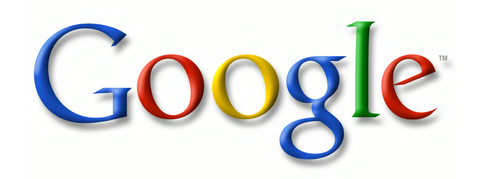


ÉTUDES BIBLIQUES

LES DOUZE

PETITS PROPHÈTES

APPROBATION

(DU RECTEUR DE L'UNIVERSITÉ DE LOUVAIN)

Opus quod inscribitur : *Les Douze Petits Prophètes, traduits et commentés* par A. Van Hoonacker, professeur à l'Université catholique de Louvain, ex auctoritate Illustrissimi et Reverendissimi Archiepiscopi Mechliniensis et legum academicarum praescripto recognitum, quum fidei aut bonis moribus contrarium nihil continere visum fuerit, imprimi potest.

Ad. HERBELYNCK,
Rect. Univ.

Lovanii, 31 octobris 1906.

IMPRIMATUR :

Parisiis, die 9 novembris 1906.
G. LEFEBVRE,
v. g.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — MESNIL (EURE).

ÉTUDES BIBLIQUES

LES DOUZE
PETITS PROPHÈTES

TRADUITS ET COMMENTÉS

PAR

A. VAN HOONACKER

PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ DE LOUVAIN

PARIS
LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE
J. GABALDA & Cie
RUE BONAPARTE, 90
—
1908

NOTICE PRÉLIMINAIRE

La collection des écrits prophétiques qui se suivent dans la Bible depuis *Osée* jusqu'à *Malachie*, est depuis longtemps considérée parmi les Juifs comme formant un seul livre, appelé des « Douze » : שְׁנֵים עָשָׂר; aram. : תְּרֵי עֲשַׂר (par contraction : תְּרֵיסַר). La formation de cette collection n'eut sans doute d'autre motif que le souci de constituer un livre plus considérable par la réunion de plusieurs écrits dont quelques-uns surtout étaient trop peu étendus pour paraître en volumes séparés. Inutile d'ajouter que c'est à cette exiguïté de leur volume que les « *Douze* » doivent leur nom de « *Petits Prophètes* ». L'ordre suivant lequel les écrits en question sont rangés dans la Bible hébraïque (et qui est observé dans la Vulgate latine), n'est pas le même, pour les six premiers, dans la Bible grecque appelée des LXX, comme le montre le tableau suivant :

Bible hébraïque :	*LXX :*
1. Osée.	1. Osée.
2. Joël.	2. Amos.
3. Amos.	3. Michée.
4. Abdias.	4. Joël.
5. Jonas.	5. Abdias.
6. Michée.	6. Jonas.
7. Nahum.	7. Nahum.
8. Habaquq.	etc.
9. Sophonie.	
10. Aggée.	
11. Zacharie.	
12. Malachie.	

La réunion de ces douze écrits en un seul livre n'est pas seulement supposée déjà par Josèphe, lorsque, *C. Apion.*, I, 8, il donne comme total des livres prophétiques (parmi lesquels sont compris les livres historiques) le chiffre *treize ;* elle est aussi explicitement attestée, probablement vers l'année

200 av. J.-C., dans l'*Ecclésiastique* XLIX, 12 (*gr.* 10) : *et duodecim prophetarum* ossa pullulent de loco suo... L'authenticité de ce passage a été contestée ou mise en doute; mais à tort. Non seulement on le trouve dans la version syriaque, qui l'a pris directement dans l'original; il figure aussi dans le texte hébreu mis au jour et publié au cours de ces dernières années (1). Il serait d'ailleurs invraisemblable qu'aucun des Douze Petits Prophètes n'eût obtenu une mention dans l'éloge des hommes illustres (*Ecclés.* XLIV-XLIX); or il n'en est question qu'en cet endroit. Rien d'étonnant d'ailleurs à ce qu'ils soient désignés ensemble, comme groupe littéraire. Car, tout en plaçant généralement les personnages qu'il rencontre dans leur cadre historique, l'auteur indique clairement que sa revue a un caractère d'analyse littéraire. Après avoir parcouru les livres de la *Loi* (XLIV-XLV), il passe à *Josué* en appelant celui-ci : successor Moysi *in prophetis* (XLVI, 1); en grec : ἐν προφητείαις, c'est-à-dire : *dans les livres prophétiques*. C'est donc une nouvelle série de *livres* qu'il aborde, laquelle porte déjà le nom, qui lui est resté dans le canon hébreu, de *prophètes ;* dans le canon hébreu, comme on le sait, *Josué* figure en tête des « *premiers prophètes* ». Dans ces conditions, nous le répétons, il n'y a pas lieu de s'étonner que les *Douze* figurent dans la galerie en groupe.

Dans l'histoire, ces douze Prophètes s'échelonnent sur un espace de plusieurs siècles. Il serait difficile, ou peut-être impossible, pour quelques-uns d'entre eux, de déterminer les raisons qui ont pu présider à la fixation de leur rang dans la collection. C'est le principe d'ordre chronologique qui a dominé dans les préoccupations des auteurs de celle-ci. Les trois derniers des Douze Prophètes appartiennent en effet à l'époque du 2[d] temple; et les plus anciens, tels qu'Amos et Osée, figurent aux premiers rangs. N'oublions pas, d'autre part, la différence signalée tout à l'heure quant à l'ordre où sont rangés les six premiers, entre les Bibles hébraïque et grecque. Cette différence atteste que, pendant un certain temps, il a régné à cet égard une assez grande liberté. Peut-être les LXX ont ils voulu prendre comme règle une disposition des six premiers livres suivant l'importance de leur volume. Pourquoi cependant, dans cette hypothèse, auraient-ils placé *Abdias* avant *Jonas ?*

Le lecteur trouvera dans les Introductions particulières dont nous avons fait précéder la version et le commentaire des différents livres de la collection, l'indication motivée de l'époque à laquelle chacun des Douze Petits Prophètes nous paraît devoir être placé. Pour quelques-uns il est difficile de préciser cette époque avec certitude. Il n'y a pas de doute qu'Osée, Amos,

(1) *The original hebrew of a portion of Ecclesiasticus* (XXXIX. 15 to XLIX. 11)... edite by A. E. Cowley... and Ad. Neubauer... (*Oxford*, 1897), p. 40.

Michée, Nahum, Habaquq, Sophonie, n'aient exercé leur ministère avant la captivité de Babylone; Aggée, Zacharie, Malachie après la captivité. Quant à Joël, Abdias, Jonas, touchant lesquels un assez grand nombre d'auteurs, pour des motifs d'ordre divers, préconisent un avis différent, il est pareillement certain à nos yeux qu'ils sont à ramener à une date postérieure à la captivité. Voici l'ordre chronologique dans lequel nous pensons que nos Prophètes se succèdent :

1. *Amos* prêcha, sous le règne de Jéroboam II, dans le royaume du Nord, probablement vers 765-755.
2. *Osée* exerça son ministère, également dans le royaume du Nord, depuis les dernières années de Jéroboam II jusque vers la fin du règne de Menahem; environ de l'an 750 à 736.
3. *Michée* sous le règne d'Ézéchias, à partir de 725 (il ne semble pas, en tout cas, que l'on ait de lui des discours se rapportant à une époque antérieure).
4. *Sophonie* sous le règne de Josias, vers 630-625.
5. *Nahum* sous le même règne, vers 625-620.
6. *Habaquq* sous le règne de Joïaqîm, vers 605-600.
7. *Aggée* à l'époque de la restauration du second temple, sous le règne de Darius I, en l'an 520.
8. *Zacharie* de même, à partir de l'an 520.
9. *Abdias* vers l'an 500.
10. *Malachie* vers 450-445.
11. *Jonas* fut écrit probablement durant le dernier quart du cinquième siècle.
12. *Joël* est à placer, croyons-nous, environ à la même époque, vers l'an 400.

Ces dates, il s'en faut de beaucoup, ne sont pas admises de tout le monde; Winckler p. ex. fait descendre *Abdias* jusqu'après la prise de Jérusalem par Antiochus Épiphane; *Malachie* est ramené par le même jusqu'à l'époque des grands prêtres Jason et Ménélas. Voir dans le présent commentaire, p. 414, l'opinion de O. Happel sur le livre de *Nahum*, et p. 454 celle de Duhm sur le livre d'*Habaquq*. Rappelons en particulier que, d'après plus d'un critique, certaines parties plus ou moins considérables de tel livre, attribué à un prophète dont l'âge n'est pas contesté, seraient cependant à considérer comme étant d'origine beaucoup plus récente. Il en serait ainsi par ex. d'une très notable portion du livre de *Michée*, notamment des éléments qui auraient servi à la composition des chap. IV-V, VI-VII; ainsi que des discours de la seconde section de *Zacharie* (IX-XIV). Rien n'empêcherait, au sens des critiques dont nous parlons, que l'un ou l'autre livre eût été ainsi enrichi d'additions

ou d'appendices, même après que les *Douze* eurent été réunis en une seule collection canonique. Plusieurs y découvrent des morceaux originaires du IIe siècle av. J.-C.; Marti va jusqu'à reconnaître dans *Zach.* XII, 7-8 un passage datant du règne d'Alexandre Jannée, ou, en termes plus précis, du commencement du Ier siècle av. J.-C. D'autres fois on signale l'intervention du Rédacteur, qui aurait remanié des discours plus anciens en vue de les adapter à de nouvelles circonstances; comp. par ex. la théorie de Happel sur la composition du livre d'*Habaquq*, p. 453.

Pour l'usage à faire des ressources ordinaires dont on dispose en matière de critique ou d'exégèse du texte hébreu, il est à noter que la version syriaque des Douze Petits Prophètes a subi dans une mesure sensible l'influence de la version grecque dite des LXX; on ne doit donc pas s'empresser, là où ces deux versions se rencontrent en opposition avec le texte massorétique, de les considérer comme des témoins distincts. Comp. Nestle, *Urtext und Uebersetzungen der Bibel,* Leipzig, 1897, p. 230; Swete, *An Introduction to the Old Test. in greek*, Cambridge, 1900, p. 112; Ryssel, *Untersuchungen über die Textgestalt und die Echtheit des Buches Micha*, Leipzig, 1887, p. 169. Les observations recueillies par Ryssel, dans ce dernier ouvrage, sur les particularités que présentent, par rapport au texte de *Michée,* les anciennes versions (*Targum*, *Peschitta*, *Septante* et *autres versions grecques, Vulgate*), sont pleines d'intérêt pour l'étude des Douze Petits Prophètes en général.

Dans l'ouvrage que nous présentons au public, nous nous sommes montré très réservé touchant l'attribution que de nombreux critiques croient devoir faire de certaines parties du texte à des auteurs distincts de ceux dont nos livres portent les noms. Non pas qu'en principe on doive tenir le caractère composite de tel ou tel livre de l'Ancien Testament comme un fait littéraire spécialement difficile à admettre. Au contraire, des exemples bien connus seraient plutôt de nature à faire naître, en des esprits enclins à généraliser, une présomption favorable aux vues des critiques dont nous venons de parler. Mais nous craignons fort qu'en bien des cas il ne se commette à cet égard des abus. Il ne faut pas oublier que la constitution même de notre livre des Douze Petits Prophètes suggère de son côté une présomption contre la supposition que *des écrits originairement indépendants* y auraient été de propos délibéré réunis sous un seul nom d'auteur. Cette présomption résulte du fait que des compositions minuscules, comme p. ex. le livre d'*Abdias,* ont été insérées et conservées dans le recueil avec leur attribution propre, et cela malgré que le nom de l'auteur ne se trouve mentionné que dans l'inscription. Nous admettons d'ailleurs volontiers que cette considération ne saurait être alléguée contre l'hypothèse d'un développement de seconde main

que tel ou tel livre aurait subi, et qu'il ne faut pas non plus en exagérer la portée dans les termes mêmes où nous venons de la formuler. Dans tous les cas, en l'absence d'arguments précis, nous préférons nous exposer à nous tromper avec la tradition littéraire, si sujette à caution fût-elle, que nous exposer à nous tromper contre elle. Ajoutons que le respect des conditions dans lesquelles un texte a été transmis n'implique pas toujours le jugement que celles-ci soient positivement justifiées. Les discussions et les avis divers seront d'ailleurs exposés ou indiqués dans le commentaire ou dans les *Introductions*, même alors que nous ne croyons pas devoir y donner suite, toutes les fois que nous y verrons quelque utilité.

Outre les considérations empruntées à l'histoire des idées religieuses, ou à l'*esprit* de tel ou tel prophète, et qui trop souvent nous paraissent s'appuyer sur des données insuffisantes, un autre instrument de critique en faveur chez les exégètes récents et dont il nous semble également qu'on ne doit user qu'avec beaucoup de prudence, est celui qui est fourni par la construction strophique des compositions prophétiques. Des recherches très intéressantes ont été faites dans ce domaine et il est certain que l'observation du rythme de la phrase ou de la période peut, en bien des cas, éclairer la critique du texte d'une précieuse lumière. Quant à disposer la version en forme de strophes, nous n'avons pas cru pouvoir y songer. Les résultats obtenus jusqu'ici, ou que l'on peut espérer obtenir dans l'état actuel des moyens d'investigation, sont trop incertains, pour que l'on soit autorisé à faire d'une théorie quelconque sur la strophique hébraïque, la base d'une appréciation critique du texte. On en est encore, à cet égard, aux tâtonnements, que l'on peut pratiquer plus librement et avec plus de fruit en des exercices particuliers sur des textes choisis, que dans une étude d'ensemble sur des livres entiers. Dans l'introduction au livre d'*Amos* nous avons dressé, en guise de spécimen, un tableau des divergences d'opinion auxquelles les hypothèses sur la strophique ont conduit divers commentateurs récents, touchant la facture de certains discours de ce prophète; il n'aurait tenu qu'à nous d'allonger la liste en question, et cela malgré que le livre d'*Amos* offre le champ d'expérience le plus favorable à ces recherches. Le lecteur pourra se convaincre, par un coup d'œil jeté sur la série des divergences que nous signalons là à son attention, qu'aujourd'hui encore le procédé le plus sûr et le plus rationnel n'est pas, en général, de partir des règles de la strophique pour arriver à des conclusions touchant le sens ou l'authenticité ou l'ordre de succession des textes; mais, inversement, d'employer à l'élucidation des problèmes encore inexpliqués, avec un soin toujours plus attentif, les moyens ordinaires de l'exégèse et de la critique, afin de fournir aux études sur la métrique et la strophique dans les anciens poèmes hébreux, des points d'appui plus nombreux et plus

solidement établis. Il n'en est pas moins vrai qu'en plus d'un cas ces études ont déjà rendu des services sérieux et dont il importe de tenir compte.

Notre version n'a pas de prétentions littéraires. Elle ne vise qu'à rendre aussi exactement que possible l'original hébreu, comme une exposition continue des conclusions du commentaire. Aussi n'avons-nous pas hésité, là où la fidélité au texte l'exigeait et dans la mesure où la chose était possible, à reproduire dans la version les irrégularités qui s'observent dans le style hébraïque, p. ex. en ce qui concerne l'emploi varié, dans le discours, des nombres et des personnes par rapport au même sujet logique.

Dans les *Introductions* et le *commentaire*, c'est-à-dire là où nous avions nous-même la parole, nous avons gardé aux noms des Prophètes, comme aux noms propres en général, la forme en usage parmi le public auquel nous nous adressons plus directement. Dans la *version* au contraire nous avons cru mieux faire en reproduisant les noms propres, pour autant que cela pouvait se faire sans inconvénient et sans recourir à des signes orthographiques étrangers à notre alphabet, suivant leur forme hébraïque. Pour quelques-uns de ces noms, en effet, l'écart entre la forme authentique et la forme usuelle est considérable, et pour ceux-là il y avait un avantage évident à ne pas sacrifier, dans la version, la forme hébraïque. Dès lors il nous a semblé préférable d'appliquer cette même règle à tous. Nous avons adopté, même en dehors de la version, des formes se rapprochant de l'hébreu, en des cas où elles ne semblaient pas heurter un usage français bien défini; par ex. *Gibéa*, *Giléad* (à rapprocher de *Siméon*, *Gédéon*) au lieu de *Gabaa*, *Galaad*; *Menahem* au lieu de *Manahem* etc. De même en des cas où il y avait intérêt à éviter des confusions, p. ex. pour le nom du roi *Hoschéa*, à distinguer du prophète *Osée*; pour la même raison nous avons orthographié *Jizre'el* afin de mieux marquer la différence avec le nom *Israël*, et ainsi de suite.

Une transcription rigoureuse n'a paru de mise, en règle générale, que pour les mots cités *comme hébreux*. La transcription s'est faite alors suivant le mode communément reçu :

' (*esprit doux*) = א; ' (*esprit dur*) = ע; ḥ = ח; ṭ = ט; ṣ = צ; sch *ou* š = שׁ; q = ק.

LITTÉRATURE GÉNÉRALE (1)

ABRÉVIATIONS ET SIGLES.

I

Commentaires ou travaux d'ensemble sur les Prophètes, en particulier sur les Douze Petits Prophètes.

A. Parmi les anciens, notamment les commentaires sur les *Douze* de *S. Jérôme,* dans Migne, P. L., XXV, 850-1654.

Théodore de Mopsueste, P. G., LXVI, 123-632.

Théodoret, P. G., LXXXI, 1545-1988.

Pour des renseignements ultérieurs, voir le commentaire de *Knabenbauer* (cité plus loin), I, pp. 4 ss.

B. Parmi les modernes :

Ewald, Die Propheten des Alten Bundes, 1840-1841 (*2e Ausg.* 1867).

Haghebaert, De kleine Profeten, vertaald en uitgelegd, 1896.

Hitzig, Die zwölf kleinen Propheten (*vierte Aufl.* besorgt von *Steiner*), 1881.

Keil, Die kleinen Propheten (*dritte Aufl.*), 1888.

Kirkpatrick, The doctrine of the Prophets, 1901.

Knabenbauer, Commentarius in Prophetas Minores, 1886.

Marti, Dodekapropheton erklärt, 1904.

Maurer, Commentarius grammaticus historicus criticus in Prophetas Minores, 1840.

D. H. Müller, Die Propheten in ihrer urspünglichen Form, 1896.

Nowack, Die kleinen Propheten übersetzt und erklärt, 1897 (*zweite Aufl.* 1904).

v. Orelli, Das Buch Ezechiel und die zwölf kleinen Propheten, 1888.

(1) Les ouvrages ou articles consacrés à l'un ou l'autre des *Petits Prophètes* en particulier (ou à un groupe formé par quelques-uns d'entre eux), et que nous avons pu consulter, seront indiqués, en *Supplément à la littérature générale,* à la fin des *Introductions* aux divers livres de la collection. — Nous jugeons inutile de reproduire dans cette *bibliographie,* qui ne vise évidemment pas à être complète, la mention des ouvrages ou publications dont les titres sont cités, au cours de notre commentaire, dans leur teneur intégrale.

Schegg, Die kleinen Propheten uebersetzt und erklärt, 1854.
Schets, De kleine Profeten vertaald en met aanteekeningen voorzien, 1894.
G. A. Smith, The book of the twelve Prophets, 1900.
Steiner, voir *Hitzig*.
Trochon, Les petits prophètes, 1883.
Vollers, Das Dodekapropheton der Alexandriner, 1880.
Wellhausen, Die kleinen Propheten übersetzt, mit Noten, *zw. Aufl.* 1893 (*dritte Aufl.* 1898).

II

Ouvrages relatifs à l'Anc. Test. en général.

Baethgen, Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte, 1888.
Baudissin, Einleitung in die Bücher des A. T., 1901.
Driver, An Introduction to the literature of the O. T. (7[th] *ed.*), 1898.
Fürst, Librorum Sacrorum veteris Testamenti Concordantiae, 1840.
Abr. Geiger, Urschrift und Uebersetzungen der Bibel, 1857.
Gesenius, Thesaurus philol. crit. linguae hebr. et chald. V. T., 1829; — Lexicon manuale..., 1833.
Kautzsch, Wilh. Gesenius' Hebräische Grammatik, *27e Aufl.*, 1902.
F. E. König, Die Hauptprobleme der altisr. Religionsgeschichte, 1884; — Einleitung in das Alte Testament, 1893.
Kuenen, *HCO.* = Historisch-Critisch Onderzoek naar het ontstaan en de verzameling van de boeken des Ouden Verbonds, II, 1889.
Lagrange, Études sur les religions sémitiques, *2e éd.*, 1905.
Schrader, *KAT.* = Die Keilinschriften und das Alte Testament, *2e Aufl.* 1883 (*3e Aufl.* neu bearbeitet von *H. Zimmern* und *H. Winckler*, 1902).
Schrader-Whitehouse, *CIOT.* = The Cuneiform Inscriptions and the Old Testament, 1885 (*trad. du précédent*).
W. Robertson Smith, Lectures on the Religion of the Semites, 1894. — The Old Testament in the jewish church (*second ed.*), 1892.
Touzard, Grammaire hébraïque abrégée, 1905.
H. Vincent, Canaan d'après l'exploration récente, 1907.
Winckler, Alttestamentliche Untersuchungen, 1892. — Altorientalische Forschungen, 1893 et ss.

III

Recueils périodiques et Collections.

DB. = A Dictionary of the Bible, edited by James Hastings, 1898-1904.
EB. ou *Enc. Bibl.* = Encyclopaedia biblica... edited by T. K. Cheyne and J. Sutherland Black, 1899-1903.
Exp. T. = The Expository Times.
JBL. = Journal of Biblical Literature.
KB. ou *KIB.* = Keilinschriftliche Bibliothek (1889 et ss.).
O. L. Z. = Orientalistische Litteraturzeitung.
RB. = Revue biblique.
Riehm, Handw. = Handwörterbuch des biblischen Altertums, 1884.
St. u. Kr. = Theologische Studien und Kritiken.
Th. L. Z. = Theologische Litteraturzeitung.
Theol. Tijdschr. = Theologisch Tijdschrift.
ZAW. ou *ZATW.* = Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft.
ZDMG. = Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft.
ZWT. = Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie.

IV

Texte et Versions anciennes.

Al. = codex Alexandrinus.
Aq. = version grecque d'Aquila.
Mass. = Massorètes; texte ou lecture massorétique.
Quinta = la *cinquième* version grecque d'Origène.
LXX = version grecque dite des *Septante*.
Sin. = codex Sinaiticus.
Symm. = version grecque de Symmaque.
Syr. = version syriaque.
Targ. = Targum.
TM. = texte massorétique.
Theodot. = version grecque de Théodotion.
Vat. = codex Vaticanus.
Vulg. = Vulgate latine.

Explication des signes critiques dont il est fait usage dans la version :

(*....*) *lettres italiques entre parenthèses* = passage attribué à une seconde main.

[....] *lettres romaines entre crochets* = mots suppléés ou transposés d'un autre endroit.

[ ] *espace blanc entre crochets* = mots omis ou transposés en un autre endroit.

[*....*] *lettres italiques entre crochets* = mots ajoutés pour la clarté de la traduction.

'....' = leçon modifiée. — Nous n'avons pas cru devoir toujours marquer de ce signe une modification apportée simplement à la lecture massorétique, le texte consonantique demeurant intact.

TABLE CHRONOLOGIQUE

à partir du schisme des dix tribus.

I. — Les deux royaumes d'Israel et de Juda (935-722).

(*Les dates pour les rois de Juda et d'Israël sont approximatives*).

Juda.	Israel.	Assyrie.	
Roboam 938-921).	Jéroboam I (935-912).		Invasion de Schéschenq, roi d'Égypte, en Judée, sous Roboam. — Guerres entre les deux royaumes hébreux sous les rois Roboam, Abiam, Asa de Juda, et Jéroboam, Nadab, Baëscha d'Israël.
Abiam 921-914).			
Asa 914-870).			Asa appelle à son secours Benhadad, fils de Tabrimmon, roi de Damas, contre Baëscha.
	Nadab (912-910).		
	Baëscha (910-887).		
	Éla (887-885).		
	Zimri (885).		
	Omri (885-873).		Omri bâtit la ville de Samarie.
	Achab (873-852).		Le prophète *Élie*. — Succès d'Achab contre Benhadad.
Josaphat 870-849).		Salmanasar II 860-825.	Josaphat conclut une alliance offensive avec Achab contre les Syriens. — Le prophète *Michée-ben-Jimla*.
	Achazja (852-850).		Débuts du prophète *Élisée*.

	Joram *frère d'Achazja* (850-843).		Josaphat allié à Joram d'Israël contre *Mésa*, roi de Moab. — Guerre de Joram d'Israël contre les Syriens; Benhadad assèige Samarie.
Joram (849-844).			Joram de Juda réprime une révolte d'Édom.
Achazja (844-843).	—		Achazia de Juda allié à Joram d'Israël contre Hazaël de Damas.
Athalie *mère d'Achazja* (843-837).	Jéhu (843-820).		Guerres malheureuses de Jéhu contre Hazaël. — Jéhu paie le tribut à Salmanasar II.
Joas *fils d'Achazja* (837-800).		Schamschiramman IV (825-812).	Joas de Juda paie le tribut à Hazaël.
	Joachaz (820-804).		Joachaz roi d'Israël vaincu par Hazaël.
Amasia (800-791).	Joas (804-787).	Rammannirar III (812-783).	Joas, roi d'Israël, vainqueur de ***Benhadad fils d'Hazaël***. — Mort du prophète ***Élisée***. — Guerre entre Amasia et Joas; les murs de Jérusalem en partie démolis, et le temple soumis à contribution.
Ouzzia (791-740).	Jéroboam II (787-746).	Salmanasar III (783-773).	Guerres victorieuses de Jéroboam II contre les Syriens; extension du territoire d'Israël. — Le prophète *Jona-ben-Amittaï*.
		Asurdan III (773-755).	Amos.
		Asurnirar II (755-745).	Osée.
	Zacharja (746-745).		
	— Schalloum (745).	Tiglath-piléser III (745-727).	
	— Menahem (745-735).		
Jotham (740-735).			Débuts du prophète *Isaïe* (dernière année d'Ouzzia). Menahem paie le tribut à Tiglath-piléser III (II *R*. xv, 19).
Achaz 735-727).	Peqahja (735-734).		
	— Peqah *fils de Remalja* (734-732). —		Peqah allié à Resin de Damas fait la guerre à Achaz qui appelle à son secours Tiglath-pil. (734-733). (*Sur la date de la mort d'Achaz et de l'avènement d'Ézéchias, voir Introduction à Michée*, § I).

	Hoschéa (732-722).		
Ézéchias (727-698).		Salmanasar IV (727-722).	Ézéchias réagit contre les abus du règne d'Achaz. Siège de Samarie commencé en 725 par Salmanasar IV. — MICHÉE.
		[Sargon].	La ville est prise par Sargon en 722. Fin du royaume de Samarie.

II. — LE ROYAUME DE JUDA SEUL (722-586).

A. *Jusqu'à la destruction de Ninive* (722-606).

ROIS DE JUDA.	ROIS ASSYRIENS.	
[Ézéchias (727-698)].	Sargon (722-705).	Après la prise de Samarie, Sargon quitte la Palestine pour tourner ses armes contre d'autres ennemis. — Délégation de *Mardukbaliddin roi de Babel* (721-709) auprès d'Ézéchias, après la maladie de celui-ci. Guerre de Sargon contre Mardukbaliddin.
	Sennachérib (705-681).	Ligue des États palestiniens avec l'Égypte contre l'Assyrie; invasion de Sennachérib; défaite des Égyptiens à Elteqé; Ézéchias paie le tribut à Sennachérib; siège de Jérusalem et départ précipité des Assyriens à l'approche de Tirhaqa (701).
Manassé (698-643).		Recrudescence de désordres en Juda sous le règne de Manassé. — Babel saccagée par Sennachérib
	Asarhaddon (681-669).	(690?). — Asarhaddon déporte en captivité les habitants du territoire de Sidon et les remplace par des colons assyriens. — Campagne assyrienne en Égypte contre Tirhaqa. — Asarhaddon en guerre avec le fils de Mardukbaliddin. Restauration de Babel.
	Asurbanipal ([671]-626?).	Nouvelles campagnes des Assyriens en Égypte. — Prise et destruction de Thèbes. — Invasions en Asie
Amon (643-640).		des Kimmériens chassés de leur territoire par les Scythes. — La colonisation de la Palestine par les Assyriens continue. — Révolte de Babel contre la
Josias (640-608).		suzeraineté de Ninive, sous Samassumukin. Invasion des Scythes en Asie. — Développement de la puissance des Mèdes : Cyaxare, roi des Mèdes en 625. — Débuts de *Jérémie* en l'an 13 de Josias. —
	Belzikirischkun (626-...). Asuretil-ilani (...-606).	SOPHONIE. — NAHUM. — Réforme religieuse accomplie en Juda par Josias (622). — Déclin de Ninive menacée à la fois par les Scythes, les Mèdes et les Chaldéens (*Nabopolasar*, 625-604). Invasion des Égyptiens en Asie sous *Nécho II;* bataille de Megiddo (608).
Joachaz (608).		Joachaz emmené en Égypte et Joïaqîm élevé sur le trône par le roi égyptien. — Destruction de l'empire
Joïaqîm, *fils de Josias* (608-597).		Ninivite par les Mèdes (alliés aux Chaldéens ?) (606). Les Mèdes et les Chaldéens se partagent les dépouilles de l'empire assyrien.

B. *Sous la domination de Babel* (600-538).

[Joïaqîm (608-597)].		Défaite infligée aux Égyptiens à Karkémisch, par Nebukadrezzar, fils de Nabopolasar (605).
	Nebukadrezzar *roi de Babel* (604-561).	Nebukadrezzar succède à son père sur le trône de Babel (604). — HABAQUQ.
		Vers l'an 600 Joïaqîm devient vassal de l'empire babylonien. Après trois années de soumission il se révolte (II *R.* XXIV, 1).
Joïakhin (597).		Jérusalem assiégée et prise par les Chaldéens; *première déportation :* Joïakhin (Jéchonia) emmené captif à Babel. — Le prophète *Ézéchiel.*
Sédécias *fils de Josias* (597-586).		Malgré l'opposition du prophète Jérémie, Sédécias se laisse entraîner par le parti qui préconise la rébellion contre Babel. Les Chaldéens mettent le siège devant Jérusalem au 10ᵉ mois de l'an 9 du roi (588). Jérusalem prise et saccagée, le temple détruit, la population déportée en Babylonie en 586.

CAPTIVITÉ DE BABYLONE (586-538). Successeurs de Nebukadrezzar : *Amel-Marduk* (Evil-Mérodach) (561-559); *Nirgalsarusur* (559-555); *Labasi-Marduk* (555); *Nabunaïd* (555-538). — *Isaïe* XL ss.

III. — PÉRIODE PERSE (538-330).

ROIS PERSES.	
Cyrus (538-529).	Cyrus achève la conquête de l'Asie antérieure par la destruction de l'empire babylonien. — Retour de la captivité sous la conduite de *Zorobabel* (Scheschbassar) (538). — Pose des fondements du temple (536). — Les travaux interrompus.
Cambyse (529-522).	Conquête de l'Égypte par Cambyse.
Gaumâta = *faux Bardiya* [pseudo-Smerdis] (522-521).	
Darius I *fils d'Hystaspe* (521-485).	Guerres intestines soutenues par Darius pour établir son pouvoir (521-519). — AGGÉE et ZACHARIE. — A Jérusalem les travaux du temple sont repris en la seconde année de Darius et achevés en la sixième. — Darius étend les limites de l'empire et l'organise. — ABDIAS. — L'empire en lutte avec la Grèce; les Perses battus par les Grecs à Marathon (490). — *Zacharie* IX-XIV (?).
Xerxès I (485-465).	Révolte de l'Égypte comprimée. — Les Perses battus par les Grecs à Salamine et à Platées, défaites suivies d'autres échecs. — A Jérusalem, déjà au commencement du règne de Xerxès, les Juifs font de vaines tentatives en vue de relever les murs de la capitale (*Esdr.* IV, 6).
Artaxerxès I (465-424).	Guerres contre l'Égypte alliée aux Grecs; après de graves revers les Perses réussissent à ramener l'Égypte sous le joug (455).

	— L'œuvre de la restauration des murs de Jérusalem dénoncée par les ennemis des Juifs (*Esdr.* IV, 7). — Les Égyptiens et les Athéniens reprennent les hostilités; la paix conclue vers 449. — MALACHIE. — La restauration des murs de Jérusalem de nouveau arrêtée (*Esdr.* IV, 82-3). — *Néhémie* investi d'une mission officielle rebâtit les murs; il réorganise la communauté juive (445-433). — Nouvelle mission de Néhémie en Judée (428); il presse l'exécution des réformes arrêtées lors de son premier séjour.
Xerxès II,	règne deux mois.
Sogdien,	règne sept mois.
Darius II, (423-405).	Démêlés avec les Grecs et troubles en Asie Mineure. Le livre de JONAS. — JOEL.
Artaxerxès II (405-358).	Révolte et campagne de Cyrus le Jeune; la bataille de Cunaxa assure le trône à son frère aîné Artaxerxès (401). — *Esdras* ramène en Judée une nouvelle colonie d'émigrants (398); la lutte contre les mariages entre Juifs et étrangers se termine par une mesure radicale (*Esdr.* IX-X). La célébration des cérémonies religieuses à Jérusalem officiellement subsidiée prend un nouvel éclat (*Esdr.* VII, s.; VIII, 36). La jouissance des dîmes enlevée aux Lévites. — L'Égypte recouvre son indépendance...
Artaxerxès III *Ochus* (358-337).	L'Égypte reconquise par les Perses (345). Ochus, d'après certaines relations, aurait déporté une partie de la population juive en Hyrcanie, sur les bords de la mer Caspienne.
Arsès (337-335).	
Darius III *Codoman* (335-330).	L'empire perse détruit par Alexandre le Grand; bataille d'Arbèles (331).

IV. — Période grecque jusqu'aux Asmonéens (330-168).

Alexandre le Grand reunit toute l'Asie antérieure et l'Égypte sous son sceptre (330). Établissement de colonies juives en Égypte. Après la mort d'Alexandre (323) l'empire fondé par lui ne tarde pas à se disloquer. *La Judée* (en même temps que le reste de la Palestine et la Célésyrie) *est disputée entre les rois d'Égypte et ceux de Syrie,* mais en fait demeurera généralement soumise à l'Égypte jusqu'en 198. Le grand prêtre, comme président du grand Sanhédrin, devient le chef attitré et reconnu du gouvernement intérieur de la communauté juive.

ROIS D'ÉGYPTE.	ROIS DE SYRIE.	
Ptolémée I *fils de Lagus* (satrape depuis 322, roi 305-285).		Guerres pour la possession de la Syrie. — Ptolémée s'empare de Jérusalem par surprise. — L'émigration juive en Égypte et dans le monde grec continue. — La Célésyrie cédée provisoirement à Ptolémée I par Séleucus.
	Séleucus I *Nicator* (312-280).	
Ptolémée II *Philadelphe* (285-247).		La Loi traduite en grec pour les Juifs hellénisants d'Alexandrie.
	Antiochus I *Soter* (280-261).	

	Antiochus II *Theos* (261-246).	Antiochus II reçoit en mariage Bérénice, fille de Philadelphe (249). Après la mort de celui-ci il la repousse.
Ptolémée III *Évergète I* (247-222).	Séleucus II (246-226).	Séleucus II fait mettre à mort Bérénice. Évergète I attaque la Syrie pour venger le meurtre de sa sœur, et occupe Séleukéia, le port d'Antioche. — Évergète comme son prédécesseur se montre favorable aux Juifs.
	Séleucus III (226-223).	
Ptolémée IV *Philopator* (222-205).	Antiochus III *le Grand* (223-187).	Antiochus III reprend Séleukéia et veut enlever la Célésyrie à l'Égypte; il occupe la Palestine; il est battu à Raphia (217).
Ptolémée V *Épiphanès* (205-182).		Après la mort de Philopator il revient à la charge; il envahit la Palestine et, soutenu par les Juifs, s'empare de Jérusalem en 202. Une armée égyptienne envoyée contre lui est battue à Panéion (198). *La Judée passe sous le sceptre des rois syriens.* — En 193 Antiochus donne sa fille Cléopâtre en mariage à Ptolémée Épiphanès, en lui accordant comme dot les impôts en Célésyrie et Palestine. — Il envoie des colons Juifs en Asie Mineure, et témoigne sa faveur à la communauté juive et au temple de Jérusalem. — Défaite infligée à Antiochus par les Romains à Magnésie (190); Antiochus soumis à un lourd tribut doit livrer son fils Antiochus comme otage.
Ptolémée VI *Eupator* (182).	Séleucus IV *Philopator* (187-175).	Expédition d'Héliodore envoyé à Jérusalem pour piller le trésor du temple, sous le pontificat d'*Onias III.* Séleucus envoie son fils Démétrius comme otage à Rome à la place de son frère Antiochus. Celui-ci, après le meurtre de Séleucus, usurpe le trône sur son neveu.
Ptolémée VII *Philometor* (182-146).	Antiochus IV *Épiphanès* (175-164).	Compétitions pour le pontificat suprême à Jérusalem entre *Jason, Ménélas* et *Lysimaque.* Meurtre d'Onias III à Antioche (171). Mouvement en faveur des idées et des coutumes païennes soutenu par le parti hellénisant au sein de la communauté juive. — Première campagne d'Antiochus en Égypte (170); à son retour il pénètre dans le temple et enlève les vases sacrés. — Nouvelle campagne d'Antiochus en Égypte (168); Apollonius (général d'Antiochus) surprend Jérusalem. Mesures prises contre la religion des Juifs; profanation du temple (15 Kislev 168)...

V. — Les Asmonéens (167-63).

Judas Macchabée (167-161).	Révolte de *Mattathias* et de ses fils contre Antiochus Épiphane. Guerres victorieuses de Judas Macchabée. Le temple purifié (25 Kislev 165). — Juda et Simon Macchabée répriment les entreprises hostiles des Iduméens, Moabites, etc. — Mort d'*An-*

	tiochus Épiphane (164). — Son fils *Antiochus* V Eupator (164-162) lui succède. — Puis *Démétrius* I Soter (162-150) s'empare du pouvoir et donne le pontificat suprême en Judée à *Alcimus.* Judas Macchabée résiste. Après de nouvelles victoires, et après avoir obtenu l'assurance de l'amitié des Romains, il succombe sous le nombre (161).
Jonathan (161-143).	est reconnu comme chef du parti national. Expéditions militaires au delà du Jourdain. Le parti des Macchabées reprend des forces. *Alexandre Balas* (soi-disant fils d'Antiochus Épiphane), prétendant au trône de Syrie, nomme Jonathan grand prêtre des Juifs (153). Alexandre, roi de Syrie (150-145). Il comble Jonathan d'honneurs. Alexandre renversé du trône par *Démétrius* II Nicator (145-138); la succession au trône de Syrie disputée. — Jonathan échoue dans sa tentative de s'emparer de la citadelle de Jérusalem toujours occupée par les Syriens...
Simon (142-135).	*L'indépendance de la Judée reconnue par Démétrius* II. Simon réduit la garnison de la citadelle à capituler (142). Il est proclamé *grand prêtre, chef de l'armée* et *prince des Juifs* par la communauté assemblée (141)...
| Jean Hyrcan (135-105).	
| Aristobule I (105-104).	prend le titre de roi.
Alexandre Jannée (104-78).	frère du précédent.
Alexandra (78-69).	(veuve du précédent) nomme son fils aîné Hyrcan grand prêtre.
| Aristobule II (69-63).	en guerre avec son frère Hyrcan II. — Jérusalem occupée par Pompée (63).

La *période romaine* de l'histoire juive commence.

qui obtint contre ses ennemis l'aide de Tiglath-piléser, vers 734-732. Ajoutons que les rapports du royaume d'Israël avec l'Assyrie sont constamment caractérisés par Osée comme voulus par le premier (voir encore XII, 2; comp. XIV, 4); ce qui ne s'expliquerait pas à une date postérieure à l'événement en question. Le ministère d'Osée ne s'est point prolongé, selon toute vraisemblance, au delà du règne de Menahem (745-735?). Lorsqu'il est question dans le livre de démonstrations d'amitié à l'égard de l'Égypte, comme VII, 11; XII, 2, il n'y a aucune raison de voir là des allusions à la démarche attribuée à Hoschéa, le dernier roi de Samarie, II *R*. XVII, 4. Dans VII, 11 en particulier, le prophète a eu en vue les compétitions des partis politiques qui prônaient l'alliance, soit avec l'Égypte, soit avec l'Assyrie. Et il n'est que naturel de supposer qu'antérieurement au message envoyé par le roi Hoschéa au Pharaon, il y eut à Samarie des esprits favorables à l'alliance égyptienne. Notons que la dernière incise de VII, 16 est une glose.

Le prophète Osée non seulement prêche et écrit pour le royaume du Nord; il y appartenait. Dès les premières lignes de son livre, c'est ce royaume qu'il appelle « le pays » I, 2. Il se montre très au courant des situations dans ce royaume. Et bien qu'il lui arrive de jeter un regard du côté de Juda, il est manifeste, par la teneur et le ton de ses discours, que c'est principalement à Samarie que va son intérêt patriotique. Les noms des villes du Nord reviennent constamment sous sa main. Samarie est mentionnée : VII, 1; VIII, 5 s.; X, 5, 7; XIV, 1; Sichem : VI, 9; le Gilgal et Beth-aven (= Béthel) : IV, 15; IX, 15; X, 5; XII, 12; le Tabor : V, 1; Giléad : VI, 8... Par contre Jérusalem n'est pas une fois nommée. A cet égard la différence avec Amos est très sensible.

Le VIIIe siècle s'était ouvert, pour les deux royaumes hébreux, sous des auspices rassurants. Après les invasions de Salmanasar II († 825), la Palestine goûta, du côté de l'Assyrie, une ère de tranquillité relative qui dura pendant près d'un siècle. D'autre part les guerres syriennes qui troublèrent Samarie et Jérusalem au cours du IXe siècle, avaient pris fin. Pour le royaume d'Israël surtout, sous les rois de la dynastie de Jéhu, la situation paraissait brillante. Au commencement du VIIIe siècle, Joas, petit-fils et second successeur de Jéhu, avait humilié par ses victoires le roi Amasia de Jérusalem (II *R*. XIV). Le règne de Jéroboam II (787-746?), fils et successeur de Joas, fut très prospère (II *R*. XIV, 25 ss.). Mais après la mort de Jéroboam II, date marquée en même temps par l'avènement de Tiglath-piléser III à Ninive, tout changea brusquement. Des révolutions sanglantes éclatent à Samarie. Zacharie, fils de Jéroboam II, ne règne que six mois. Le chef de la conjuration dans laquelle Zacharie trouva la mort, Schalloum, se met sur le trône à sa place; mais à son tour, après un mois de règne, il est renversé par Menahem. Les Assyriens reparaissent sur la scène en Palestine et y restent désormais les arbitres souverains.

Tiglath-piléser, le Pul de II *R.* xv, 19, reçoit le tribut de Menahem. Après celui-ci il n'y eut plus que trois rois qui se succédèrent à Samarie. Peqahja, le fils de Menahem, céda la place à l'usurpateur Péqah fils de Remalja, lequel eut pour successeur Hoschéa fils d'Éla. L'anarchie croissante au milieu de ces bouleversements continuels, n'avait pu que favoriser l'intrusion de plus en plus désastreuse des Assyriens. Après un siège de trois ans que Salmanasar IV avait commencé, Samarie tomba au pouvoir de Sargon en 722.

On connaît le vice caractéristique de la situation religieuse dans le royaume du Nord. Jusqu'à la fin Israël resta obstiné dans le culte taurolâtrique qu'au rapport de I *R.* xii, Jéroboam I, l'auteur du schisme des dix tribus, avait officiellement établi ou sanctionné à Dan et à Béthel. Il est à noter cependant que le dernier roi, Hoschéa, obtient, II *R.* xvii, 2, le témoignage qu'*il ne fit pas le mal autant que les rois d'Israël qui furent avant lui.* Il est probable que cette notice vise un changement d'attitude de la part du roi Hoschéa à l'égard du culte officiel. Le fait ne serait-il pas à considérer comme un résultat de la prédication de notre prophète ? Quoi qu'il en soit, nous trouvons dans le livre même d'Osée, aussi bien que dans celui d'Amos, un tableau lamentable des abus qui régnaient dans le royaume de Samarie, tant au point de vue religieux proprement dit, que sous le rapport social et moral.

§ II

Osée témoin historique, prophète et auteur.

A. — Comme témoin historique, le prophète Osée nous fournit des renseignements variés sur son époque. Au point de vue matériel le peuple vivait encore dans des conditions prospères (ii, 10 ss.; x, 1, 11; xii, 9). Mais ce bien-être même était une cause de relâchement (iv, 11; x, 1). L'état social et moral laissait beaucoup à désirer (iv, 1 ss., 4 ss.; vi, 8; vii, 1 s.), etc. Le prophète accuse ses concitoyens de borner leurs préoccupations exclusivement aux intérêts matériels (vii, 14; xii, 9); les prêtres et les prophètes oublient leurs devoirs (iv, 4 ss.). Le prophète qui reprend les coupables est exposé à des persécutions (v, 1, 11; ix, 7 s.; xii, 15). — La religion est infectée des abus les plus criants. Le peuple abandonne Jahvé pour se livrer au culte des dieux étrangers (i s.; iii, 1; xi, 2); et le culte de Jahvé lui-même se célèbre dans des conditions qui le rendent inefficace et criminel (v, 6; viii, 11 ss.; xii, 12 etc.). Le prophète fait allusion aux pratiques licencieuses en usage dans certains cultes (iv, 14). Il revient souvent sur la taurolâtrie (viii, 5 s.; x, 5; xiii, 2), dont le siège se trouvait notamment à Béthel, un nom qu'Osée convertit en celui de Beth-aven (*maison d'iniquité,* ou *de néant,* au lieu de *maison de Dieu*). Il proteste contre les abus qui se com-

mettent sur les hauts-lieux, sous les arbres (IV, 13; X, 8) et stigmatise l'odieux ou le ridicule de certaines superstitions populaires (III, 1; IV, 12; VII, 14), ainsi que de l'idolâtrie en général (VIII, 6; XIII, 2). L'*éphod* et les *teraphîm* sont mentionnés III, 4; les *maṣṣēbôth* ou stèles III, 4; X, 1. C'est l'ignorance qui est cause de toute cette ruine religieuse et morale de la nation et la responsabilité en est imputée aux guides spirituels du peuple, prêtres et prophètes, oublieux de leur mission (IV, 4 ss.). C'est en vain que Jahvé donne ses lois écrites (VIII, 12); les prêtres chargés d'expliquer la *Tora* la méprisent (IV, 6).

Le peuple attache une grande importance à la célébration joyeuse des fêtes (II, 13; IX, 5; XII, 10). Les prêtres forment un état où le privilège du sacerdoce se transmet par droit d'hérédité (IV, 6). Il semble y avoir une allusion au sacrifice pour le péché (IV, 8). Osée nomme en outre les עֹלוֹת ou *holocaustes* et les זְבָחִים (VI, 6). Le pain, pour être un aliment pur, doit avoir été consacré par l'offrande des prémices à Jahvé (IX, 3 s.).

Quant aux abus signalés par Osée en matière religieuse, il est supposé que le peuple a parfaitement conscience de ses écarts (VI, 1 ss.; XIV, 3 ss.). Il est manifeste d'ailleurs que cette supposition gît partout au fond des reproches dont le prophète accable ses concitoyens.

Les désordres sociaux et moraux sont favorisés par l'anarchie politique. Les circonstances du meurtre du roi Zacharie semblent visées VII, 3-7. La royauté a perdu son prestige (X, 3, 7; XIII, 10). La faiblesse résultant de l'abandon des traditions nationales, ou de la déchéance de la royauté, pousse les gouvernants à rechercher l'alliance avec les grands États voisins (V, 12 s.; VII, 11; VIII, 9; XII, 2). Il paraît que des partis opposés recommandaient le recours, l'un à l'Égypte, l'autre à l'Assyrie (ll. cc.) et que la cour s'attachait à cette dernière (VII, 16). Le roi paie le tribut à l'Assyrie (VIII, 9 s.; X, 5 s.). L'immixtion des étrangers dans les affaires du pays ne fait qu'activer la dissolution (VII, 8 s.) et achever la déconsidération de la nation (VIII, 8 s.). A l'extérieur c'est l'Assyrie qui est le grand ennemi et qui finira par détruire le royaume (X, 6 ss. etc.). En plus d'un endroit l'Égypte est nommée à côté de l'Assyrie comme terre du futur exil (IX, 3, 6; XI, 5); mais ce « retour en Égypte » est à prendre comme une expression figurée (malgré le développement de IX, 6) de l'idée même de la déportation, par allusion à la servitude qu'Israël eut à subir autrefois dans ce pays.

B. — Osée comme prophète enseigne que Jahvé est le Dieu d'Israël (III, 5; IV, 6, 12; V, 4; VII, 10 etc.), et son seul Dieu (XIII, 4), son rédempteur (VII, 13), son sauveur (XIII, 4); le seul auteur de tous ses biens (II, 10 ss., etc.). Ce n'est guère que dans ses rapports avec Israël que Jahvé est considéré par Osée. Cependant comme équivalente à la formule « la connaissance de Jahvé » (V, 4; VI, 3), le prophète emploie la formule plus transcendentale « la connaissance de Dieu » (IV, 1; VI, 6), pour indiquer le fondement de la vraie religion. Les *Baals* sont mis sur la même ligne que les *idoles* taillées

ou fondues, et Jahvé se met en opposition avec les premiers au même titre qu'avec les autres (xi, 2). Or les idoles ne sont que l'œuvre de la main des hommes et n'ont rien de commun avec la divinité (viii, 6; xiii, 2; xiv, 6). Osée, comme les autres prophètes, affecte de faire abstraction du caractère représentatif des idoles introduites par abus dans le culte du Dieu de la nation. Il *suppose* que comme images de Jahvé elles sont non avenues, et y voit simplement des objets de culte distincts de Jahvé lui-même; c'est pourquoi il affirme avec mépris leur néant. Aussi toute idolâtrie est considérée comme une défection à l'égard de Jahvé (ll. cc.), exactement comme le culte des Baals ou des dieux étrangers (ii, 4 ss., 10; iii, 1; ix, 10 etc.). L'incompatibilité, du reste, entre le culte de Jahvé et celui des Baals est telle que le nom même de Baal doit disparaître de la bouche du peuple, d'après ii, 19-18.

La relation de Jahvé avec Israël est basée sur une alliance (ברית) dont la charte est la *Tora;* les Israélites infidèles à Jahvé transgressent l'alliance et violent la Tora (viii, 1; vi, 7). Cette alliance est présentée sous la figure du mariage entre Jahvé et la nation (i-iii); le culte rendu par la nation aux Baals et aux idoles est stigmatisé en conséquence comme adultère et fornication (*ibid.;* iv, 12; v, 7; vi, 10; ix, 1 etc.). Les membres de la nation infidèle sont des enfants bâtards (ii, 4 ss.; v, 7). L'alliance date de la sortie d'Égypte (ii, 17; ix, 10; xi, 1; xii, 10; xiii, 4). Les clauses de l'alliance sont tout d'abord qu'Israël n'aurait point d'autre Dieu que Jahvé (xiii, 4 et *passim*); ensuite les exigences divines touchant la pratique de la justice, de la piété, de la charité, de la sincérité (iv, 1 ss.; vi, 4; vii, 1 s.; x, 9 ss., 12 etc.). En retour Jahvé s'engageait à protéger le peuple et à le combler de ses bénédictions (ii, 8 ss.; vii, 13,15; xi, 1; xiii, 4-6...). Israël a été dès le début infidèle à son Dieu (ix, 10; xi, 2; xiii, 6) et il n'a cessé de provoquer la colère divine par ses apostasies (*passim*), transgressant ainsi l'alliance (vi, 7; viii, 1). Malgré tout, Jahvé, dans son amour pour son peuple, usa de longanimité (xi, 2 ss.); mais Israël, que les épreuves ou les menaces n'ont pu corriger (vi, 5; vii, 10); que les bienfaits n'ont pu toucher (vii, 13 ss.), n'échappera pas aux rigueurs de la justice de Jahvé (ix, 11-16; x, 6 ss.; xi, 5-7; xii, 10 ss., 15 etc.). Sa prospérité matérielle ne doit pas lui faire illusion (xii, 9). C'est à tort aussi qu'il espérerait fléchir son Dieu uniquement par des sacrifices (v, 6; viii, 13); non pas qu'Osée tienne en peu d'estime le culte extérieur (ix, 4; xiv, 3); mais Jahvé veut une conversion sincère (vi, 4 ss.; xiv, 2 ss.), et il préfère la piété et la connaissance de Dieu aux holocaustes (vi, 6). Le roi non plus ne peut rien pour suppléer au défaut de la crainte de Jahvé (x, 3; xiii, 9 ss.); et contre la justice divine le secours des puissances étrangères ne serait d'aucune utilité (v, 13; vii, 11 s.). Cependant la justice divine, si terrible qu'elle puisse être, n'ira point jusqu'à exterminer Israël (xi, 8 ss.); car ce qui distingue Jahvé de l'homme, c'est avant tout sa miséricorde et sa sainteté (xi, 9). Aussi le prophète laisse-t-il

entendre à plus d'une reprise des promesses de restauration après le châtiment et c'est sur la perspective du pardon final obtenu par le repentir que le livre se termine (II, 16 ss. — III; VI, 11 — VII, 1a; XI, 8-11; XIV, 2 ss.).

Le pays occupé par Israël est la terre de Jahvé (IX, 3); elle est appelée sa maison (*ibid.* 8, 15). Il est supposé que les sacrifices ne peuvent s'offrir à Jahvé que dans sa terre (*ibid.* 3 ss.). En ceci Osée ne se tient pas seulement au point de vue des idées du peuple; car il formule sa pensée par un appel implicite à la Loi : « leur pain... n'entrera pas dans *la maison de Jahvé* » (V. 4). Osée semble condamner le culte tel qu'il se pratique dans sa patrie, du chef même de la multiplicité des autels publics (VIII, 11; X, 1).

L'alliance qui a fait d'Israël le peuple de Jahvé, a mis par le fait même Israël absolument à part des autres nations (IX, 1); Israël se dégrade en se mêlant aux nations (VII, 8). En politique Osée condamne toute recherche d'alliance ou d'amitié avec les grands États païens (V, 13 ss.; VII, 11 ss.; VIII, 9; XII, 2; XIV, 4). Il ne faut point d'ailleurs qu'Israël attende son salut de la force militaire (II, 20; X, 13; XIV, 4). C'est Jahvé qui frappe et qui sauve (VI, 1 s.; XIV, 9).

Quant à la constitution intérieure du royaume, Osée est opposé à la dynastie de Jéhu dont il annonce la chute prochaine dans la première partie de son livre (I, 4). Les massacres par lesquels Jéhu exécuta sa mission de justicier contre la maison coupable d'Achab, lui sont imputés à crime à lui et à ses descendants (*ibid.*). Aussi bien qu'Israël en général, la maison royale a mérité les châtiments divins par son attitude en matière religieuse (V, 1). Au reste, après la chute de la dynastie de Jéhu, le roi n'est pas mieux traité par Osée (X, 3; XIII, 10). Aux yeux du prophète la royauté de Samarie porte en elle le vice radical de ses origines schismatiques (VIII, 4). Le « roi » est énuméré parmi les causes de défection à l'abri desquelles le peuple, dans l'exil, devra attendre sa purification complète avant de rentrer en grâce auprès de son Dieu (III, 4). Osée conçoit la restauration d'Israël par le retour à la maison de David (III, 5). Sans doute sous le nom de David le prophète vise-t-il ici le roi idéal de l'avenir qui doit sortir de la race davidique (*Jér.* XXX, 9; *Ézéch.* XXXIV, 23; XXXVII, 24). En plusieurs passages Osée associe Juda à Israël dans la prédiction du châtiment (V, 5,10 ss.; XII, 1; dans X, 11 et XII, 3 la mention du nom de *Juda* ne s'accorde pas avec le contexte). D'autre part il arrive au prophète de témoigner à Juda une faveur relative (IV, 15 ss.; VI, 11) qui répond à l'attitude prise par lui à l'égard de la royauté de Samarie.

C. — L'obscurité du livre d'Osée est connue de tous ceux qui se sont appliqués à le lire. Les anciennes versions en témoignent par la résignation avec laquelle elles prêtent bien souvent au prophète les énonciations les plus étranges ou les plus difficiles à saisir. On est souvent réduit à émettre de simples conjectures sur la pensée de l'auteur. Son style, à la fois concis et

décousu, est pour une bonne part dans la difficulté que l'on éprouve à le bien comprendre ou suivre toujours. Mais s'il y a là un défaut ou un inconvénient, au moins pour nous, il faut ajouter aussitôt que la tournure propre du style d'Osée tient à la profondeur de son sentiment. Les sentences ou les effusions qui se suivent, pressées, sont si pleines de vraie passion, qu'elles semblent par endroits offrir coup sur coup l'expression totale de la plus intense émotion. Ici il ne faut pas s'attendre à un développement régulier des idées, à une fidélité soutenue aux images ou figures, à un enchaînement logique des diverses parties du discours. C'est dans la source vivante d'où elles jaillissent que les paroles d'Osée trouvent le lien qui les rattache entre elles.

Le lecteur remarquera l'abondance des images dans le style de notre prophète, et la prédilection avec laquelle il les emprunte à la nature. L'aurore, la rosée et la pluie, les arbres et les moissons, les animaux domestiques et sauvages lui fournissent des termes de comparaison tour à tour pittoresques ou saisissants.

Ce qui domine dans le sentiment d'Osée, c'est l'amour qu'il porte à son pays, à sa nation. C'est cet amour qui tantôt donne la note pleine d'amertume aux reproches et aux menaces dont le prophète accable le peuple qu'il voit aveuglément courir à sa ruine, tantôt lui inspire les accents les plus tendres pour peindre la conduite de Jahvé à l'égard d'Israël, son épouse infidèle, son enfant ingrat; pour rappeler Israël au devoir, pour lui promettre le pardon divin.

Le parallélisme, qui est la forme littéraire commune aux productions de la poésie hébraïque, n'est pas absent des compositions d'Osée; il offre en bien des cas une aide précieuse pour déterminer le partage du discours et, en conséquence, le sens précis de tel de ses éléments. Les essais tentés jusqu'ici pour retrouver ou rétablir dans les discours d'Osée une disposition strophique régulière, ne paraissent pas, d'une manière générale, avoir été couronnés de succès; ils s'appuient trop souvent sur des mutilations et des bouleversements des textes, qui sont de nature à commander la réserve.

La paronomasie est assez fréquente chez Osée. Citons comme exemples : II, 25 : וזרעתי rapproché de יזרעאל; VIII, 9 : אפרים-פרא; XII, 12 : גלגל-גַלִּים; XIII, 15 : יפריא (— אפרים), etc.

Plusieurs passages d'Osée rappellent des traditions ou des récits qui nous sont conservés dans l'Hexateuque. On a déjà signalé les fréquentes allusions au souvenir de la sortie d'Égypte et du séjour au désert, époque marquée par l'alliance entre Jahvé et Israël. Il a été dit également que IX, 4 paraît renfermer une référence à la Loi (*Ex.* XXIII, 19?). I, 9 (comp. XII, 10; XIII, 4) renferme à notre avis une allusion à la révélation ou explication du nom divin *Jahvé* telle qu'elle est proposée *Ex.* III, 14. L'exemple du sort infligé aux villes d'Adma et de Seboïm (XI, 8) rappelle le récit de *Gen.* XIX,

24 ss., coll. xiv, 2; *Deut.* xxix, 22. Notons encore la mention de l'apostasie de Baal-Peor ix, 10 (comp. *Nombr.* xxv); celle de la révolte de Dathan, si notre restitution du texte est fondée, xiii, 1 (comp. *Nombr.* xvi; *Deut.* xi, 6). Osée sait que les Israélites, lors de la conquête, pénétrèrent dans le pays de Canaan par la vallée d'Achor (ii, 17; comp. *Jos.* vii, 24-26). — Le récit de *Juges* xix ss., relatif au crime des habitants de Gibéa et à la guerre entre les tribus qui en fut la suite, est visé ix, 9 et x, 9 ss. L'apostrophe xiii, 10 s'inspire d'une réminiscence de I *Sam.* viii. — D'autre part les passages xii, 4-7, 13-14, qui se rapportent à l'histoire du patriarche Jacob, nous paraissent empruntés à la poésie populaire. — L'influence du livre d'*Amos* se montre viii, 14; mais il est plus que douteux que ce verset soit de la main même de notre prophète. Le « jour de Jahvé » d'*Amos* v, 18-20, aurait un écho *Os.* viii, 6 si notre lecture du texte est exacte.

Le fait qu'Osée appartenait au royaume du Nord donne un intérêt particulier aux caractères propres de son vocabulaire. On peut relever dans son livre assez de mots ou d'expressions qui ne se rencontrent que très rarement ou point ailleurs dans la Bible. Parfois ces particularités reçoivent de l'éclaircissement par la comparaison avec l'arabe, comme par exemple דרג (?) ii, 8; ילבט iv, 14; סר(סבאם) (?) iv, 18; חלץ (intrans.) v, 6; לצצים vii, 5 etc.; ou avec l'araméen, comme ענה ii, 17 (au sens : *sollicitus fuit?*); יגהה v, 13; תרגל xi, 3; תלאובת (comp. [illegible] *inflammavit*) xiii, 5 etc. Quant à la syntaxe, nous croyons avoir remarqué l'usage assez fréquent d'une construction consistant à signifier la subordination des propositions par leur juxtaposition immédiate ou encore par le rapport entre les temps des verbes (comp. iv, 13^{d} — 14^{a}, 19; ix, 6, 10; x, 11). C'est le même hébraïsme qu'offre par exemple la phrase : *il se dresse et secoue la terre; il regarde et agite les nations* (*Hab.* iii, 6). Plus d'une autre tournure spécialement affectionnée par Osée pourrait être signalée ici. Contentons-nous de relever deux ou trois cas dans lesquels le nom construit est séparé de son régime : vi, 9; viii, 13; xiv, 3; d'autres où l'on trouve un seul suffixe affectant deux verbes : vi, 5; xiv, 9.

Certains indices semblent plaider pour la forme spéciale de l'orthographe primitive d'Osée, consistant dans l'omission fréquente des lettres faibles, non seulement dans le corps, mais même à la fin des mots. Comp., pour ne citer que quelques exemples caractéristiques de diverses catégories de cas, יָמִים (=יומים) vi, 2 à rapprocher des observations faites sur l'état du texte iv, 5 (*fin*) et viii, 6^{c}; יכרת = יִכָּרֵתוּ viii, 4 (*fin*); שכן = שָׁכְנוּ x, 5; כנען = כְּנַעֲנִי xii, 8. Le ה final orthographique qui s'emploie déjà régulièrement dans l'inscription de Siloam, n'était peut-être pas d'un usage aussi constant chez Osée, ce qui rapprocherait son orthographe de celle que l'on observe plus tard dans les inscriptions phéniciennes; comp. par exemple יך vi, 1; ואהי, xiii, 7; ויהי, xiv, 7; ויך (?) xiv, 6 etc. Quelquefois cette considération pourrait mettre sur la voie pour la restitution du texte primitif, comme

nous le proposerons pour VIII, 6e : כי שבבים יהיה = כי ישב בים יהוה ; XI, 9 : ולא
ולא אב אבעיר = אבוא בעיר.

Pour le pronom personnel de la première personne, les formes אנכי et אני se présentent sensiblement un même nombre de fois.

§ III

Le livre d'Osée.

L'obscurité du livre d'Osée dont il a été question tout à l'heure, est en bien des endroits augmentée par l'état corrompu du texte. L'erreur du copiste, — confusion ou interversion de lettres, séparation défectueuse des mots, addition ou omission de lettres ou de mots, — est parfois facile à reconnaître et à corriger. Il arrive souvent aussi que le problème est des plus embarrassants. Les ressources dont on dispose pour la solution, telle notamment la comparaison avec la version des LXX, apportent en certains cas une précieuse lumière; parfois aussi elles ne font qu'augmenter la perplexité. Une observation générale, qui trouve naturellement son application ailleurs que chez Osée, et sur laquelle on ne saurait trop insister, c'est que les écarts des LXX n'accusent pas toujours une diversité réelle de leur texte; il faut se garder de conclure trop promptement même à une simple différence de lecture. Il importera naturellement aussi de distinguer la lecture représentée par les lettres faibles quiescentes, ou celle des masorètes, du texte auquel elles ont été appliquées.

Le lecteur a déjà pu se rendre compte que certaines vues qui ont été récemment exprimées sur l'authenticité de telle ou telle partie du livre, ne seront pas suivies dans le présent commentaire. Il paraît loin d'être établi que le ch. XIV ne soit pas de la main d'Osée. Il n'y a aucun inconvénient à maintenir le ch. III, et même en particulier le v. 5 de ce chapitre. Les critères auxquels quelques-uns prétendent reconnaître les textes de composition secondaire, par exemple la mention du nom de Juda, la forme du discours où Jahvé est censé parler de lui-même à la troisième personne; le point de vue favorable à Israël ou le présage d'un avenir heureux dont s'inspire tel passage; l'incohérence des figures et beaucoup moins encore l'impossibilité relative de fixer sûrement le sens ou la portée de telle parole, ne sont pas justifiables dans leur généralité. L'exigence de la strophique ne doit être mise en cause qu'avec circonspection. Il est probable qu'il y aurait beaucoup plus à ajouter qu'à retrancher à notre livre d'Osée, pour arriver à une reconstruction se rapprochant de son état primitif. Beaucoup de passages ont l'air de n'être que des fragments.

Il a été dit déjà que VIII, 14 est d'origine tout au moins douteuse. Les passages I, 7 et II 1-3 (Vulg. I, 10-11; II, 1) dérangent d'une manière très sensible le discours où ils figurent. Ils sont par là même suspects. On

peut se demander toutefois s'il n'y aurait pas simplement eu transposition? En lisant les paroles en question à la suite du ch. II, on comprendra mieux leur rapport avec le contexte. Il est vrai que d'autre part on allonge d'une manière peut-être démesurée les promesses dithyrambiques de II, vv. 20 ss. Nous n'avons pourtant pas osé les supprimer dans leur ensemble, bien que I, 7 et surtout II, 3 (II, 1) nous aient paru tout spécialement sujets à caution. — Le lecteur trouvera marquées çà et là dans la version quelques gloses ou additions de peu d'importance.

Le contenu du livre a été suffisamment exposé par l'analyse qui en a été faite plus haut (§ II, A,B). Les chapitres I-III se distinguent nettement du reste du livre. Il serait inutile de vouloir établir dans les chap. IV-XIV des divisions basées sur quelque différence entre les sujets traités, ou sur quelque diversité des points de vue, des idées, des procédés littéraires. La première partie du livre se termine, au ch. II, 20 ss. — III, par la promesse de la réconciliation après l'épreuve. Le dernier ch. du livre ouvre pareillement la perspective sur un avenir de salut. Nous retrouvons encore, dans le corps des ch. IV-XIV, en un ou deux endroits, des prédictions analogues de future restauration, savoir XI, 8-11, et aussi, croyons-nous, VI, 11+VII, 1ª. Par analogie avec la place qu'occupent, dans les sections auxquelles ils appartiennent, les chap. III et XIV, on pourra considérer aussi comme des conclusions ou épilogues de sections distinctes les deux passages cités. On aurait ainsi à diviser le livre en quatre parties : I-III; IV-VII, 1ª; VII, 1ᵇ-XI; XII-XIV.

La première partie I-III date d'avant le renversement de la dynastie de Jéhu (I, 1,4). On ne saurait affirmer que les ch. IV-VI soient postérieurs au règne de Zacharie; l'apostrophe à « la maison du roi » V, 1, semble plaider plutôt pour la supposition que la dynastie de Jéhu occupe toujours le trône. Comme le commencement du chap. VII (vv. 3 ss.) paraît renfermer une allusion au meurtre de Zacharie, il faudra en conclure que les chap. VII-XI, XII-XIV appartiennent au règne de Menahem. Il a été dit plus haut qu'il n'y a pas lieu de prolonger le ministère d'Osée au delà de cette limite.

*
* *

Supplément à la littérature générale.

Cheyne, Hosea with notes and introduction, Cambridge 1899.

Condamin, Interpolations ou transpositions accidentelles? (dans la *RB.*, Juillet 1902, pp. 386 ss. : sur *Osée* II, 1-3 et 8-9).

Guthe, Der Prophet Hosea (dans : *Die heilige Schrift des A. T....* übersetzt und herausgegeben von E. Kautzsch, — Siebente Lieferung, Freib. i. B. 1892).

Halévy, Le livre d'Osée (dans la *Revue Sémitique,* X, 1902, pp. 1-12, 97-133, 193-212, 289-304).

Harper, A critical and exegetical commentary on Amos and Hosea, Edinburgh, Clark, 1905.

Houtsma, Bijdrage tot de critiek en verklaring van Hozea (*Theol. Tijdschr.,* IX, 1875, p. 55 ss.).

P. Müller, Textkritische Studien zum B. Hosea (*St. u. Kr.,* 1904, 1 Heft).

Nowack, Der Prophet Hosea, Berlin 1880.

Oettli, Amos und Hosea, zwei Zeugen gegen die Anwendung der Evolutionstheorie auf die Religion Israels (*Beitraege zur Förderung christlicher Theologie,* 5 Jahrg., Heft 4, 1901).

Oort, Hozea (*Theol. Tijdschr.,* XXIV, 1890, pp. 345-364, 480-505).

Schmoller, Die Propheten Hosea, Joel und Amos; Bielefeld u. Leipzig 1872.

Scholz, Commentar zum Buche des Propheten Hoseas; Würzburg 1882.

Valeton, Amos en Hosea; een hoofdstuk uit de geschiedenis van Israëls Godsdienst; Nijmegen 1894.

Wünsche, Der Proph. Hosea übersetzt u. erklärt, Leipzig 1868.



TRADUCTION ET COMMENTAIRE

I

Chapitres I-III

I. 1 Parole de Jahvé, qui arriva à Hoschéa, fils de Be'éri, aux jours de Ouzzia, Jotham, (*Achaz, Jehizqia,*) rois de Juda; et aux jours de Jéroboam, fils de Joas, roi d'Israël. 2 (*Le commencement des paroles de Jahvé est en Hoschéa*).

I. 1 Les noms d'*Achaz* et d'*Ezéchias* ajoutés après coup? — v. 2ª note marginale.

Chap. I-III : La nation d'Israël est rejetée par Jahvé, à cause de ses infidélités; elle est représentée sous l'image d'une épouse adultère: les enfants qu'elle a engendrés ne sont pas reconnus par Jahvé comme les siens. Un jour elle rentrera en grâce, mais ce sera après avoir expié ses forfaits. Le discours date des dernières années de Jéroboam II; comp. i, 4.

I, *v. 1.* Le titre doit avoir été tout au moins augmenté après coup, en ce qui regarde la série des rois de Juda. Il ne paraît point que le livre d'Osée renferme des discours se rapportant à une époque postérieure au règne de Menahem à Samarie (745-735 environ); comp. l'*Introduction*, § I. Les noms d'Achaz et surtout d'Ezéchias sont déjà de ce chef déplacés. On ne voit pas d'ailleurs pourquoi, dans le titre du livre, le ministère d'Osée se trouverait prolongé, au point de vue historique, jusqu'au règne d'Ezéchias en Juda, alors que du côté des rois d'Israël il est restreint au règne de Jéroboam II (787-746?), qui mourut plusieurs années avant l'avènement d'Achaz à Jérusalem. Il est possible que la mention des rois de Juda aura été ajoutée au titre, ou que la série de ces rois aura été allongée, par le fait des scribes, en vue d'une harmonisation avec le titre du livre d'*Isaïe.* Marti émet l'avis que l'inscription primitive aura porté simplement דִּבְרֵי הוֹשֵׁעַ... (comme *Amos* i, 1), la formule étant à comprendre : *Histoire* d'Osée... Mais la raison que l'on allègue, à savoir que le récit du ch. i n'était pas à introduire comme *discours* divin, est peu solide. Il apparaît par la suite que le récit fait bien partie du discours que le prophète tient au nom de Jahvé; la parole de Jahvé se poursuit, sans solution de continuité, de i 9ª à 9ᵇ + ii, 4 ss. (les vv. 1-3 de ch. ii, où c'est d'ailleurs aussi Jahvé qui parle, seront à exclure de ce contexte). Mais il n'est pas nécessaire de supposer que ce discours écrit, ait été *prononcé* sous la même forme.

V. 2ª. Les mots תְּחִלַּת־דִּבֶּר... *principium loquendi Domino in Osee* sont compris par un grand nombre de commentateurs comme une proposition circonstancielle subordonnée à la phrase qui suit : « *Au commencement des paroles de Jahvé à Osée, Dieu dit à Osée* » (Ewald, Knabenbauer, Schmoller, Wellhausen, Nowack, Harper, etc.).

Mais, sans parler de la construction syntaxique qui serait assez dure, quoique admissible à la rigueur, il y aurait dans les termes employés une tautologie très pénible. Marti croit que nous sommes en présence d'un sous-titre, suppléé après coup, en vue de présenter les vv. I, 2b-9 comme le début de la révélation faite à Osée, en regard de III, 1-5 exposant une révélation ultérieure. En réalité le ch. III, 1-5, non seulement ne peut être considéré comme étant de composition secondaire, ainsi que le croit Marti, mais, n'étant autre chose qu'une représentation sensible des promesses énoncées II, 20 ss., il ne sera venu à l'esprit de personne d'y voir une révélation distincte à mettre en parallèle avec celle de I, 2b-9. De plus, cette idée aurait été exprimée en tête du ch. III, lui-même et non en tête du morceau I, 2b-9; la particule עוד au, ch. III, v. 1, ne répond pas à I, 2a, mais vise la teneur de I, 2b ss. Il faut prendre, croyons-nous, l'incise en question comme une phrase absolue : *Le commencement des paroles de Jahvé se fit à* (ou *par*) *Osée,* ou plutôt : *... est en Osée.* Saint Jérôme expose cette interprétation comme la sienne. Elle avait cours aussi parmi les anciens docteurs juifs, comme on le voit dans le commentaire du Jalqout Schiméoni (A. Wünsche, dans *Viertel-jahrschr. f. Bibelkunde...*, I Jahrg., 1 Heft, 1903, p. 66 s.). Saint Jérôme et le Jalqout Schiméoni l. c. croient devoir comprendre la notice en ce sens qu'Osée y serait présenté comme historiquement antérieur à Isaïe, Amos, Michée (ce qui serait erroné en ce qui concerne Amos). Il faudra dans tous les cas y voir une sorte d'annexe ajoutée au titre, ou plutôt une note marginale; mais qui pourrait n'avoir eu d'autre objet que de constater la place faite en première ligne à Osée dans la collection des XII. Cette manière d'envisager v. 2a n'autorise pas à rattacher, avec Hitzig, l'indication chronologique de v. 1b à 2b : « Aux jours de Jéroboam... Jahvé dit à Osée ». — Notons que, d'après la manière de voir qui vient d'être exposée, le terme דבר devra être considéré comme le nom (LXX : ἀρχὴ λόγου κυρίου...), ou comme l'infinitif du verbe (Vulg. : principium *loquendi...*); plutôt que comme le parfait (*Mass.*). La préposition ב (dans בהושע) ne dépend pas directement de דבר, l'expression בהושע faisant office de prédicat.

VV. 2b-9. Osée reçoit l'ordre de s'unir à une femme « de fornication », ou adultère, afin de représenter ainsi les rapports existant actuellement entre Jahvé et son peuple. Pour l'imparf. consécutif ויאמר au début du récit, comp. *Jon.* I, 1. La femme symbolise *le pays* ou *la nation d'Israël prise collectivement* (I, 2c; II, 4,7); les enfants de la femme représentent *les habitants* ou *les membres de la nation pris distributivement* (II, 4, 6, etc.). « La nation » est infidèle à Jahvé; « ses enfants » sont des bâtards qui n'ont pas Jahvé pour père : voilà ce que doit signifier, sous une forme sensible, l'union imposée au prophète. — La question de savoir si le récit du ch. I a le caractère d'une relation historique, opinion défendue par la plupart des exégètes les plus récents; ou celui d'une allégorie, d'une parabole, où le prophète remplirait un rôle purement idéal, sera reprise en considération à la fin des annotations sur le chap. III, auquel elle s'applique également. Nous aurons soin toutefois de marquer et d'apprécier provisoirement, à mesure qu'elles se présentent, certaines données que l'on fait servir à la solution du problème.

V. 2bc. Jahvé ne commande pas à Osée, du moins il n'est pas nécessaire de le supposer, de prendre une femme *déjà connue comme courtisane* (Scholz, Knab., Haghebaert, Schets et d'autres), bien qu'un trait de ce genre aurait pu, dans le symbolisme de la composition, viser l'idolâtrie à laquelle Israël se livra en Égypte, antérieurement à l'alliance du Sinaï (*Ézéch.* XXIII, 3). Il nous paraît *évident* que la femme est appelée une « femme de fornication », à raison des « enfants de fornication » dont la mention est associée à la sienne. Or ces « enfants de fornication » ne sont autres, la chose est claire, que ceux dont il est question dans la suite du récit et dont la naissance fut subséquente à l'union d'Osée. La femme n'est d'ailleurs pas appelée une זונה, une courtisane; mais une אֵשֶׁת זְנוּנִים (le plur. זנונים exprimant la notion de l'abstrait,

Kautzsch, § 124, 1, *d*), c'est-à-dire, comme traduit la Vulg., une *uxor fornicationum*. D'autre part, il n'est pas moins certain que l'ordre donné à Osée n'a pas pour objet une *union de fornication*. Une pareille interprétation serait non seulement contraire au sens de l'expression ... קח אשת *sume uxorem*... et à la mise en scène du ch. III, mais à la signification que l'union d'Osée doit avoir d'après le contexte. L'union d'Osée avec la femme en vue doit symboliser l'union de Jahvé avec la nation d'Israël. De même que Jahvé s'attacha la nation par les liens d'une alliance légitime, comme son épouse; ainsi c'est par le mariage qu'Osée doit s'unir à la « femme de fornication ». Pourquoi les enfants nés après cette union sont-ils appelés « enfants de fornication » et pourquoi valent-ils à leur mère la même épithète infamante? Non pas en ce sens qu'ils seront des enfants *adonnés à la fornication* (Schmoller et d'autres); cette notion ne répondrait point à l'emploi du nom ... יַלְדֵי *enfants* de fornication; et le mot hébreu זנונים ne s'appliquerait guère, vu l'usage, aux *fils* qui vont naître; sans compter que dans la suite c'est *par leur naissance même* que les enfants en vue remplissent leur rôle de présages, comp. d'ailleurs II, 6-7. Ils sont appelés « enfants de fornication » uniquement *parce qu'ils ne seront pas les enfants d'Osée;* ils naîtront de l'adultère de leur mère. Cette explication, encore une fois, est dictée par la signification symbolique du récit. Notons que la phrase de la Vulgate : ... *et* fac tibi *filios fornicationum* ne répond pas à l'original. Remarquons ensuite que la relation de la naissance des enfants (vv. 3, 6, 8) n'est jamais précédée de la mention des rapports d'Osée avec sa femme, comme c'est le cas p. ex. *Is.* VIII, 3 et ailleurs. La nation d'Israël, l'épouse de Jahvé, a été infidèle (v. 2c; II, 4, 7); elle a engendré des enfants adultérins que Jahvé refuse de reconnaître pour siens (I, 9; II, 6) : de même l'épouse d'Osée sera une femme adultère, elle engendrera des enfants adultérins. C'est à ce titre, évidemment, que les enfants en question représentent les membres de la nation infidèle. Lorsque Scholz écrit : « les enfants que le prophète a de sa femme sont légitimes; de même que les enfants d'Israël, après l'alliance du Sinaï, sont malgré tout les enfants du Seigneur, *Ézéch.* XVI, 20. Chez notre prophète également ils sont envisagés ainsi; car les rejetés et les reçus en grâce sont les mêmes »; il se trompe totalement sur la portée du récit. Que dans la suite les enfants d'Israël, d'abord rejetés, finissent par être reçus en grâce comme enfants de Jahvé, cela prouve seulement qu'il ne faut pas prendre l'infidélité d'Israël au sens d'un adultère matériel! mais cela n'empêche que I, 9, Jahvé leur dit en termes formels : *vous n'êtes pas miens!* (comp. II, 6). L'ordre donné par Jahvé v. 2b doit donc s'entendre ainsi : « Prends-toi une femme qui te sera infidèle et qui te donnera des enfants adultérins, tiens en apparence, mais pas en réalité ». La portée symbolique de l'union imposée au prophète est aussitôt expliquée v. 2c : « car le pays se livre à la fornication, se détournant de Jahvé » (litt. : *de post Jahve*). Le pays, ou la nation prise collectivement, est l'épouse de Jahvé. La nation se livre à la fornication, notamment en pratiquant un culte illégitime. L'idolâtrie, soit qu'elle s'adresse aux faux dieux étrangers (II, 7 etc.), soit qu'elle ait pour objet des images de Jahvé lui-même (VIII, 5 etc.), est une infidélité à l'alliance avec le Dieu qui s'est choisi Israël comme son peuple (II, 17 s.; XI, 1 ss.). Au reste les transgressions de la loi morale en général sont aussi comprises par Osée sous cette note de fornication ou d'adultère, comme violations du droit de Jahvé sur Israël (IV, 1 ss., 11 ss., etc.). — Les partisans de *l'interprétation historique* devront rendre compte des termes dans lesquels est conçu l'ordre divin, en supposant qu'Osée a cru pouvoir traduire ainsi, après coup, à la suite p. ex. de la naissance du premier enfant, la disposition divine à laquelle il rapportait les malheurs de sa vie domestique. Car comment le prophète aurait-il fait pour choisir une femme qui lui deviendrait infidèle, sans sa propre faute à lui? Ne serait-ce pas d'ailleurs une inconcevable conduite, que le prophète se fût inspiré dans son choix (et cela en vertu d'un ordre de Jahvé!) de la prévision même que son épouse lui serait infidèle!

Or Jahvé dit à Hoschéa : Va, prends-toi une femme de fornication et des
enfants de fornication; car le pays se livre à la fornication loin de Jahvé.
3 Et il alla et prit la Gomer-bath-Diblaïm. Et elle conçut et lui enfanta

V. 3. La mention de l'exécution de l'ordre divin ne justifie certainement pas, par elle-même, l'interprétation historique. La littérature prophétique nous offre plus d'un récit, dont le caractère purement parabolique ou allégorique saute aux yeux, et où cependant le prophète se présente comme acteur exécutant les instructions de Jahvé; lire, p. ex., *Jér.* XIII, 1 ss.; XXV, 15 ss.; *Ézéch.* IV; *Zach.* XI, 4 ss. Osée dit qu'il prit pour femme « *Gomer fille de Diblaïm* ». Ces noms, qu'aucune explication n'accompagne, et qui ne seraient pas susceptibles, dit-on, d'une signification allégorique quelconque, constituent un des principaux arguments à l'appui de l'interprétation historique. Cependant, même dans l'hypothèse allégoriste, on comprendrait très bien que le prophète se fût abstenu d'exposer la signification attachée aux noms de *Gomer* et de *Diblaïm*. La différence des conditions, à cet égard, entre le nom de la femme et ceux des enfants, est manifeste; le récit amènera naturellement l'interprétation des noms des enfants à l'occasion de l'imposition de ces noms; tandis que le nom de la femme devait de toute nécessité être introduit comme une donnée déjà posée. Pour la même raison, nous croyons que dans tous les cas le récit nous oblige à prendre *Gomer* pour un nom qui était réellement en usage (comp. *Gemarja*, *Jér.* XXIX, 3; XXXVI, 10). Mais, dans l'hypothèse allégoriste, il faudrait dire que *le choix* du nom fut déterminé par une signification que l'on pouvait y mettre et qui se serait trouvée dans une idée applicable à la nation criminelle. Peut-être l'indication complémentaire : « *fille de* diblaïm » était-elle destinée à mettre en relief l'allusion renfermée dans le nom de Gomer. Que nous ne soyons pas en état de reconnaître sûrement cette allusion, vu notre ignorance des significations dont le nom *Gomer* était susceptible et de la signification précise du nom *diblaïm* (ou *debēlîm?*), cela ne prouve pas que l'allusion fût absente; les Israélites du milieu du VIIIe siècle avant notre ère ont pu éventuellement y voir plus clair que nous. D'après saint Jérôme : *Gomer* interpretatur τετελεσμένη, id est, *consummata* atque *perfecta*... *Debelaim* παλατας (παλαθας) sonat, quarum in Palaestina permagna copia est... Est autem massa pinguium caricarum, quas in morem laterum figurantes... calcant atque compingunt. Igitur et Israel consummata in fornicatione atque perfecta filia voluptatis, quae fruentibus suavis videtur et dulcis... Ainsi pour saint Jérôme דְּבֵלִים signifie *gâteaux de figues;* l'expression « *fille de gâteaux de figues* » signifierait au figuré le charme ou l'agrément que procure à ses amants celle qui a pour nom : *Comble* (de perversité). On pourrait aussi, en supposant la même interprétation du nom דבלים, y trouver signifiée l'idée du *bien-être* qui a été cause de la corruption d'Israël (Schegg citant Hofmann). D'autres (Riedel ap. Marti) croient qu'il s'agit des gâteaux de figues servant d'offrandes dans certains cultes idolâtriques : *Gomer, adonnée aux gâteaux de figues* (בַּת *filia* exprimant comme en d'autres cas la notion du rapport entre le sujet et l'idée y afférente) représenterait l'adultère Israël « qui se tourne vers d'autres dieux *et aime les gâteaux de raisins* » (III, 1). De cette façon le trait à signifier dans l'antitype se trouverait, non sans inconvénient, attribué au type lui-même. Inutile de mentionner d'autres conjectures. Si l'on préférait voir dans le nom de *Gomer* une allusion, non au *comble* de la perversité d'Israël, mais à la *consommation* (= la ruine) prochaine qui va en être le châtiment, la clef du jeu de mots pourrait se trouver dans בַּת־דִּבְלַיִם compris au sens de : (Gomer = *consommation*) *fille de fléaux accouplés* (comp. ar. دَبْل *malheur, fléau*). Tout cela est évidemment très incertain. Il n'est pas impossible que la signification allégorique des noms fût à comprendre, par le public auquel Osée s'adressait, moyennant une allusion à quelque fait particulier, ou à quelque

un fils. 4 Et Jahvé lui dit : Appelle son nom Jizre'el; car dans peu de temps je vengerai les massacres de Jizre'el sur la maison de Jéhu et je mettrai

dicton populaire, dont la connaissance n'est plus à notre portée. Il reste sûr, en tout cas, que דבלים pour un nom d'homme, serait une forme extraordinaire. — *Et elle conçut...* Le lecteur se rappellera l'observation, que la relation de la conception et de la naissance de l'enfant, ni en cet endroit, ni vv. 6 et 8, n'est précédée de la mention des rapports d'Osée avec sa femme; l'enfant n'est pas censé issu d'Osée lui-même... *Et elle lui engendra un fils.* C'est le premier des « enfants de fornication » annoncés v. 2. Étant né après le mariage le fils est, juridiquement, enfanté à Osée. La formule וַתֵּלֶד־לוֹ n'autorise pas à conclure, avec un grand nombre d'interprètes, que dans l'idée de l'auteur Osée fût réellement le père de l'enfant. C'est ainsi que la nation d'Israël enfante *à Jahvé,* qui est de droit son Dieu, des enfants issus en réalité, d'après la métaphore employée, du commerce avec d'autres dieux. Il est à noter d'ailleurs que לוֹ est absent de quelques manuscrits hébr. et gr. et qu'il ne figure pas aux vv. 6, 8.

V. 4. Osée étant juridiquement le père de l'enfant, c'est lui qui lui donne son nom. Le nom de *Jizre'el,* comme le texte l'explique aussitôt, rappelle les actes sanglants de Jéhu, et par le fait même devient un présage du châtiment. Le peuple est associé aux crimes qui marquèrent les origines de la maison royale régnante et le sera au châtiment. L'enfant nommé *Jizre'el* représente le peuple comme sujet à la vengeance divine. Au v. 4 la menace, à la prendre au pied de la lettre, ne paraît encore dirigée explicitement que contre la dynastie de Jéhu. Les mots מַמְלְכוּת בֵּית יִשְׂרָאֵל à la fin du verset, ne signifient pas, croyons-nous, *le royaume d'Israël;* pour désigner le royaume, l'auteur aurait dit simplement : ממלכות ישׂראל (ou mieux מַמְלֶכֶת) (comme Wellh. en effet supprime dans sa version le mot בית). Dans le même contexte, v. 6, בית ישׂראל est employé pour signifier la nation (ou le royaume) d'Israël; מַמְלְכוּת בֵּית יִשׂ' sera donc ici *la royauté,* c'est-à-dire au concret : *les régnants* de la maison d'Israël, ce qui serait à comprendre des *régnants actuels,* de *la dynastie* qui règne sur Israël. Le dernier membre du verset déterminerait ainsi la portée de l'arrêt énoncé dans le membre précédent : *je vengerai* les massacres de Jizre'el sur la maison de Jéhu et *je mettrai fin à la dynastie royale* de la maison d'Israël; comp. l'annotation sur v. 5. Cependant si l'on préférait traduire : « ... je mettrai fin *au royaume* de la maison d'Israël », on n'aurait pas le droit d'en conclure qu'Osée prédit la chute de la dynastie de Jéhu et la fin du royaume, comme devant s'accomplir strictement en même temps; la première pouvait être envisagée comme un acheminement vers la seconde et les deux comprises ensemble, à ce titre, dans une même menace. La chute de la dynastie de Jéhu, dans les circonstances où se trouvait le royaume, équivalait moralement à la ruine de ce dernier (Marti); comp. v. 5. Il n'y a donc en aucun cas lieu d'être surpris qu'Osée ait maintenu son discours dans sa forme actuelle même après le prétendu démenti que lui aurait donné l'événement. — *Dans peu de temps,* dit notre v., les massacres de Jizre'el seront vengés sur la maison de Jéhu. D'où il suit qu'au moment où Osée composa le discours I-III la maison de Jéhu régnait encore, mais que sa fin était proche. Son dernier représentant sur le trône fut le fils de Jéroboam II, Zacharie, qui ne l'occupa que pendant six mois (746-745?). La donnée du titre, plaçant le ministère d'Osée sous le règne de Jéroboam II, répond bien à l'indication de notre verset. C'est probablement peu de temps avant la mort de Jéroboam, vers 750 à 745, qu'il faut placer la condamnation prononcée par le prophète. — Jizre'el est une ville située à l'entrée de la plaine du même nom, traversée par le Qischon qui se jette dans la mer près du Carmel. C'est là que, au rapport de II *R.* IX-X, commencèrent les massacres par lesquels Jéhu (843-820 environ) signala l'avènement de sa maison au trône. Se rendant à Jizre'el pour y surprendre les deux rois, il tua d'abord de sa main Joram, fils d'Achab, le roi d'Israël, qui était venu à sa rencontre

fin à la dynastie de la maison d'Israël; 5 il se fera en ce jour que je briserai
l'arc d'Israël dans la vallée de Jizre'el. 6 Et elle conçut de nouveau et

avec Achazja de Juda. Ce dernier (petit-fils d'Achab par sa mère Athalie) fut frappé à son tour tandis qu'il fuyait. Jézabel fut mise à mort au moment où Jéhu faisait son entrée à Jizre'el. C'est ici encore que Jéhu se fit envoyer de Samarie le sanglant trophée des soixante-dix têtes des fils d'Achab massacrés à son ordre et qu'il poursuivit le carnage de tout ce qui appartenait à cette famille maudite. Faisant route de Jizre'el à Samarie, il surprit quarante-deux hommes, parents d'Achazja, venus de Jérusalem, et les fit tous égorger. Puis à Samarie même il couronna son œuvre d'extermination par le massacre des prêtres de Baal. Le 2[e] livre des Rois raconte que le prophète chargé d'oindre Jéhu, lui avait imposé la mission de venger sur la maison d'Achab le sang des prophètes et des serviteurs de Jahvé (IX, 7 s.); Jéhu lui-même affecta en effet d'agir comme instrument de la justice divine (IX, 26, 36; X, 10, 16). Tout le ton de cette narration, dérivée d'une source ancienne, reflète l'impression que produisit la conduite de Jéhu dans les cercles des fidèles de Jahvé à l'époque même où ces événements s'accomplirent. Et, se plaçant encore au point de vue des contemporains, témoins du drame, l'auteur des *Rois* fait valoir à son tour le zèle de Jéhu comme le titre auquel ses descendants furent redevables de garder le trône jusqu'à la quatrième génération (X, 30; XV, 12). Cependant notre passage d'Osée montre qu'après un siècle écoulé, les massacres de Jizre'el n'étaient déjà plus considérés comme un mérite pour la maison de Jéhu, mais lui étaient imputés au contraire comme un crime à expier. Jéhu et ses successeurs avaient, par leur obstination dans la taurolâtrie, perdu le bénéfice du service rendu à la cause de Jahvé par l'extirpation de la maison d'Achab. La dynastie (Jéhu — Joachaz — Joas — Jéroboam II...) avait exploité à son profit exclusif l'anathème prononcé contre sa devancière, et apparaissait par là même chargée de la responsabilité de son exécution.

V. 5. La plaine de Jizre'el était un champ de bataille tout indiqué pour l'ennemi qui viendrait accabler Samarie (comp. *Jud.* VI, 33; I *Sam.* XXIX, 1 etc.). A ce titre, et surtout comme allusion aux représailles qui doivent être exercées contre la maison de Jéhu, elle entre ici comme élément dans l'image sous laquelle est représenté le désastre que subira Israël. *Et il se fera en ce jour...* Cette formule annonce une gradation sur ce qui vient d'être dit au v. 4. On pourra y voir une confirmation de la manière dont nous avons compris la ממלכות בית ישראל. C'est en conséquence de la suppression de la ממלכות, que Jahvé infligera à *Israël lui-même* la destruction de sa puissance : (et il se fera...) *que je briserai l'arc* (= la puissance) *d'Israël...* Si au v. 4 avait été annoncée la ruine du *royaume d'Israël*, la parole du v. 5 ne serait qu'une répétition aussi oiseuse que solennelle. La gradation se comprend au contraire très bien, du moment que le discours est censé passer de la sentence portée contre la maison de Jéhu et la *dynastie royale d'Israël* (v. 4), à une prédiction touchant le sort d'Israël lui-même. Le sens sera que, affaibli par la chute de la maison régnante, Israël succombera sur les champs de bataille, auxquels *la plaine de Jizre'el*, pour la double raison indiquée tout à l'heure, sert de type.

V. 6. Le second des « enfants de fornication » est une fille, qui reçoit le nom de לֹא רֻחָמָה (= *non consecuta est misericordiam*), *Point-pitié-d'elle :* car Jahvé n'aura plus pitié de la maison d'Israël. La circonstance que le second enfant est *une fille*, est alléguée comme indice du caractère historique du récit; quelle aurait pu être en effet la portée symbolique d'une variation de ce genre? Les allégoristes répondront que la variation s'explique comme un détail naturel de la mise en scène et qu'il n'est pas nécessaire de trouver une signification symbolique à toutes les particularités du récit. Ou bien ils feront remarquer que le *refus de pitié* prenait un caractère d'autant plus

enfanta une fille. Et il lui dit : Appelle son nom Point-pitié-d'elle; car je n'aurai plus pitié de la maison d'Israël de manière à leur accorder un pardon quelconque. [ ] 8 Et elle sevra Point-pitié-d'elle et conçut et enfanta un fils. 9 Et il dit : Appelle son nom : Pas-mon-peuple; — car vous autres n'êtes pas mon peuple, ni moi pour vous Celui qui suis!

7. Voir plus loin à la suite du chap. II.

---

décidé et plus dur, que la nation qui en était l'objet était représentée par une fille (Schmoller). Ou bien encore qu'Israël est considéré ici dans l'état d'affaiblissement auquel l'ont réduit la chute de la maison royale (v. 4) et la destruction de sa puissance dans la vallée de Jizre'el (v. 5) : postquam contritus est atque confractus arcus Israël... nequaquam jam... masculini sexus filius nascitur : sed filia, id est, femina fragilis sexus et quae victorum pateat coutumeliae... (S. Jérôme). La naissance d'enfants des deux sexes pourrait encore avoir eu pour objet de signifier, à la manière dont la nature même du moyen employé permettait une pareille indication, que la réprobation de Jahvé atteindrait toutes les classes de la société. Cheyne, qui défend pourtant l'interprétation historique, fait sur notre passage la remarque : « *elle enfanta une fille,* la nation étant personnifiée parfois comme un homme, parfois comme une femme ». — כִּי נָשֹׂא אֶשָּׂא לָהֶם ...; la Vulg. traduit à tort comme si le texte portait : נַשֹּׁה אַשֶּׁה : *sed oblivione obliviscar eorum.* Le verbe נָשָׂא, s'emploie comme locution elliptique, au sens de *pardonner* (enlever *la faute,* avec le *dat. commodi* לָהֶם). Ce sens pourra être retenu ici, à condition de prendre la particule כִּי non au sens *adversatif* (sed...), mais *consécutif* (ita ut...) qu'elle a souvent (Gesenius, Schmoller, Guthe, Wellh., Now., Cheyne, Harper...). Marti considère cette explication comme un expédient; on ne comprendrait pas que le prophète eût fait dire à Jahvé : « je n'aurai plus pitié de la maison d'Israël, de sorte que je leur accorderais *le plein pardon* », comme s'il avait été sous-entendu que Jahvé était disposé à pardonner dans une mesure plus restreinte. Il conclut que la particule כִּי est *adversative,* et que l'incise : *mais je leur pardonnerai pleinement,* est une glose ajoutée en guise de correction. Seulement l'infinitif absolu n'a pas nécessairement ici la valeur que lui suppose Marti et que Guthe lui attribue à tort dans sa version. L'idée d'insistance doit être prise avec la nuance réclamée par la tournure de la phrase, comme dans la traduction de Harper : ... that I should at all forgive them. L'inf. abs. sert souvent d'ailleurs à marquer la continuation de l'action, une notion qui serait pareillement applicable dans le cas présent : je n'aurai plus pitié... *de manière à leur pardonner toujours!* (= comme je l'ai fait jusqu'ici).

V. 7. La promesse de miséricorde à l'adresse de Juda semble manifestement déplacée en cet endroit, où elle interrompt le récit de la naissance des « enfants de fornication ». Le lecteur trouvera notre v. 7 joint aux vv. II, 1-3 (Vulg. I, 10-11; II, 1), reportés à la suite du ch. II.

V. 8. Le sevrage de *Point-pitié-d'elle* est mentionné de manière à donner l'impression d'une succession *non interrompue* des enfants maudits qui représentent les Israélites, et dont les noms exposent, dans une suite logique, la formule motivée de la condamnation du peuple apostat : Israël, dans le chef même de ses princes, est coupable et sera puni (*Jizre'el*); il sera puni sans pitié (*Lô-Ruḥhama*), car il n'est point le peuple de Jahvé (*Lô-'Ammî*).

V. 9. Tel est en effet le nom du troisième enfant : *Pas-mon-peuple.* Noter dans ce verset le passage de la deuxième personne du singulier, à la deuxième personne du pluriel, Jahvé apostrophant tout à coup les Israélites : Appelle son nom : *Pas-mon-peuple,* car *vous autres n'êtes pas mon peuple* ... וְאָנֹכִי לֹא אֶהְיֶה לָכֶם

II. [ ] 4 Protestez contre votre mère, protestez! Car elle n'est point mon épouse, et moi je ne suis point son époux. Qu'elle éloigne ses forni-

II, 1-3 *item* (dans la *Vulgate* II, 1-3 = I, 10-11 + II, 1; au ch. II les vv. 4-25 [ab] = vv. 2-23 de la *Vulgate;* v. 25 [cd] = *Vulg.* v. 24).

Vulg. *et ego non ero vester* (? littéralement : *vobis*). Il semble à première vue que le parallélisme entre les deux dernières incises soit défectueux, qu'il manque dans la seconde un prédicat (p. ex. : et moi je ne suis point *votre Dieu*), répondant au prédicat de la précédente (vous autres n'êtes point *mon peuple*). Mais Robertson Smith a émis l'idée très suggestive, rappelée, non partagée en définitive par Cheyne, que le prédicat dans le second membre de la phrase serait représenté par אֶהְיֶה. Le rapprochement avec *Ex.* III, 14 équivaut presque à un commentaire. Le nom du Dieu de l'alliance, *Jahvé,* compris comme troisième personne de l'imparf. de היה, se présente, dans la bouche de Dieu parlant de lui-même, à la première personne : « Je suis *que je suis* (אֶהְיֶה);... ainsi diras-tu aux enfants d'Israël : *Je suis* (אֶהְיֶה) m'a envoyé vers vous... » La notion de l'alliance conclue entre le peuple et son Dieu au moment de la sortie d'Égypte, est familière à Osée (II, 17; IX, 10; XI, 1; XII, 10; XIII, 4), qui connaît aussi la portée du nom de *Jahvé* comme caractérisant *le Dieu de l'alliance* (XII, 10; XIII, 4). Il était naturel qu'en notre passage Jahvé, définissant son attitude envers les Israélites, parle comme Dieu de l'alliance : c'est en conséquence de la violation de l'alliance par la nation adultère, que les Israélites *ne sont pas son peuple;* il rompt donc aussi l'alliance de son côté, il n'est plus pour eux le Dieu de l'alliance, *il n'est plus* אֶהְיֶה *pour eux,* suivant la révélation qu'il avait faite à Moïse. Ainsi le parallélisme entre les deux membres devient parfait au point de vue de l'idée comme à celui de la construction : quia vos non *populus meus* et ego non *sum* vobis. La rigueur excessive et le ton catégorique de la formule de réprobation, tiennent à la nature de la métaphore employée.

II, *vv. 1-3* (Vulg. I, 10-11; II, 1) sont à omettre en cet endroit, où ils ne sont tout au moins pas à leur place; peut-être faisaient-ils suite, à l'origine, au ch. II; le passage se trouve donc traduit et commenté plus loin.

II, *vv. 4 ss.* — D'après Harper, le chap. III, où Osée se mettra de nouveau en scène pour représenter les rapports de Jahvé avec la nation infidèle, méritant sa rentrée en grâce par l'expiation de son infidélité, devrait être rattaché immédiatement au récit de I, 2-9; le discours II, 4 ss., serait indépendant des chap. I et III « qui vont ensemble ». Mais si le ch. III était à lire à la suite de I, 2-9, le prophète n'aurait pu s'abstenir de mentionner le fait du départ ou de la répudiation de Gomer, ou de noter les conditions quelconques dans lesquelles il s'en sépara, avant de raconter les circonstances de son retour sous le toit conjugal, ou de la réclusion préliminaire à sa rentrée en grâce. Il est évident, en un mot, qu'entre I, 2-9 et III, il y aurait une inexplicable lacune. Il semble bien d'ailleurs qu'il y ait une connexion aussi étroite que possible entre le discours II, 4 ss. et le récit qui précède. Dans les reproches qu'il va adresser aux Israélites, et surtout à leur mère la nation d'Israël, Osée ne fera que développer les chefs d'accusation et les menaces qui viennent d'être implicitement annoncés dans la description de la conduite de « Gomer fille de *diblaïm* », la mère des bâtards qui symbolisent les enfants d'Israël. Rappelons aussi la différence des termes dans lesquels l'explication a été proposée pour les noms des deux premiers enfants et pour celui du troisième; aux vv. 4 et 6, dans l'avertissement tiré des noms de *Jizre'el* et de *Point-pitié-d'elle,* il était parlé de la maison d'Israël à la troisième personne. Tandis qu'au v. 9, à propos du nom *Pas-mon-peuple,* le discours s'est tout à coup retourné contre les Israélites à la deuxième personne : « Car *vous autres n'êtes pas* mon peuple... » Ce change-

ment s'explique précisément par la considération que l'apostrophe de I, 9[b] constitue le début du discours qui se poursuit II, 4 ss. En somme la question relève du bon goût plutôt que de la discussion. — Jahvé expose la conduite qu'il va suivre à l'égard de la nation infidèle qui lui a donné les enfants qu'il vient de renier (I, 9). Il menace la mère indigne des pires châtiments; il la dépouillera de tout ce qui a fait sa richesse et sa gloire (4-6); mais finira cependant dans sa tendresse et grâce aux leçons qu'il lui infligera, par la convaincre de son erreur et la ramener à lui (vv. 7 ss.). La nation et le pays ne font qu'un tout moral; c'est ainsi qu'au v. 5 la pensée du prophète passe de l'une à l'autre; comp. I, 2.

V. 4. Généralement on rattache le troisième membre : ... וְתָסֵר זְנוּנֶיהָ à .... רִיבוּ, comme indiquant *le but* à poursuivre par les enfants (= *les Israélites,* apostrophés déjà I, 9 : אַתֶּם *vous autres*), dans leur opposition contre leur mère (= *la nation d'Israël,* au collectif) : « Protestez contre votre mère.... *pour qu'*elle éloigne ses fornications.... » Le membre de phrase intermédiaire qui s'ouvre par la particule causale, est compris par les uns comme une parenthèse destinée à expliquer la portée de l'appellation *votre mère* (je l'appelle « *votre mère* »; *car elle n'est pas mon épouse....*); par les autres comme l'énoncé du motif pour lequel les enfants doivent s'élever contre leur mère afin de l'amener à changer de conduite. Le rapport entre l'énoncé de ce motif et le contexte ne semble pas être compris par tous avec la même nuance; les explications sont parfois assez embrouillées. Marti est d'avis que la seconde partie de la proposition causale (... *et moi je ne suis pas son époux*) est une glose; en effet, dit-il, la proposition causale a pour objet d'exposer la raison pour laquelle la mère mérite les reproches les plus graves, à savoir *parce qu'elle n'est plus l'épouse de Jahvé;* la considération que *Jahvé n'est plus son époux*, loin d'aggraver la faute de la mère, impliquerait plutôt une objection à l'adresse de Jahvé lui-même. D'autre part Nowack[1] (avec quelque hésitation) et Harper considèrent la proposition causale tout entière comme une glose. Ces appréciations ne nous paraissent pas fondées. Attribuer à un glossateur la parole qui se présente précisément comme l'expression amère et énergique du dépit de Jahvé, l'époux outragé, c'est choquant. On aurait tort de vouloir, dans ce discours passionné, trouver un enchaînement strictement logique de *propositions.* On devrait avoir égard avant tout aux *sentiments* qui inspirent les sentences. A notre sens רִיבוּ בְאִמְּכֶם n'est pas à considérer seulement comme une proposition principale, à laquelle... וְתָסֵר serait subordonné. L'excitation des enfants bâtards contre leur mère adultère est, par elle-même et à elle seule, d'une manière absolue, une première explosion du ressentiment de Jahvé contre celle qui l'a trahi... רִיבוּ בְ = *Protestez contre* votre mère... = *accablez-la d'invectives* ou de reproches (comp. *Gen.* XXXI, 36); la raison pour laquelle les enfants doivent s'élever contre leur mère, ou, plus exactement, la raison pour laquelle *Jahvé les convie* à s'élever contre leur mère, c'est qu'*entre lui et elle il n'y a plus rien de commun.* Au v. 9 il avait renié les Israélites représentés par l'enfant de la mère adultère : « Vous n'êtes pas mon peuple, ni moi *Ehyè* pour vous! » Cette fois il applique le même anathème à la nation considérée comme mère : « *Elle n'est pas mon épouse et moi je ne suis point son époux!* » Le discours I, 9[b] s'était adressé directement aux Israélites considérés comme enfants de la mère coupable : dans notre passage II, 4[a], c'est, par continuation, aux Israélites que Jahvé s'adresse, mais c'est la nation - mère qui est visée comme objet de la réprobation divine. L'apostrophe, dans laquelle éclate déjà le ressentiment de Jahvé : *Protestez contre votre mère...,* forme la transition par laquelle devait être amenée la proclamation de la rupture entre Jahvé et l'épouse coupable. La phrase : « car elle n'est point mon épouse... », loin d'être une glose, constitue l'élément principal de la première partie du v. 4. — ... וְתָסֵר זְנוּנֶיהָ *Et qu'elle éloigne ses fornications...* Ces paroles (qui ne forment pas une phrase dépendante de רִיבוּ) servent à introduire une menace qui viendra

cations de sa face et ses adultères d'entre ses seins, 5 de peur que je ne
la dépouille, toute nue; que je ne la mette comme au jour de sa naissance,
ne la rende comme un désert, ne la réduise en une terre aride et ne la tue
par la soif! 6 De ses enfants non plus je n'aurai point pitié; car ce sont
des enfants de fornication.

s'ajouter (v. 5) à la sentence qui précède. Mais si Jahvé ne veut plus rien avoir de commun avec la nation coupable, comment se réserve-t-il à présent de la châtier pour la continuation éventuelle de ses adultères? Osée n'a pas pour objet d'exposer une théorie; c'est la passion qu'il fait parler. Et, vu le caractère violent de la métaphore où il se meut, « l'inconséquence » que l'on pourrait trouver dans les images, est très naturelle au langage irrité qu'il prête à Jahvé. D'autant plus qu'au sens d'Osée, en déclarant qu'entre lui et l'épouse infidèle tout était rompu, Jahvé n'a voulu au fond qu'exprimer en termes énergiques le mépris que méritait de sa part la nation qui l'avait indignement trahi. « Qu'elle éloigne ses fornications *de sa face...* », où se montre son insolence et son obstination dans le mal (*Jér.* III, 3; *Prov.* VII, 13); « et ses adultères *d'entre ses seins* », qui représentent son impudence (Hitz.-Steiner, Cheyne). Il n'est pas nécessaire de comprendre מִפָּנֶיהָ comme se rapportant à la complaisance avec laquelle le visage d'Israël était tourné vers les idoles (Scholz), ni de songer, à propos de מִבֵּין שָׁדֶיהָ, à des objets idolâtriques ou des amulettes portées sur la poitrine (Scholz, Fürst ap. Schmoller, etc.).

V. 5. La femme adultère devait, en punition de son crime, être dépouillée de ses vêtements (*Ézéch.* XVI, 39), puis mise à mort (*Lév.*, XX, 10; *Deut.* XXII, 22) par strangulation d'après l'explication des rabbins; par lapidation d'après le passage cité d'Ézéchiel (v. 40; comp. *S. Jean*, VIII, 5). Le *jour de la naissance* d'Israël est celui de la sortie d'Égypte; à cette époque Israël était sans abri, dans une condition misérable. Plus loin encore, XI, 1 ss., Osée rappelle qu'au moment de la sortie d'Égypte Israël était un *enfant* sans défense; comp. II, 17. Les débuts de la vie nationale sont également rapportés à l'exode, *Os.* IX, 10; XII, 10. Pour le présent passage comp. *Ézéch.* XVI, 5. Le prophète passe insensiblement de la notion du peuple à celle du territoire. L'idée du *dépouillement*, de la *nudité* à infliger, rendait la transition naturelle. Jahvé menace le pays de le rendre pareil à un désert nu et aride. La peine de mort prononcée contre l'adultère (voir plus haut) prend une forme appropriée à l'image du désert aride : Jahvé menace de *tuer* Israël *par la soif*. Peut-être dans cette dernière incise y a-t-il un retour à la notion d'Israël comme peuple; mais comp. *Ézéch.* XIX, 13 : ארץ ציה וצמא.

V. 6. Le pays ou *le territoire* lui-même venant d'être l'objet des menaces divines, c'est par une association d'idées très naturelle que les *habitants* obtiennent de nouveau (comp. I, 9) une mention spéciale en leur qualité d' « enfants adultérins ». Nowack[1] et Harper considèrent le v. 6 tout entier comme une glose. Marti demande à bon droit à quoi donc se rapporteront les suffixes dans v. 7ᵃ? Que les termes de notre v. 6 rappellent I, 2, 6, il ne s'ensuit rien contre l'authenticité de ce verset. Prétendre que celui-ci rompt la connexion étroite entre vv. 5 et 7, c'est une singulière méprise; le v. 6 est plutôt l'indispensable trait d'union entre vv. 5 et 7. Et quant à la prétendue exigence de la disposition strophique, on fera sagement de régler cette exigence selon celle du contexte. Marti lui-même sacrifie le second membre du v. 6, qui ferait double emploi avec v. 7ᵃ. Il n'en est rien. La raison pour laquelle Jahvé n'aura pas pitié des enfants, c'est proprement qu'ils sont, eux, des bâtards, qu'ils ne sont pas ses enfants à lui. Cette constatation est la transition nécessaire à la reprise du blâme à l'adresse de l'épouse. La proclamation renouvelée de l'inconduite de la mère, v. 7ᵃ,

7 Car elle a forniqué, leur mère; celle qui les conçut s'est couverte de honte, disant : Je suivrai mes amants, eux qui me donnent mon pain et mon eau, ma laine et mon lin, mon huile et mes boissons! 8 C'est pour-

n'a pas pour objet de motiver l'attitude de Jahvé envers les enfants; le grief est mis à charge de l'épouse pour son propre compte à elle, comme la suite du v. 7 le montre manifestement. Libre à chacun, sans doute, de trouver qu'il s'y serait pris mieux pour écrire ce passage; mais le texte d'Osée, tel qu'il est, mérite, au point de vue littéraire, un peu plus de respect qu'on ne lui en témoigne. Au ch. I, v. 2, Osée emploie l'expression ילדי זנונים, ici : בני זנונים; au premier endroit les enfants sont encore à naître, ils sont envisagés dans les conditions de l'acte même de leur naissance; ici il s'agit d'enfants déjà nés et qui ont grandi.

V. 7. La considération du pays (v. 5[c]) avait amené celle des habitants, indignes de la pitié de Jahvé parce qu'ils ne sont pas *ses* enfants (v. 6). Ceci ramène le discours à son objet principal, le blâme de la nation considérée comme *épouse adultère :* « car elle a forniqué, leur mère!... » Il est clair que le v. 7 suppose le v. 6, non seulement à raison des suffixes dans אִמָּם, הוֹרָתָם (7[a]) qui se rapportent aux בָּנֶיהָ, בְּנֵי זְנוּנִים, dont la mention précède; mais à cause du lien logique (*car...*) qui rattache l'énoncé du v. 7 à la constatation qui vient d'être faite de l'origine illégitime des enfants. Israël, l'épouse infidèle, s'est couverte de honte en courant après « ses amants » = les Baals (comp. v. 15) ou dieux étrangers, notamment ceux des Cananéens, qu'elle préfère à Jahvé, son époux, et auxquels elle rapporte les bienfaits dont elle jouit : « son pain et son eau » = sa nourriture; « sa laine et son lin » = ses vêtements; « son huile et ses breuvages » (produits de cultures diverses, tels que le vin, les boissons préparées au moyen de dattes, de miel, etc.) = sa joie et ses plaisirs (Harper). Dans les récriminations qui suivent, contre l'engouement d'Israël pour l'idolâtrie, il ne s'agit pas formellement d'un culte de Jahvé infecté de pratiques païennes (Now., Harper, etc.). Il est trop clair que Jahvé se plaint, non pas d'être servi d'une manière abusive, mais d'être oublié, de n'être pas servi, de voir aller à d'autres qu'à lui les hommages de son peuple. Sans doute les reproches sont formulés en termes outrés, mais on ne peut pas pour cela en changer le sens.

VV. 8-9. Tout en stigmatisant l'indignité d'Israël et son ingratitude, Jahvé mêle à ses reproches et à ses menaces, le témoignage de sa sollicitude. Cela n'est pas du désordre, ni du manque de suite dans les idées. C'est l'expression toute vive des colères et des retours de tendresse qui tiennent leur harmonie de l'unité du sentiment qui les inspire, savoir l'amour de Jahvé pour la nation infidèle; amour dont les manifestations sont décrites par Osée en des traits d'un réalisme empoignant, parce qu'il en éprouvait lui-même, dans ses craintes et ses espérances, la double émotion. Ce langage passionné et ces images étaient de nature à impressionner le public du prophète et à le faire rentrer en lui-même. Le ton pathétique, si pur et si profond, qui règne dans nos vv. 8-9, est bien celui d'Osée et aurait dû protéger le passage contre l'attribution qu'en font à une main plus récente Now. et Harper. Condamin (*RB.*, XI, juill. 1902) a le bon goût de ne pas supprimer les vv. 8-9, mais propose de les ramener après v. 15, de sorte que v. 10 se lirait immédiatement après v. 7, et que les vv. 8-9 + 16-17 formeraient une même exposition continue des moyens que Jahvé va mettre en œuvre pour ramener Israël à lui. L'idée peut paraître ingénieuse; nous ne la trouvons pas juste. L'annonce des mesures que Jahvé va prendre pour empêcher l'infidèle de rejoindre ses amants, fait immédiatement écho à la parole : « je suivrai mes amants... » (v. 7). Condamin retombe d'ailleurs dans l'inconvénient qu'il voulait éviter. Le לכן au commencement du v. 16 ne se comprend pas, dit-il, à la suite des menaces du v. 15. Mais le לכן au commencement du v. 8 se comprendra-t-il mieux

quoi voici que je vais cerner 'sa' route de ronces et barrer son 'chemin'
et elle ne trouvera point ses sentiers. 9 Elle poursuivra ses amants et ne
les atteindra point; elle les cherchera et ne les trouvera point. Alors elle
dira : J'irai et retournerai auprès de mon premier époux; car j'étais mieux
autrefois qu'à présent!
10 Elle n'a point reconnu, elle, que c'est moi qui lui ai donné le froment

8. דַּרְכָּהּ; TM : דַּרְכֵּךְ *ta* route. — דרגה; TM : גְּדֵרָהּ ... : *le mur?*

à la suite de ces mêmes « menaces » du v. 15? Le stratagème exposé aux vv. 8-9 n'a pas plus le caractère d'un châtiment vindicatif, que le traitement décrit aux vv. 16 ss. Comp. les annotations sur v. 15 et v. 16.

V. 8. ... לכן = *c'est pourquoi ...;* parce qu'elle se montre si pleine d'ardeur à poursuivre ses amants; parce qu'il est inutile d'espérer qu'elle me revienne spontanément, j'aurai moi-même recours aux mesures extrêmes pour la forcer, par l'abandon où elle se trouvera, à retourner à son époux. TM lit : אֶת־דַּרְכֵּךְ viam *tuam,* ce qui ne s'accorde pas avec l'exigence du contexte; c'est דַּרְכָּהּ (ou דרכיה) qu'il faut lire avec le suffixe de la 3[e] pers., LXX : τὴν ὁδὸν αὐτῆς « je vais cerner *sa* route d'épines ». Le TM poursuit וְגָדַרְתִּי אֶת־גְּדֵרָה, ce qui devrait se traduire : *et j'élèverai le mur* (ou *la barrière*, litt. : *je murerai le mur*). En mettant le *mappiq* dans le ה final de גדרה on obtiendrait : j'élèverai *son* mur. L'une des deux constructions ne donne pas un meilleur résultat que l'autre. Rappelons que la particule את introduit un objet déterminé et qu'on n'est par conséquent pas autorisé à traduire : « j'élèverai *un* mur » ou : « ... *un* mur pour elle ». Les LXX ici encore ont lu pour גדרה un nom signifiant *chemin* : καὶ ἀνοικοδομήσω τὰς ὁδοὺς (αὐτῆς *Al.*). Le verbe גדר s'emploie au sens de « *barrer* » le chemin (*Lam.* III, 9). Nous pensons que le texte primitif aura porté le nom דרגה, changé en גדרה moyennant la transposition d'une lettre sous l'influence de גדרתי. Le sens sera : (je vais cerner sa route de ronces) et *barrer son chemin.* Pour דרג comp. מדרגה et l'ar. دَرَجَ.

V. 9. Alors, égarée à cause des obstacles qui se dressent devant elle, fatiguée de ses vaines tentatives pour sortir du dédale et rejoindre ceux qu'elle aime, elle rentrera en elle-même et regrettera son bonheur passé. C'est à ce repentir que Jahvé se proposait de l'amener par le stratagème que lui a suggéré son amour.

V. 10. Mais la pensée même du pardon à accorder arrête le mouvement de miséricorde que Jahvé éprouvait. L'injure subie revient à la mémoire et l'époux outragé se reprend à considérer ses griefs avec amertume. Les mots והיא לא ידעה ne signifient pas une simple ignorance, mais une affectation d'ignorance : « elle n'a point reconnu », ou « considéré... ». Elle faisait remonter son abondance à la faveur de ses amants (vv. 7, 14), les faux dieux, alors qu'*elle aurait dû les rapporter à Jahvé, qui en était le véritable auteur.* C'est ce qui fait l'objet du reproche ici exprimé. Un grand nombre de commentateurs considèrent ... וכסף הרביתי comme une proposition subordonnée à לא ידעה et plusieurs arrivent à éliminer, à la fin du verset, les mots עשׂו לבעל comme une glose (Wellh., Now., Marti, Harper...) : (Elle n'a point reconnu...) *que je lui ai multiplié* l'argent et l'or... Cette construction n'est pas à recommander. La phrase והיא לא ידעה n'a qu'une proposition subordonnée : ... כִּי אָנֹכִי נָתַתִּי. En effet l'emphase mise sur le pronom personnel אנכי a pour but d'accentuer l'antithèse entre *Jahvé* qui était le véritable auteur des biens énumérés et *les amants* auxquels l'épouse infidèle rapportait injustement les produits de son sol fertile (vv. 7, 11); cette antithèse se

et le vin et l'huile; et l'argent que je lui ai prodigué, ainsi que l'or, ils l'ont consacré au Baal. 11 C'est pourquoi je reprendrai mon froment en son temps, et mon vin à sa saison; et j'enlèverai ma laine et mon lin [*qui servent*] à couvrir sa nudité; 12 puis j'étalerai son abjection aux yeux de

trouve réalisée par la seule proposition subordonnée : « ... que *moi* je lui avais donné *le froment, le vin* et *l'huile* », comme le prouve la comparaison avec vv. 7, 11, 14, où il n'est question d'argent ni d'or. La suite, où עשׂו לבעל est, au point de vue de la syntaxe comme à celui de l'idée exprimée, la proposition principale, et où הרביתי לה est une proposition relative se rapportant à כסף et à זהב, forme une phrase, non pas subordonnée, mais coordonnée à לא ידעה... Cette phrase renchérit sur le reproche formulé : non seulement l'infidèle a oublié son vrai bienfaiteur; mais de plus elle a abusé contre lui des trésors qu'il lui prodiguait. Quant au sens de עָשׂוּ לַבַּעַל, il faut comprendre : *ils ont offert* (l'argent et l'or) *au Baal*, l'ont consacré à son service (comp. II *Chron.* XXIV, 7 et pour l'idée *Ézéch.* XVI, 18, 19); il s'agit de l'emploi de l'argent et de l'or pour le placage des idoles. La même expression עשׂה ל est d'un usage fréquent pour les sacrifices à offrir à la divinité. L'autre interprétation : *ils ont converti* (l'or et l'argent) *en Baal*, ne répond pas à l'emploi du singul. Baal avec l'article (*Mass.*, LXX). Dans le texte d'*Os.* VIII, 4 les conditions diffèrent : le terme de l'action signifiée sont *des statues*, et la prép. ל fait défaut devant עצבים (où sa présence d'ailleurs n'aurait pas modifié le sens). Inutile d'ajouter que le changement de nombre pour le sujet (*elle* n'a point reconnu..., *ils* ont consacré au Baal...), ne doit pas plus nous surprendre chez Osée que chez les écrivains bibliques en général.

V. 11. « *C'est pourquoi je reprendrai...* » Le v. אָשׁוּב sert simplement à exprimer la notion adverbiale. Non pas : je prendrai *de nouveau*, mais je *re*prendrai ce qui était donné (comme *Gen.* XXVI, 18; II *R.* XXI, 3; *Jér.* XVIII, 4, *recreuser* des puits comblés, *rebâtir* des hauts-lieux détruits, *refaire* un vase brisé). Je reprendrai « mon froment *en son temps* et mon vin *à son époque...* »; c'est-à-dire, quand le moment de la moisson et celui de la vendange seront venus, je ne permettrai pas qu'Israël jouisse de ces richesses. « Et j'enlèverai ma laine et mon lin *qui servaient* à couvrir sa nudité »; לְכַסּוֹת... ne dépend évidemment pas de וְהִצַּלְתִּי, mais se rattache étroitement aux noms qui précèdent et marque la destination naturelle des objets que ces noms signifient. Inutile de remarquer qu'il n'est pas question ici de la peine consistant à découvrir la nudité de l'adultère. Il est à noter que pour la nature du châtiment, aussi bien que pour le ton sur lequel il est annoncé, le présent passage diffère notablement du v. 5. Après la plainte du v. 10, Jahvé proclame son dessein de faire sentir à Israël combien sa conduite était insensée; il lui infligera *la privation de tous les biens* dont cette épouse ingrate s'était reconnue redevable à d'autres, afin de la confondre en lui prouvant que c'était lui, Jahvé, qui en était le seul auteur.

V. 12. וְעַתָּה *et maintenant* = après avoir fait ce qui vient d'être exposé; la particule עתה a ici un sens équivalant à celui de *puis, conséquemment;* comp. V, 7; X, 3; *Amos* VI, 7 etc. — אֲגַלֶּה אֶת־נַבְלֻתָהּ : on explique généralement cette sentence comme signifiant : *je découvrirai sa nudité...* (comme plus haut v. 5 et *Ézéch.* XVI, 37). Mais נַבְלוּת (ἅπαξ λεγ.) n'a point, de par son étymologie, cette signification; et le sens en question ne pourrait avoir été visé qu'indirectement par notre phrase. Saint Jérôme donne en effet ce commentaire à la Vulg. (revelabo *stultitiam ejus*) : Liberatis (= ablatis) ergo veste et linteamine(?), ne operirent ultra ignominiam fornicariae, omnis turpitudo Jerusalem, sive stultitia,... revelabitur in conspectu amatorum ejus, *ut quam velatam desiderabant, apertam contemnant.* En réalité cependant la teneur du v. 12 n'est pas favorable à cette interprétation. Il s'agit de *l'état d'abjection, d'épuisement,* auquel Israël

ses amants et nul ne la dégagera de ma main. 13 Je ferai cesser toutes
ses réjouissances; ses solennités, ses néoménies, ses sabbats et toutes ses
fêtes; 14 je dévasterai sa vigne et son figuier, dont elle a dit : C'est là
mon salaire que m'ont donné mes amants; — j'en ferai un hallier, et les
bêtes sauvages en feront leur pâture. 15 Je lui ferai expier les jours des

sera réduit (נָבַל *être épuisé, Ex.* XVIII, 18 etc.) et que Jahvé, pour achever la confusion de l'épouse infidèle, étalera aux yeux de ses amants; en effet le second membre du verset : *et nul ne la sauvera de ma main*, indique clairement que la parole du premier membre se rapportait aux effets des épreuves ou des sévices que Jahvé aura exercés contre la coupable. Celle-ci s'apercevra bien qu'aucun de ses amants ne peut lui venir en aide; que si Jahvé a pu librement tout lui enlever, c'est que de lui aussi elle avait tout reçu. On voit que le v. 12 est en parfaite harmonie avec le contexte. Il n'y a lieu, en aucun cas, d'y voir, avec Harper, une glose encombrante sur la fin du v. précédent.

V. 13. Harper intervertit l'ordre des vv. 13 et 14; la suppression des fêtes, dit-il, marque le comble du mal et fait suite, logiquement et chronologiquement, à la destruction de la vigne et du figuier. Mais à ce compte la suppression de toute joie, au v. 13 même, n'aurait-elle pas dû être mentionnée après celle des fêtes? La menace touchant la suppression de *toute joie* se rattache à ce qui vient d'être dit, au v. 12, de la נַבְלֻת, de l'état misérable auquel Israël sera réduit. Et comme la joie publique trouvait les occasions principales de se manifester, aux jours de fête, Jahvé se voit amené du coup à annoncer l'abolition de ces derniers. Le singulier חַגָּהּ (*sa solennité*), comme pour la *néoménie* et le *sabbat* dont la mention suit, signifie la catégorie des *ḥaggîm*. L'énumération spécifie les solennités annuelles (les חַגִּים), les jours de fête mensuels et hebdomadaires. Les solennités annuelles étaient, comme on sait, celle des *Azymes*, au premier mois de l'année, et, suivant les noms sous lesquels on les désigne d'ordinaire, celles des *Semaines* (sept semaines après la précédente) et des *Tabernacles* au septième mois d'après la Loi. Mais comp. pour le royaume du Nord I *R.* XII, 32. La suppression des חַגִּים fait pareillement l'objet d'une menace divine *Am.* VIII, 10.

V. 14. Les solennités annuelles dont le v. 13 a annoncé l'abolition, étaient conditionnées par les moissons et la récolte des fruits. La sentence portée ici complète et accentue celle du verset précédent : les fêtes seront radicalement abolies, par la suppression des occasions mêmes qu'elles étaient destinées à célébrer. Le prophète mentionne spécialement la destruction *de la vigne et du figuier*, parce que la fête des Tabernacles, qui se rapportait notamment à la cueillette des fruits et à la vendange, était aussi la plus populaire et la plus joyeuse : *Jug.* XXI, 19 ss.; I *Sam.* I, 3 ss., 7, 20 (coll. *Ex.* XXXIV, 22 : תְּקוּפַת הַשָּׁנָה), etc. Le but que Jahvé se propose est de nouveau marqué d'une manière indirecte par la remémoration du grief qui l'anime contre la conduite insensée de l'épouse adultère : « ... son figuier et sa vigne *dont elle a dit : C'est là mon salaire que m'ont donné mes amants* ... »; il lui sera prouvé durement qu'elle se trompait! אֶתְנָה (ailleurs : אתנן, comme plus loin IX, 1; *Mich.* I, 7) = salaire de la prostitution. De même que Jahvé va reprendre son froment et son vin, sa laine et son lin (v. 11), ainsi, pour prouver qu'il était, lui, le vrai dispensateur des richesses naturelles du pays, il détruira la vigne et le figuier, il les convertira en un hallier, il en fera la pâture des bêtes sauvages.

V. 15. De cette manière Jahvé fera expier à l'infidèle *les jours des Baals*, c'est-à-dire le temps où elle s'était mise au service des Baals. La sentence est conçue au point de vue de l'époque où le châtiment sera accompli; « les jours des Baals » représenteront alors le passé qui fut marqué par les cultes idolâtriques; comp. la suite du v. : וַתַּעַד ... וַתֵּלֶךְ. Le v. 15 ne renferme pas une proclamation de menaces nouvelles; les châtiments

Baals, auxquels elle brûlait des offrandes, tandis qu'elle se parait de ses pendeloques et de ses bijoux et suivait ses amants. Et moi, elle m'a oublié! parole de Jahvé.

16 C'est pourquoi voici que moi je l'attirerai; je la conduirai au désert et

visés sont ceux dont l'énumération précède. Les « jours des Baals » ne sont pas les jours de fête célébrés en l'honneur des Baals, qu'on entende par là des festivités d'un genre spécial, distinguées de celles mentionnées au v. 12 au moins par l'esprit païen dans lequel elles étaient célébrées (Cheyne), ou qu'on les identifie avec les fêtes du v. 13 (Wellh., Marti, Harper qui croit cependant désignée en même temps « toute la période durant laquelle prévalut un culte corrompu de Jahvé »; comp. la fin de la note sur v. 7) « ... des Baals auxquels *elle brûlait des offrandes parfumées...* »; Vulg. : quibus *accendebat incensum*. Le sens propre de קטר n'est autre que *fumer en répandant un parfum;* קיטור = *fumée;* מִקְטֶרֶת = *encensoir*. En ar. قُطْر = *bois d'aloès;* قُطْرَان ou قَطْرَان = *goudron;* قاطِر *résine;* قَطَّرَ *parfumer avec du bois d'aloès;* مِقْطَر *encensoir*. En hébreu la forme *hiph.*, celle qui se présente en notre passage, est souvent employée pour signifier l'action de brûler (*faire fumer*) la graisse des victimes, etc.; mais en ce cas on exprime le complément. Rien n'empêche que dans notre passage il s'agisse de l'offrande de parfums ou d'encens. Le sens propre du verbe est favorable à cette interprétation et il n'y a pas de raison pour prétendre que l'usage de l'encens était chose rare chez les Hébreux avant l'exil de Babylone; Jérémie suppose connu l'usage d'offrir l'encens avec les sacrifices, XVII, 26; XLI, 5. Le nom ba'al comme appellatif signifie proprement *seigneur*. Par suite de l'usage plus fréquent qu'en faisaient les Cananéens, ou en général les peuples païens au milieu desquels Israël vivait, l'application, en matière de religion, en fut restreinte peu à peu aux dieux de ces derniers. « Baal » n'est donc pas, de sa nature, un nom propre. Les *Baals* se multipliaient suivant les attributs sous lesquels la divinité était conçue, ou suivant les localités où ils étaient honorés. Le Baal que combattit Élie (I *R.* XVII ss.) était celui de Sidon, dont Jézabel patronnait le culte; dans le récit des *Rois* le nom de Baal lui semble réservé comme nom propre, uniquement parce que son identité était déterminée par les circonstances. D'autre part dans le panthéon babylonien Bel était le nom propre d'un dieu déterminé (lire cependant sur *Baal*, Lagrange, *Rel. sém.*, pp. 83 ss.; comp. Baudissin, *ZDMG.*, LVII, 1903, p. 818). — Les deux verbes qui suivent à l'impf. consécutif... וַתַּעַד... וַתֵּלֶךְ forment des propositions circonstancielles (avec ellipse de la conjonction) affectant la notion des יְמֵי הַבְּעָלִים : « ... les jours des Baals ... *alors qu'*elle se parait... ». Ce double impf. consécutif montre clairement que la sentence est conçue à un point de vue auquel les châtiments visés apparaissent comme accomplis; voir plus haut. Les mots נִזְמָהּ וְחֶלְיָתָהּ (*inaure sua et monili suo,* Vulg.) sont employés au singulier signifiant la catégorie. Le נזם était une parure qui se portait non seulement aux oreilles, mais aussi sur le « visage », au nez (*Gen.* XXIV, 47; *Is.* III, 21; *Prov.* XI, 22); חליה signifie *bijou* en général; comp. l'ar. حلى. Israël se parait de bijoux comme une courtisane pour ses amants. — L'incise finale est une énonciation absolue (au parf.) : « ... et moi, *elle m'a oublié,* parole de Jahvé ». Noter encore une fois la forme exagérée de la plainte inspirée par le dépit de l'amour méconnu.

V. 16. לכן = *c'est pourquoi...*, ici comme ailleurs. D'après Now., vv. 16-17 (ainsi que vv. 18, 20) seraient de composition secondaire; Harper range parmi les « *later voices* » les vv. 16-17, 20-22, 23-25; le v. 19 étant rattaché immédiatement au v. 15, et le v. 18 considéré comme une glose sur v. 19. Marti préfère attribuer une origine plus récente

à tout le morceau 16-25 pris en bloc. Nous avons entendu d'autre part (note sur vv. 8-9) Condamin proposer de ramener les vv. 8-9 immédiatement avant le v. 16. Ces propositions sont occasionnées par la difficulté que l'on éprouve à comprendre comment le passage vv. 16 ss., vu sa teneur, aurait pu être rattaché par Osée, moyennant la particule d'illation לָכֵן, à ce qui précède dans le texte actuel. La solution de cette difficulté a été cherchée à tort par quelques-uns dans la supposition que לכן aurait été employé ici au sens de : *cependant* (ar. لكن), une explication qui paraît heureusement abandonnée. Il nous semble, pour notre part, que la difficulté a été grossie et ne justifie pas les suppressions ou transpositions de textes auxquelles les auteurs cités ont recours. Notons avant tout que notre לכן n'a pas pour fonction d'introduire la description de châtiments qui seraient annoncés v. 15. Il a été exposé tout à l'heure que les punitions visées au commencement du v. 15 sont celles mentionnées vv. 11 ss.; au v. 15 Jahvé *a conclu* que par les punitions énumérées, il ferait expier à l'épouse infidèle « les jours des Baals auxquels elle offrait des sacrifices, alors qu'elle se parait... et suivait ses amants ». Schmoller pense que l'illation signifiée par לָכֵן doit être comprise par rapport à tout le passage qui précède et où est décrit le châtiment d'Israël : à cause de cela, parce qu'Israël a été puni pour son péché, et a été constitué dans un état de détresse telle qu'il aspire au bonheur de la réunion avec moi : voici donc que je l'allécherai... Cela est tout au moins très compliqué. Rappelons qu'au v. 15, la remémoration de l'infidélité pour laquelle la coupable allait être punie de la manière qui venait d'être décrite, a de nouveau provoqué de la part de Jahvé la plainte : *et moi, elle m'a oublié!* C'est *cet oubli* auquel notre לכן se rattache logiquement, quoi qu'en dise Schmoller. Seulement la situation créée par les châtiments précédents (vv. 11 ss.), est supposée acquise. Le traitement décrit vv. 16 ss. fait suite aux épreuves dont les vv. 11 ss. nous offrent le tableau. Que l'on ne perde pas de vue, en effet, que non seulement aux vv. 8-9, mais aussi aux vv. 11 ss., les épreuves à infliger à Israël étaient conçues *comme un moyen de correction :* parce que l'infidèle rapportait aux Baals les bienfaits dont elle était comblée, et *pour lui faire sentir que ces bienfaits venaient de Jahvé seul,* voilà pourquoi Jahvé reprendra sa laine et son lin, son vin et son froment, réduira l'infidèle à l'extrême misère aux regards de ses amants impuissants, supprimera toute réjouissance chez elle, détruira sa vigne et son figuier qui seront convertis en un hallier inculte... (voir notes sur vv. 11, 12, 14). Oui, elle sera punie ainsi de sa trahison. *Elle a oublié Jahvé* (v. 15); *à cause de cela,* Jahvé, *ultérieurement,* l'attirera dans le désert et là parlera à son cœur, après qu'elle aura été dépouillée de tout, que son territoire même lui aura été enlevé. Alors enfin elle devra rentrer en elle-même. N'y a-t-il pas une connexion manifeste, au point de vue des situations matérielles décrites, entre le v. 14, où il est dit que les vignes et les figuiers seront convertis en un hallier et livrés aux bêtes sauvages, et le v. 16 où il est dit que le territoire sera abandonné par Israël, l'épouse coupable, conduite dans le désert (= en exil)? Cette connexion apparaît aussi au point de vue de la suite des idées, du moment que l'on ne méconnaît pas le caractère correctif des peines comminées vv. 11. ss. Si à partir du v. 16 le dessein miséricordieux de Jahvé s'affirme tout à coup plus explicitement, c'est que *par l'exode au désert la série des épreuves arrive à son terme.* — מְפַתֶּיהָ voici que *je l'allèche...* Jahvé procède d'une manière détournée (comme vv. 8 s.), sans doute parce qu'un appel direct est censé devoir rester sans effet, à l'égard de celle qui l'a oublié; il faudra que Jahvé l'attire par l'appât d'une faveur. Puis, quand il l'aura décidée à le suivre, *il la conduira dans le désert et parlera à son cœur,* lui inspirant le regret de sa conduite passée et le désir de revenir à son époux. — Ézéchiel, qui développe cette idée du retour au désert en un sens différent (xx, 34 s.), paraît l'avoir empruntée à Osée. L'influence de ce dernier sur le prophète de l'exil se montre encore ailleurs; comp. p. ex. *Os.* ii, 5 et *Ézéch.* xvi, 4 ss.; *Os.* vii, 12 et *Ézéch.* xii, 13; xvii, 20.

je parlerai à son cœur. 17 De là-bas je lui donnerai ses vignobles et la vallée d'Akhor comme porte d'espérance; et vers ce but elle dirigera ses efforts comme aux jours de son enfance, et comme au jour de sa sortie de la terre d'Égypte. 19 Je supprimerai les noms des Baals de sa bouche, et ils

VV. 18, 19 intervertis.

V. 17. Alors Jahvé « lui donnera », lui assignera de nouveau comme son héritage, « ses vignobles », les vignobles du pays de Canaan, « de là » = du désert; מִשָּׁם dépend de וְנָתַתִּי : *de là je lui donnerai ses vignobles,...* וְאֶת־עֵמֶק עָכוֹר *et la vallée d'Achor comme porte d'espérance...* C'est par la vallée d'Achor, près de Jéricho, que les Israélites avaient pénétré dans le pays de Canaan (*Jos.* VII, 24-26). Cette vallée, pour la nation au désert, redeviendra la porte par où elle aspirera à passer pour reprendre possession du fertile pays. — וְעָנְתָה שָׁמָּה; la Vulg. comprend עָנָה = *chanter,* ce qui ne va pas. D'autres préfèrent : là *elle répondra,* savoir aux avances de Jahvé. Mais il y a ענה = *se mettre en peine, faire des efforts,* qui semble beaucoup mieux convenir ici; le ה dans שָׁמָּה donne pour fonction à l'adverbe de marquer le but du désir impatient, de l'effort : *et vers là* (en vue de ce but) *elle se donnera de la peine, dirigera ses efforts;* à moins qu'on ne préfère lire וְעָלְתָה (avec Marti à la suite de Buhl), une correction séduisante. — « comme aux jours de sa jeunesse » ou plutôt : « de son enfance » ce que נְעוּרִים peut aussi signifier; comp. XI, 1 ss.; l'époque visée est celle des débuts de l'existence de la nation, lorsque Israël fit sa première entrée dans le pays de Canaan.

V. 18. Le lecteur trouvera exposée dans la note sur v. 19 la raison pour laquelle dans notre version les vv. 18-19 se trouvent en ordre interverti. Wellh. tient le verset 18 pour une « sotte glose » (eine thörichte Glosse) sur v. 19. Now. et Harper le suivent. Marti (citant Duhm) corrige deux fois תִּקְרְאִי en תִּקְרָא (3e pers.) et lit לְאִישָׁהּ au lieu de אִישִׁי, et : עוֹד לְבְעָלִים au lieu de לִי עוֹד בעלי... (*elle élèvera la voix vers son époux, et non plus vers les Baals*). Il est impossible d'admettre, dit-on, ce qui serait supposé par la parole de notre verset, que ce fût jamais l'usage pour Israël d'appeler Jahvé : « mon époux », une formule qui devrait être remplacée désormais par cette autre : « mon mari »! Cette observation prouve seulement qu'on se trompe en donnant au v. 18 une interprétation trop raide. En réalité il n'est nullement supposé ici qu'il ait été d'usage pour Israël d'appeler Jahvé : mon époux! Ce qui avait été en usage, c'était d'appliquer à Jahvé le nom de *ba'al* = seigneur, comme le montrent le nom du fils de David Be'aljada, I *Chron.* XIV, 7; le nom de Be'alja I *Chron.* XII, 5 etc. (sur la signification propre et la portée du nom *ba'al*, voir la note sur v. 15). Osée fait dire à Jahvé que désormais il n'en devra plus être ainsi; en haine des dieux cananéens auxquels ce nom était donné plus communément, Jahvé ne veut plus être appelé *ba'al.* Seulement cette idée est exprimée ici, ou plutôt inculquée d'une manière indirecte, grâce à un jeu de mots sur le nom *ba'al* qui signifiait aussi époux, *au moyen d'une formule appropriée à la métaphore du mariage entre Israël et Jahvé,* laquelle règne d'un bout à l'autre des trois premiers chapitres du livre. La portée de la parole du v. 18 va plus loin que la métaphore et vise, par delà le rapport purement idéal des fiançailles de la nation avec son Dieu, à un effet pratique. Nous le répétons, ce qui est signifié, par voie d'analogie, c'est que Jahvé ne s'appellera plus *ba'al :* de même que, comme épouse, la nation devra dire désormais : mon *'isch* (= mon mari) au lieu de : mon *ba'al*, ainsi il est entendu, d'une manière générale, que dans l'ordre des rapports religieux d'Israël avec Jahvé le nom de *ba'al* sera évité et qu'on se servira exclusivement de termes synonymes pour signifier la domination de Jahvé sur son peuple.

ne seront plus mentionnés par leur nom; 18 il se fera, en ce jour-là, parole
de Jahvé, que tu m'appelleras « mon *'isch* » et non plus « mon *ba'al* »!
20 Je contracterai pour eux une alliance en ce jour-là, avec les animaux
sauvages et avec les oiseaux du ciel et les reptiles de la terre; je détruirai
de la terre l'arc et l'épée et [*les instruments de*] combat, et je ferai qu'on
se couche en sécurité. 21 Je te fiancerai à moi pour toujours; je te fiancerai
à moi dans la justice et le droit et la bienveillance et l'amour; 22 je te
fiancerai à moi dans la fidélité et tu connaîtras Jahvé. 23 Il se fera en ce
jour-là que je serai propice, parole de Jahvé; je serai propice aux cieux, et
eux seront propices à la terre; 24 et la terre sera propice au froment, au

V. 19. Ainsi se trouvera appliquée au nom même de ba'al, qui de sa nature était inoffensif, la proscription des noms des « dieux étrangers » (*Ex.* XXIII, 13). Notons que le rapprochement de notre v. 19 avec *Ex.* l. c. établit, pour la pensée d'Osée, l'équation : *les Baals* = *les dieux étrangers*. A la suite du v. 18 on aurait attendu une conclusion relative *au nom de ba'al*, plutôt qu'*aux noms des Baals*. Aussi le lien *logique* entre les vv. 18 et 19 est-il à concevoir en sens inverse : le nom de *ba'al* ne sera plus même donné, comme appellatif, à Jahvé (v. 18), *parce qu*'il faut que les noms des Baals soient complètement extirpés (v. 19). C'est pourquoi nous proposons d'intervertir l'ordre de ces deux versets. De cette manière le v. 18 se présente naturellement comme renchérissant d'un côté sur le v. 19, et comme introduisant d'autre part le passage 20 ss. touchant les fiançailles nouvelles de Jahvé avec son peuple. — La proposition de Nowack et Harper, visant à rattacher le v. 19 immédiatement au v. 15, n'est pas heureuse. Ce n'est évidemment pas un châtiment dont Israël est menacé ici, et ce n'est pas non plus un moyen de correction qui est indiqué; il faut y reconnaître la constatation de l'effet de la correction amenée par les moyens exposés à trois reprises vv. 8-9, 11-14, 16-17.

V. 20. L'alliance nouvelle établira le règne de la paix. C'est une idée qu'on retrouve souvent chez les prophètes qui la développent à l'aide des images les plus brillantes (comp. *Is.* XI, 6 ss.). Dans l'hymne qu'il chante à ce sujet le prophète associe tout d'abord les animaux à la destinée d'Israël, comme il le fait en un autre sens, IV, 3. Inutile de chercher ici une donnée apparentée à la conception du totémisme (avec Gunkel, *Genesis*, p. 112). On a pu voir II, 5, 7, 11, 14 quelle place occupe dans la pensée d'Osée la solidarité entre Israël et son pays, entre l'homme et la nature; comp. encore les vv. 23-24 et plus d'un passage dans la suite. — Jahvé détruira les instruments de combat (comp. *Mich.* V, 9 ss.; *Zach.* IX, 10, etc.); c'est en son Dieu seul qu'Israël doit mettre sa confiance; comp. *Os.* V, 13 s.; VII, 11 s.; XIII, 8; XIV, 4, et les autres prophètes souvent.

VV. 21-22. Alors ce seront les fiançailles éternelles qu'aucune rupture, aucune infidélité ne troubleront plus. Inutile de signaler le lien qui rattache cette promesse, dans la forme où elle est présentée, au discours des chap. I-II où Israël était considéré comme épouse infidèle. L'ignorance qui avait été cause de l'infidélité d'Israël (comp. IV, 1, 6) sera dissipée : *tu connaîtras Jahvé*. Peut-être le nom de *Jahvé* est-il marqué ici d'une emphase spéciale : tu sauras que je suis Jahvé, tu me connaîtras comme Jahvé, le Dieu de l'alliance : et scies quia ego Dominus (Vulg.); comp. la note sur I, 9b.

VV. 23-24. אֶעֱנֶה *exaudiam*, « *je répondrai* » (à l'appel du ciel, etc.); le même verbe avec l'accus. de celui auquel on répond, I *Sam.* XIV, 37, 39; XX, 10; XXVIII, 15 etc... La réponse est conçue ici comme se manifestant par l'exaucement, mais le sens du verbe ne s'en trouve pas changé au fond. Au reste il n'est pas exact que notre v. ענה,

vin et à l'huile, et eux seront propices à Jizre'el! 25 Je me ferai d'elle une terre ensemencée pour moi, dans le pays. J'aurai pitié de Point-pitié-d'elle; et à Pas-mon-peuple je dirai : Tu es mon peuple! et lui me dira : Mon Dieu!

[I. 7 Et de la maison de Juda j'aurai pitié. Je les sauverai par Jahvé leur

même avec cette détermination accidentelle du sens (*répondre* en exauçant, ou en se montrant docile), ne se rencontre pas dans la littérature ancienne; comp. *Gen.* XXXV, 3 (E); *Is.* XXX, 19; *Jér.* VII, 13; XXX, 17 (les deux fois : *se montrer docile*, en parallèle avec שׁמע); I *Rois*, XII, 7; XVIII, 24, 26, 37 etc. Ce sont là des assertions que l'on ne devrait pas émettre à la légère. *Jahvé* répondra à l'appel des cieux = se montrera propice *aux cieux*, en y amenant les nuages; *les cieux* seront propices *à la terre* en lui envoyant leurs pluies fécondantes; *la terre* sera propice *au froment, au vin et à l'huile* (comp. II, 10) en les nourrissant dans son sein; et *le froment, l'huile et le vin* seront propices à *Jizre'el*, c'est-à-dire au peuple autrefois châtié pour ses crimes (I, 4) en le comblant de leur abondance. — On est un peu surpris d'apprendre que les bénédictions matérielles (the materialistic blessings) dont il est question ici, ne s'harmonisent pas avec la doctrine d'Amos et d'Osée (Harper); voir *Os.* II, 7, 10, 11, 14 (comp. IX, 2, 4 et aussi XIV, 8).

V. 25. Il n'est pas nécessaire de voir au v. 25ª une allusion au rétablissement du peuple dans le pays après sa future captivité; encore moins d'y reconnaître un indice que l'exil est déjà présupposé. Il ne faut donc pas, au point de vue de la composition littéraire, comprendre cette parole comme une promesse répondant à l'épreuve suprême mentionnée v. 16 s., à la façon dont les promesses des vv. 23-24 répondaient aux épreuves annoncées vv. 11-14. Le nom de *Jizre'el* à la fin du v. précédent a rappelé le souvenir des enfants adultérins du ch. I qui symbolisaient les enfants d'Israël infidèle. C'est à l'idée des rapports coupables qu'Israël a eus avec ses amants, les Baals, que répond le v. 25. Le verbe וּזְרַעְתִּיהָ est amené par un jeu de mots avec le nom de *Jizre'el;* le sens est : *et je l'ensemencerai*... On aurait tort de changer le suffixe du verbe du féminin au masculin, comme s'il était question de *semer Jizre'el*. Dans *Jér.* XXXI, 27, qu'on allègue à ce propos, le v. זרע est pris également au sens d'*ensemencer*, non de *semer*. Ainsi donc, c'est *la mère*, la nation d'Israël au collectif (comp. *Jér.* l. c. : *la maison d'Israël* et *la maison de Juda*), qui est désignée par le suffixe. Le passage est en parfaite harmonie avec tout le discours d'Osée. Désormais Jahvé fera effectivement de la nation un champ à semailles *pour lui-même* (לִי), de sorte que les fruits produits par la mère seront siens. Aussi les noms symboliques qui signifiaient une relation contraire entre les enfants de la mère et Jahvé, seront-ils transformés : « *J'aurai pitié* de *Point-pitié-d'elle*, et à *Pas-mon-peuple*, je dirai : *Tu es mon Peuple*, et lui me dira : *Mon Dieu!* » (comp. *Zach.* XIII, 9).

I, *v.* 7. — Cette promesse relative à la maison de Juda a été insérée à l'endroit où elle figure dans notre texte, pour marquer en termes explicites une restriction à l'anathème prononcé contre la maison d'Israël (I, 6). Il a déjà été remarqué plus haut qu'elle interrompt d'une manière très brusque la relation de la naissance des enfants maudits. Toutefois il ne s'y présente aucune marque interne incompatible avec l'attribution du passage à Osée. Rien ne prouve que le salut en vue soit la délivrance de Jérusalem lors de l'invasion de Sennachérib (en l'an 701). On ne peut prétendre non plus que la formule « Jahvé leur Dieu » soit étrangère à la littérature prédeutéronomique ou en particulier à Osée (comp. XII, 10; XIII, 4); ni que la répudiation de tout secours humain soit caractéristique d'une conception récente; comp. p. ex. *Is.* XXX, 1 ss.; XXXI, 1 ss.; *Os.* V, 13 etc. On peut donc se demander si notre verset ne serait pas à

Dieu, et ne les sauverai point par l'arc, ni par l'épée, ni par le combat; par les chevaux ni par les cavaliers.

II. 1 La multitude des enfants d'Israël sera comme le sable de la mer qui est sans mesure et sans nombre; et au lieu même où il leur fut dit : vous autres n'êtes pas mon peuple; on dira d'eux : les enfants du Dieu vivant. 2 Les enfants de Juda et les enfants d'Israël se réuniront ensemble,

joindre, d'une façon quelconque, aux vv. 1-3 du ch. II, et à mettre à la suite de II, 25? D'ici le verset en question aurait été reproduit à la place qu'il occupe dans notre texte, grâce au contraste réalisé par le אֲרַחֵם que Jahvé y prononce, avec le לֹא... ארחם de I, 6. Comp. la note suivante.

II, *vv. 1-3.* — Ce passage également dérangeait absolument le contexte du discours, à l'endroit où il figure; son insertion à la suite de I, 9 aura eu pour objet, encore une fois, de servir de correctif aux paroles par lesquelles Jahvé venait de renier son peuple et dont la continuation se lit II, 4. Les v. 1 s. du ch. II portent un air plus marqué d'originalité que I, 7 dont il a été question tout à l'heure. Steiner propose de les transposer après II, 25, et il faut convenir qu'ils sont dans le même ton que les derniers versets du chap. II. Wellhausen fait observer que dans ces conditions II, 1-3 fera double emploi avec la finale du ch. II. Cela est-il bien sûr? La finale du ch. II se borne à annoncer le pardon de Jahvé et le changement heureux des relations entre Jahvé et Israël; tandis que II, 1-3 dépasse ce point de vue et expose les conséquences du pardon en ce qui concerne les rapports entre Israël et Juda. Il est possible que I, 7 faisait la transition de II, 25 à II, 1 s. D'abord Juda aurait été mentionné à part (I, 7); puis Israël (II, 1); puis les deux considérés ensemble (II, 2). Nous aurons à exprimer une réserve au sujet de II, 3.

II, *v. 1.* — Si l'on suppose que I, 7 précédait immédiatement et introduisait le présent passage, il faudra, au v. 1, rapporter le nom d'Israël au royaume du Nord, en regard de celui de Juda dont la mention viendrait d'être faite. Cette interprétation pourrait se prévaloir de l'application du nom symbolique : *Pas-mon-peuple,* qui, en effet, I, 9, avait été donné aux habitants du royaume du Nord. Pour la comparaison avec le sable de la mer, comp. *Gen.* XXII, 17; *Is.* X, 22; *Jér.* XXXIII, 22, etc. L'expression במקום אשר ne signifie point : *au lieu qu'* (on leur dise...), mais : *dans ce même lieu où* (il leur fut dit...); le peuple et le territoire sont et resteront étroitement rattachés l'un à l'autre. Cette interprétation ne s'appuie pas seulement sur la signification ordinaire du mot מקום; elle est exigée par la circonstance que ce n'est pas, les deux fois, le même sujet qui est mis en cause comme qualifiant Israël. C'est *Jahvé,* naturellement, qui est censé lui avoir dit : « vous n'êtes pas *mon* peuple »; ce sont *les hommes* qui désormais diront des enfants d'Israël : « les fils du Dieu vivant ». Il ne s'agit donc pas uniquement d'un simple renversement du nom.

II, *v. 2.* — Les fils de Juda et les fils d'Israël se réuniront sous un seul chef (III, 5). Les mots ועלו מן־הארץ sont expliqués diversement. Les uns comprennent : « et ils monteront du pays (*vers Jérusalem*) », sans doute pour présenter leurs hommages à Jahvé; mais en ce cas c'est le terme *ad quem,* passé sous silence dans le texte, qui aurait été l'élément principal de l'idée, et qui aurait demandé à être exprimé. D'autres, comme Ewald, préfèrent supposer qu'il est question des *expéditions* entreprises par le peuple en vue de conquêtes à faire ; une explication qui est sujette au même inconvénient que la précédente. Nowack qui, dans son commentaire *d. Proph. Hosea* (1880), s'était rangé à l'avis d'Ewald, s'en tient à présent au sentiment, déjà défendu par Maurer, que c'est le départ de la terre de l'exil qui est en vue; Marti et Harper de même. Mais, Now. l'avait justement remarqué autrefois, il n'est guère

et ils se donneront un chef unique, et ils déborderont hors du territoire; car il sera grand, le jour de Jizre'el! 3 (*Appelez votre frère : Mon peuple, et votre sœur : Pitié-d'elle*)].

III. 1 Et Jahvé me dit : Encore une fois va et aime la femme aimée du con-

II. 3 glose probable.

---

admissible que la terre de l'exil eût été appelée *la terre*, הארץ, sans plus. Le sens du passage est sans doute celui qui est indiqué dans notre version : à cause de leur multitude qui ira s'accroissant sans cesse (v. 1), les enfants réunis de Juda et Israël, ne formant plus à l'intérieur qu'un peuple, *déborderont hors du territoire*. Le v. עלה est employé au même sens, du fleuve qui sort de son lit (p. ex. *Is.* VIII, 7). Les frontières ne devaient pas être mentionnées; elles n'entraient en considération dans l'idée de l'auteur que comme un terme qui sera outrepassé, et à ce titre la notion en est impliquée dans celle du territoire trop plein. — « Parce qu'il est grand, le jour de *Jizre'el* », à savoir du *Jizre'el* pardonné et restauré, tel qu'il est caractérisé II, 24.

II, *v. 3.* — Les LXX ont, au lieu de ... לאחיכם (*fratribus vestris...*) : τῷ ἀδελφῷ ὑμῶν... τῇ ἀδελφῇ ὑμῶν; ce que la Vulg. porte aussi pour le second des deux termes (*sorori vestrae*) et ce qui vaut mieux. Peut-être sont-ce les enfants de Juda qui sont invités à ratifier la réhabilitation d'Israël; à moins que la parole ne s'adresse à ceux qui viennent d'être mis en vue sous le nom de Jizre'el? On pourrait se demander si dans עמי le י n'est pas à lire comme l'initiale du nom de יהוה, non comme le suffixe de la première pers. qui n'est ici d'aucune application : « Dites à votre frère : *Peuple de Jahvé!...* » Dans tous les cas, ce v. 3, très obscur, plaît moins que les deux précédents, et pourrait bien n'être qu'une addition destinée à rappeler encore une fois, à côté du nom de *Jizre'el*, les noms de son frère et de sa sœur.

III. — De même qu'au chap. I, Osée a raconté qu'il fut chargé de représenter en sa personne la trahison dont Jahvé fut l'objet de la part de la nation qu'il avait épousée, ainsi au chap. III, il se dit chargé de représenter la réconciliation de Jahvé avec l'infidèle. Cette réconciliation a été prédite II, 16 ss., et les conséquences heureuses en ont été exposées. Le prophète reprend ici sommairement le sujet et conclut son discours sous la forme symbolique qui lui a servi à l'introduire; la mise en scène lui ménagera l'occasion d'inculquer par une image sensible les conditions auxquelles la nation coupable obtiendra le pardon. L'opinion suivie par Harper, qui considère le récit du chap. III comme la continuation immédiate de celui du chap. I, a été déjà exposée et appréciée plus haut (note sur II, 4 ss.). D'après Marti, qui se range en cela à l'avis de Volz (*ZWT*. 1898), le chap. III serait une composition d'origine plus récente. Marti trouve que le récit du chap. III est une allégorie représentant, dans l'idée de son auteur, la destinée du royaume d'Israël, en regard de celle de Juda que l'auteur en question aurait cru visée aux chap. I-II, et cela malgré I, 4 ss. Le lecteur jugera s'il est vraisemblable que I, 4 ait pu être jamais compris, par un auteur quelconque, si borné qu'on le suppose, comme une donnée relative à l'histoire de Juda! Il n'y a pas de raison plausible pour refuser la composition du chap. III à l'auteur des chap. I s. Qu'Osée parle ici de lui-même à la 1re personne, alors qu'au ch. I, il était question de lui à la 3me, céla ne prouve en aucune manière que le chap. III n'est pas de la main d'Osée; qu'au ch. III l'objet de la représentation symbolique soit différent du thème du ch. I, et que cette différence fondamentale en entraîne une autre dans le détail de la représentation elle-même, rien de plus naturel. On nous dit que la facture littéraire n'est pas soignée, « comme il arrive souvent dans les morceaux secondaires »; ainsi, dans le discours même de Jahvé, le nom de Jahvé se

présente III, 1; mais n'en est-il pas exactement de même I, 2? ainsi encore le v. 4, en connexion avec v. 3, a l'air d'appartenir au discours qu'Osée adresse à sa femme; mais n'avons-nous pas un phénomène pareil, beaucoup plus caractérisé encore par la brusquerie du changement d'adresse, I, 9b? Que les « dieux étrangers » de III, 1 soient une conception différente de celles des *Be'alim* du ch. II, lesquels ne seraient autre chose que « des images cananéennes de Jahvé », nous n'en croyons rien; « le Baal » lui-même, c'est-à-dire *la divinité étrangère* qui se concrétise dans les *Be'alim*, est nommé comme objet du culte idolâtrique en vue II, 10, dans l'incise finale qui n'est pas une glose; comp. les notes sur II, 7 (fin) et 19. Les בְּנֵי יִשְׂרָאֵל, III, 1, symbolisés par la *femme* d'Osée, pourront être considérés en effet comme une inconséquence d'*expression*, en regard de la distinction observée précédemment entre *la mère* et *les enfants;* mais c'est une inconséquence qui n'a rien de surprenant sous la plume de l'auteur même des chap. I s.; voir la note *in l.* Qu'il y ait à relever au ch. III certains traits favorables à l'interprétation allégoriste, nous sommes pour notre part très enclin à l'admettre; mais sans voir là un indice de composition plus récente ou distincte; voir plus loin à la suite de l'annotation sur ch. III, 5.

V. 1. La particule עוד se rattache, non pas à ויאמר, mais à ... לֵךְ : « encore une fois, va et aime... », comme tu l'as fait une première fois (I, 2 ss.). La femme que le prophète doit aimer n'est déterminée que par la double épithète : אהבת רע et מְנָאָפֶת. Pour la première épithète les LXX ont lu : אֹהֶבֶת רַע : ἀγαπῶσαν πονηρά, une qualification insignifiante. Les massorètes lisent אֲהֻבַת רֵעַ. La plupart des commentateurs sont d'avis que le רֵעַ en vue est l'amant avec lequel la femme a des rapports illégitimes; les uns (comme Now.) gardent la lecture mass. et comprennent : une femme *qui se laisse aimer par un autre;* d'autres (comme Marti) lisent אֹהֶבֶת et comprennent : une femme *qui aime un autre homme*. A notre sens il faut garder la lecture mass. אֲהֻבַת et en outre le רֵעַ doit être *le mari*, mais conçu d'une manière indéterminée. La femme est considérée comme mariée, puisqu'elle est appelée aussitôt adultère; cela est d'ailleurs supposé de nouveau par la signification de l'acte que le prophète doit poser : il s'agit de représenter la réconciliation de Jahvé avec son épouse, la nation d'Israël. Or dans ces conditions le רֵעַ de la femme est, par la nature des choses, son conjoint. Le suffixe était superflu et aurait affaibli la force de l'expression, la mention du conjoint ayant pour fonction de déterminer *la nature de l'amour* (l'amour conjugal) dont la femme est l'objet (*en néerlandais :* bemind van echtgenoot). Il n'y a pas de tautologie entre l'ordre donné à Osée (« aime une femme... ») et la circonstance que la femme est supposée « aimée de son mari », lequel n'est en fait autre qu'Osée lui-même; car les deux épithètes doivent être prises ensemble comme caractérisant l'indignité de la femme : il s'agit d'une femme qui *malgré l'amour conjugal dont elle était l'objet, fut adultère*. Il y aurait eu au contraire tautologie à caractériser la femme comme *amie d'un autre* et *adultère*. Ainsi, dans l'explication qui suit au second membre, Jahvé répond au רֵעַ; son amour pour les enfants d'Israël répond à l'amour du רֵעַ pour sa femme; l'apostasie des enfants d'Israël répond à l'adultère de la femme. On discute la question de savoir si la femme du chap. III est la même, « Gomer, fille de Diblaïm », du chap. I; voir la note sur v. 2. Bornons-nous à constater ici que l'on ne peut conclure à la distinction, du fait que le texte parle d'*une femme*, sans indiquer explicitement qu'il s'agit bien de la femme d'Osée lui-même. Car il serait très possible que cette manière de la caractériser uniquement par la double épithète qui accompagne sa mention, eût pour objet de marquer à la fois l'indignité de la femme et toute l'étendue du sacrifice demandé à Osée. Il est à noter, dans tous les cas, qu'Osée a cru pouvoir se dispenser de raconter dans quelles conditions Gomer se serait séparée de lui, etc. — C'est *la nation*, au collectif, qui est symbolisée par la femme. Dans sa désignation par la formule « les enfants d'Israël », il y a une certaine inconséquence d'expression,

joint et adultère; comme Jahvé aime les enfants d'Israël alors qu'eux se tournent vers d'autres dieux et qu'ils aiment les gâteaux de raisins. 2 Et je me l'acquis pour quinze pièces d'argent, un *ḥômer* d'orge et un *léthekh*

d'autant moins surprenante que, dans le second membre du verset, le prophète abandonne en réalité la métaphore pour expliquer en termes positifs le symbolisme de l'acte qui lui est commandé. Voir aussi v, 7. Au chap. I, vv. 4-6, il y avait une inconséquence de même genre en sens inverse; là les Israélites considérés distributivement, c'est-à-dire en tant qu'ils sont représentés par les enfants de Gomer, étaient désignés par l'expression : *maison d'Israël*. Il n'y a donc lieu en aucune façon de trouver dans le langage de notre verset un indice d'origine distincte pour les chap. I s., et III. — Les enfants d'Israël se tournent vers d'autres dieux וְאֹהֲבֵי אֲשִׁישֵׁי עֲנָבִים; cet attribut n'est pas coordonné à אחרים comme se rapportant aux dieux étrangers, mais à בָּנִים, comme se rapportant aux enfants d'Israël. Les « gâteaux de raisins » sont des dons préparés en vue d'offrandes idolâtriques auxquelles les offrants eux-mêmes participaient (אֲשִׁישָׁה = *une masse*, de אשׁשׁ *presser;* ailleurs le pluriel se présente avec une terminaison féminine II *Sam.* VI, 19; I *Chron.* XVI, 3; *Cant.* II, 5). Comp. la mention d'un usage analogue *Jér.* VII, 18.

V. 2. וָאֶכְּרֶהָ (avec *daguesch dirimens*) non pas : et fodi eam, comme la Vulg. traduit d'après un verbe de même forme, mais : *je l'achetai,* ou *je l'acquis*, ou *la marchandai* (voir plus loin); comp. *Deut.* II, 6 etc. On se demande ce que signifie le contrat décrit dans notre passage? Les auteurs qui comprennent le chap. I (et le chap. III) comme un récit historique, et voient dans la femme du chap. III la même que celle du chap. I, supposent généralement que Gomer était devenue l'esclave concubine d'un tiers et qu'Osée la rachète à son maître. Ils s'attachent en conséquence à établir que le prix indiqué ici, est en effet l'équivalent du prix d'un esclave, prix qu'ils trouvent fixé à 30 sicles d'argent *Ex.* XXI, 32. Rappelons que le sicle avait une valeur équivalente environ à 3 fr., le *ḥômer* une capacité d'environ 365 litres. Osée paie donc 15 sicles en argent, plus un *ḥômer* d'orge et un *léthekh* d'orge; le *léthekh* équivalant d'après la tradition juive à un 1/2 *ḥômer* (?), il donne en tout 1 1/2 *ḥômer* d'orge. Or, dit-on, on peut fixer approximativement la valeur de cette mesure d'orge, par le renseignement fourni II *R.* VII, 1. Élisée proclame que le lendemain, aux portes de Samarie, *deux* « *se'a* » d'orge se vendront au prix *d'un sicle* (prédisant ainsi l'abandon du siège de la ville par les Syriens). On suppose que le prix indiqué par Élisée était plus fort que le prix ordinaire, à cause de la circonstance du siège subi; il serait donc permis de conclure, dit-on, que *le sicle* était le prix ordinaire de *trois* « *se'a* » d'orge. Or le *se'a* = 1/30 de *ḥômer*. D'où il suit que le prix de 1 1/2 *ḥômer* d'orge devait être environ de 15 sicles. Ainsi, moitié en argent, moitié en nature, Osée aurait payé 30 sicles = *le prix d'un esclave*. Tout le monde voit ce que les données de ce calcul ont de peu consistant. Du fait que sous le règne de Joram le prix ordinaire de trois *se'a* d'orge aurait été un sicle, on ne pourrait inférer qu'il en était ainsi vers la fin du règne de Jéroboam II. Ensuite, de quel droit suppose-t-on que II *R.* VII, 1, Élisée indique un prix supérieur, et cela exactement d'un sixième, au prix ordinaire? Le prophète ne voulait-il pas signifier au contraire que les dépouilles du camp syrien seraient si abondantes que l'orge se vendrait *en dessous de sa valeur,* malgré la disette actuelle (comp. v. 2)? Il est vrai, en outre, que d'après une interprétation ancienne, le *léthekh*, qui n'est mentionné qu'en cet endroit, était l'équivalent de 1/2 *ḥômer*. Saint Jérôme s'en rapporte à cet égard aux versions grecques subséquentes aux LXX : « quod ceteri interpretes ἡμίκορον hordei transtulerunt ». Mais était-ce plus qu'une conjecture? Les LXX donnent pour וְלֶתֶךְ שְׂעֹרִים : καὶ νέβελ οἴνου; il aurait donc été question d'un *léthekh* de *vin* dans le texte suivi par LXX; et de fait la mention séparée des deux

mesures d'*orge* dans TM présente quelque inconvénient. Ce qui est particulièrement sujet à caution, c'est la prétendue fixation du prix d'un esclave à 30 sicles, d'après *Ex.* xxi, 32. Schmoller (citant Kurz) remarque très justement que les 30 sicles sont (*Ex.* l. c.) une compensation *pénale* à laquelle sera tenu celui qui, dans les conditions indiquées, est responsable de la mort de l'esclave d'un tiers; l'uniformité de la taxation se comprend dans une disposition pénale; mais on ne comprendrait absolument pas que la loi eût déterminé, *ne varietur,* au même taux, le *prix de vente* d'un esclave quelconque, homme ou femme, jeune ou vieux! Il est donc inutile de chercher à prouver, par un rapprochement avec *Ex.* l. c., qu'Osée eut à racheter sa femme de l'état d'esclavage. D'ailleurs toute explication prêtant à Osée un acte de cette nature, donnerait au récit une portée contraire à la loi, qui défendait au premier mari de reprendre sa femme divorcée, après que celle-ci était devenue la femme d'un autre; il serait arbitraire de prétendre que cette loi (*Deut.* xxiv, 1 ss.; *Jér.* iii, 1 ss.) représente un droit nouveau introduit après l'époque d'Osée. C'est pourquoi un grand nombre d'auteurs sont d'avis qu'il s'agit dans notre texte de la dotation d'usage, du *mohar,* qu'Osée eut à payer (comp. *Gen.* xxxiv, 12; *Ex.* xxii, 16; I *Sam.* xviii, 25). Cette explication tendrait à faire considérer la femme du chap. iii comme distincte de celle du chap. i; il ne manque pas d'auteurs qui admettent la conclusion (Scholz, Knabenbauer, Haghebaert, v. Orelli, Marti...). Mais elle est sujette à un double inconvénient. Tout d'abord la conduite d'Osée, qui doit symboliser les conditions de la réconciliation de Jahvé avec Israël, ne répondrait guère à cette fin, s'il fallait entendre que le prophète abandonna définitivement Gomer, qui représentait Israël au chap. i, pour se marier avec une autre femme. Ceux qui attribuent à nos récits un caractère purement allégorique, pourront alléguer que le prophète ne considère dans la mise en scène que des situations abstraites, des actes qui tiennent leur signification artificielle de l'explication même qui les accompagne; pouvant par conséquent se concevoir indépendamment de l'identité des acteurs. Il n'en est pas moins vrai qu'il était, même en ce cas, plus conforme à l'exigence du thème, que l'auteur se représentât la femme du chap. iii comme identique à celle du chap. i. D'ailleurs comment expliquerait-on la note d'adultère dont la femme est marquée v. 1? Ce n'est pas après l'union décrite dans le présent passage qu'elle est supposée avoir été infidèle à son mari; cette hypothèse est exclue par la forme de la narration (vv. 2, 3 ss.). Dire qu'il s'agit d'une femme divorcée qui s'était rendue coupable dans son mariage avec un autre époux, et qu'Osée « acheta » ensuite dans les conditions décrites (Haghebaert), c'est, croyons-nous, sacrifier l'esprit à la lettre; il est clairement signifié au v. 1 que celui auquel la femme est censée avoir été infidèle est celui-là même qui est chargé de lui donner son amour, à savoir Osée. — La femme du chap. iii est à concevoir comme identique à celle dont l'infidélité est racontée au chap. i. D'autre part il n'est pas supposé qu'elle était devenue la femme d'un autre à qui Osée aurait dû la racheter. Il faudra donner un sens différent à l'acte décrit au v. 2. Le verbe כָּרָה ne signifie pas précisément, ou pas uniquement, *acheter; Job* xl, 30 il est employé des marchands eux-mêmes, au sens de *débattre le prix.* Il peut donc avoir eu le sens d'acquérir *moyennant un marchandage,* dans des conditions autres que celles d'un contrat d'achat proprement dit. Schmoller croit, et nous partageons cet avis, que les 15 sicles et les mesures d'orge sont censés donnés *à la femme elle-même.* D'après Schm., ce serait pour marquer par un témoignage extraordinaire la sincérité de son amour rendu à la femme coupable, qu'Osée se serait mis en scène comme l'ayant traitée, malgré tout, ainsi qu'on traite une fiancée. Mais il est tout aussi possible qu'il faille comprendre le « marchandage » en question en rapport avec ce qui est raconté v. 3. La femme est censée avoir été repoussée par Osée (v. 1 : *va, aime encore une fois...*) et s'en être détachée de son côté. Osée consentira à la reprendre, mais à condition de la soumettre à une stricte réclusion. Pour l'amener elle-même à accepter cette situation, Osée *se l'acquiert,* obtient

d'orge. 3 Et je lui dis : pendant de nombreux jours tu te tiendras tranqui
pour moi; tu ne forniqueras pas et tu ne seras point à un homme; moi aus
je me réserve pour toi. 4 Car pendant de nombreux jours les enfants d'I

qu'elle se constitue pleinement en son pouvoir, *en lui payant 15 sicles d'argent,* e
Ceci rappelle la conduite de Jahvé qui commence par *allécher* Israël, pour l'amen
ensuite au désert, et là parler à son cœur (II, 16).

V. 3. Le prophète impose donc à la femme une séquestration qui symbolise traitement à infliger à Israël par Jahvé (v. 4). La durée de l'épreuve n'est indiqu qu'en termes indéterminés. Dies multos *expectabis me* (Vulg.) : תֵּשְׁבִי לִי litt. : *sedeb mihi;* le sens réclamé par le contexte semble être : tu te tiendras tranquille *pour m* = tu me resteras, dans la retraite, exclusivement réservée à moi, en attendant reprise de la vie commune. Il est en effet ajouté aussitôt comme explication : *tu forniqueras point et ne seras à personne!* c'est-à-dire tu n'auras avec aucun homn un commerce *illégitime*. C'est à cette idée que doit répondre l'engagement que prophète prend de son côté : וְגַם אֲנִי אֵלָיִךְ. On suppose d'ordinaire que la parole do avoir eu le sens : *et moi non plus je ne serai pas à toi!* Pour obtenir cette énor ciation, qui est le contre-pied de celle du texte, on a recours à des opérations arb traires. Steiner, suivi par Marti, supplée אינני après אני; Wellh. et Now., mettar dans le texte même l'idée moyennant laquelle Aben Esra et Kimchi croyaient devo l'expliquer, ajoutent simplement לא אבוא; Maurer supposait que le לא de l'incis précédente était à reprendre implicitement ici, etc. Toutes ces explications parte d'une fausse interprétation des termes dans lesquels Osée vient de signifier à la femm qu'*elle ne sera point à un homme*. Ce ne sont pas les rapports avec l'époux q étaient visés par ces paroles. Il était *supposé* que pendant les longs jours de s réclusion, la femme n'aurait point de rapports avec son époux. Quand Osée lui d ... לא תזני : *tu ne forniqueras pas et ne seras à personne,* il indique *le but* de la réclu sion : la femme doit demeurer tranquille, dans la retraite, pour être mise dans l'im possibilité de retomber dans ses fautes passées, en attendant que l'épreuve so terminée. Il nous paraît évident que la mesure vise exclusivement les rapports ave d'autres hommes que l'époux. Cela deviendra plus clair encore par l'application fait à Israël au v. 4. Dès lors les mots וגם אני אליך sont à comprendre suivant leur sen obvie : *et moi aussi je me réserve pour toi;* c'est-à-dire : de même que pendant tou un temps de repos tu me resteras réservée exclusivement à moi, ainsi de mon côt je m'engage à te garder à toi seule mon amour. Il est inutile de marquer l'harmoni de cette interprétation avec le contexte plus éloigné (v. 1 : *encore une fois va et aime..* et avec la portée symbolique de tout le récit.

V. 4. La raison de la conduite du prophète se trouve *uniquement* dans sa valeu figurative de la conduite que Jahvé va suivre à l'égard d'Israël : « *Car* pendant d nombreux jours les enfants d'Israël (comme v. 1) resteront tranquilles (= dans l retraite ou la réclusion de l'exil)... » De la circonstance que la sentence énonce un épreuve à laquelle le peuple sera soumis, certains critiques ont cru parfois pouvoi conclure que les diverses choses dont il est dit qu'Israël sera privé pendant ce temps sont considérées comme étant de leur nature légitimes. Il est facile de voir que c'es le contraire qui est supposé. Au v. 4 nous lisons l'application faite à Israël de l première partie de la convention exposée au v. 3 (« ... *tu ne forniqueras pas et n seras à personne* »). De même que la femme sera mise dans l'impossibilité de retom ber dans le péché, *ainsi Israël sera mis à l'abri des séductions qui l'ont perverti* Ces causes de séduction sont énumérées en trois groupes : rois et princes, sacrifice et stèles, éphod et teraphîm. Les fils d'Israël resteront d'abord « *sans roi et san prince* » (le sing. de la catégorie, comme II, 13, 14, 15 etc.); c'est la suppression de l

raël resteront tranquilles, sans roi et sans prince, sans sacrifice et sans stèle, sans *éphod* et sans *teraphîm*. 5 Après quoi les enfants d'Israël se

royauté funeste de Samarie que le prophète a ici en vue (I, 4); les « rois et princes » associés encore ailleurs chez Osée (VII, 3 ss.; VIII, 4) sont pour lui un objet d'aversion (comp. note sur v. 5); — « *sans sacrifice et sans stèle* », ou *maṣṣēba* = nom qu'on donnait à des colonnes ou pierres dressées notamment près des autels et qui étaient défendues dans le culte de Jahvé à cause de leur signification païenne (comp. X, 2); *Ex.* XXXIV, 13; *Deut.* XVI, 21-22, la *maṣṣēba* est proscrite du voisinage de l'autel en même temps que la l'*aschēra*. Ailleurs encore les *maṣṣēbôth* et les *'aschērim* sont nommées ensemble (comp. *Mich.* V, 13). La *maṣṣēba*, suivant l'étymologie, est une pierre *érigée*. De sa nature, c'était un « monument », analogue à celui qui s'appelle aussi יָד en hébreu (I *Sam.* XV, 12 etc.). Plusieurs récits bibliques, même abstraction faite de leur caractère historique, montrent en effet que leurs auteurs connaissaient l'usage d'élever des maṣṣēbôth en souvenir de quelque événement ou à la mémoire d'un personnage (*Gen.* XXXI, 45; XXXV, 20; II *Sam.* XVIII, 18 etc.; comp. *Jos.* XXII, 22 ss.; XXIV, 26; I *Sam.* VII, 12; *Is.* LVI, 5 etc.). Chez les Phéniciens également le même nom se donnait à des pierres commémoratives de ce genre. On éleva aussi des *maṣṣēbôth* en l'honneur de la divinité, — en souvenir de l'un ou l'autre bienfait reçu, comme témoignage de dévotion, comme hommage religieux à un titre quelconque; de soi, quand Jahvé en était l'objet, l'érection de la stèle n'avait rien de répréhensible (*Is.* XIX, 19). Mais ces stèles à caractère religieux en vinrent à être considérées comme *représentant la divinité*, et notamment parmi les Cananéens elles furent traitées en véritables objets de culte, ou tout au moins en éléments importants de l'installation des sanctuaires. Il est probable que la maṣṣēba fut en grande partie redevable de cette signification, à son affinité matérielle avec les pierres sacrées auxquelles la superstition populaire attribuait une origine ou une fonction supra-naturelles en rapport avec la divinité (*bétyles*). Ainsi la coutume s'était-elle introduite, dans les cultes cananéens, d'élever des maṣṣēbôth auprès des autels. Ces stèles, qui partageaient les honneurs rendus au dieu, avaient un caractère nettement idolâtrique. De là la recommandation faite aux Israélites de détruire les dieux des Cananéens ainsi que leurs stèles (*Ex.* XXIII, 24), de renverser leurs autels et leurs stèles (*Ex.* XXXIV, 13; *Deut.* XII, 2 ss.), et la défense portée *Deut.* XVI, 22 d'élever une stèle à côté de l'autel de Jahvé. L'association des *sacrifices et des stèles* en notre passage prouve qu'Osée vise le même abus. Les LXX (... οὐδὲ ὄντος θυσιαστηρίου) et la Vulg. (... sine *altari*) semblent avoir lu מזבח au lieu de מצבה; une leçon qui appellerait comme commentaire un rapprochement p. ex. avec VIII, 11; mais il n'y a pas lieu de s'écarter du texte massorétique. Sur les pierres sacrées et les stèles, comp. entre autres Baethgen, *Beitraege zur Sem. Religionsgesch.*, p. 215 ss.; Lagrange, *Études sur les rel. sém.*, pp. 204 ss.; coll. Baudissin, *ZDMG.*, LVII, pp. 828 ss.; König, *Hauptprobleme*, p. 68 s.; Rob. Smith, *Rel. of the Sem.*, p. 203 ss. — « sans *éphod* et *teraphîm* »; deux objets mis en relation étroite comme *Juges* XVII, 5; XVIII, 14, 17, 18. Les *teraphîm* étaient des idoles qui avaient un rôle à remplir dans la divination (comp. *Ézéch.* XXI, 26; *Zach.* X, 2; I *Sam.* XV, 23). L'*éphod* dont il est question ici était également un objet idolâtrique employé sans doute au même usage superstitieux; c'était selon toute probabilité un *teraphîm* d'une richesse exceptionnelle, qui devait son nom à l'analogie de sa destination avec celle de l'*éphod* du grand-prêtre, l'insigne que Achija portait devant les enfants d'Israël (I *Sam.* XIV, 18[b], LXX) et dont la mention, comme instrument de la consultation de Jahvé, se rencontre à plusieurs reprises dans l'histoire de Saül et de David; comp. notre ouvrage *Le Sacerdoce lévitique* (1899), p. 373 ss.

V. 5. La promesse énoncée ici répond à la finale du v. 3, où le prophète avait dit

convertiront et ils rechercheront Jahvé leur Dieu et David leur roi; et ils s'empresseront tremblants vers Jahvé et vers ses bienfaits à la fin des jours.

à sa femme : « moi aussi je me réserve pour toi », lui ouvrant ainsi la perspective de la vie commune à reprendre plus tard : les fils d'Israël, purifiés par l'épreuve, changeront de dispositions et « *chercheront Jahvé leur Dieu....* » (v, 15 s.; coll. VII, 10; X, 12). La connexion qui vient d'être signalée entre la promesse du v. 5 et le contexte, nous défend d'y voir, avec Now.[1] et Harp., une addition d'époque plus récente. — « *... et David leur roi...* », un roi issu de la lignée de David. Ce roi idéal de l'avenir est encore appelé David *Jér.* XXX, 9; *Ézéch.* XXXIV, 23; XXXVII, 24. Il est naturel de supposer que c'est dans le royaume du Nord qu'est née, avant l'exil, cette conception de la future restauration. Plusieurs auteurs (Stade, *Gesch. d. V. Isr.*, I, 577; Wellh.; Valeton [avec hésitation], etc.) considèrent la mention de *David leur roi* comme une interpolation. Mais elle est en parfaite harmonie avec la doctrine d'Osée, qui, non content de condamner la dynastie de Jéhu (I, 4), se déclare en général adversaire de la royauté de Samarie, d'origine schismatique VIII, 4; X, 3; XIII, 10; se rappeler encore II, 2 (hébr.), et la parole du v. précédent III, 4 (*sans roi et sans prince...*). Comp. *Am.* IX, 11. — יִפְחֲדוּ אֶל־יהוה, non pas *ils trembleront devant Jahvé* encore pleins de la terreur causée par les châtiments subis (Harper); mais plutôt : *ils se précipiteront tremblants* (de joie) *vers Jahvé...*, une interprétation recommandée par la mention expresse du *bonheur* comme terme du mouvement en question; comp. *Jér.* XXXIII, 9, et plus loin *Os.* XI, 11 (חרד). Le טוּב de Jahvé, ici, n'est pas l'attribut de la *bonté* divine, mais le *bonheur,* l'heureux régime que *Jahvé* réserve à Israël *à la fin des jours,* lors de l'avènement du règne messianique.

— Contre l'interprétation *au sens historique* des récits des chap. I et III, on ne peut évidemment faire état de la simple considération que les situations et les faits décrits y sont présentés avec une signification symbolique. Tout le monde sait que souvent les prophètes accompagnaient leur prédication d'actions symboliques. Nul n'ignore en particulier qu'Isaïe eut deux fils auxquels il donna des noms symboliques *Sche'ar-Jaschub* (VII, 3) et *Maher-schalal-ḥasch-baz* (VIII, 3), un fait qui offre un terme de rapprochement intéressant avec ce qui est raconté au ch. I d'*Osée.*

D'autre part, contre l'interprétation *allégoriste* de nos récits, on ne peut faire état de la forme concrète sous laquelle les faits sont racontés. Car il est certain aussi que souvent les prophètes, sous la forme de récits où ils se présentent comme exécutant des ordres reçus de Jahvé, ne font autre chose que proposer une allégorie ou une parabole, dans laquelle le rôle qu'ils remplissent est à concevoir comme purement idéal. Lisez p. ex., pour ne citer que des cas où le caractère parabolique ou allégorique de la narration saute aux yeux, *Jérémie* XIII, 1 ss.; XXV, 15 ss.; *Ézéch.* IV; *Zach.* XI, 4 ss. Nous ne pouvons, pour notre part, reconnaître une valeur sérieuse aux arguments que l'on a tirés contre l'interprétation allégoriste, du nom de *Gomer-bath-Diblaïm* (I, 4); de la circonstance que le second enfant est *une fille* (I, 6); de la mention du *sevrage* de ce second enfant avant le récit de la naissance du troisième (I, 8). Voir plus haut les annotations sur ces passages. Quant à l'indication précise des prestations moyennant lesquelles Osée obtient la soumission de la femme infidèle (III, 2), ce détail pourra trouver un parallèle intéressant dans *Zach.* XI, 12 s. — On dit que l'hypothèse allégoriste est moins conforme à l'esprit de la littérature prophétique ancienne. Cela semble très incertain. Ce n'est pas non plus dans la littérature la plus récente que l'on trouve des paraboles dans le genre de celles de *Jér.* XIII, 1 ss. etc. N'y a-t-il pas analogie entre *Am.* IX, 1 et *Jér.* XXV, 15 s.? — Si le chap. I ne raconte pas des faits réellement arrivés, la mise en scène, loin d'impressionner le public, à en croire

certains auteurs, aurait dû paraître absolument insignifiante (Scholz, p. 9). L'argument peut être rétorqué. D'autres trouveront que le peuple ne pouvait qu'être frappé par le tableau saisissant de sa situation à l'égard de Jahvé, que le prophète lui aurait proposé par voie de comparaison dans son allégorie; mais qu'il serait sans aucun doute resté insensible aux leçons qu'Osée aurait prétendu tirer à l'adresse de ses compatriotes, de ses malheurs domestiques, purement personnels et accidentels. — Mais quel effet le récit aurait-il produit sur le public, dans l'hypothèse qu'Osée fût en réalité un époux et un père de famille heureux? Comment, dans ce cas, aurait-on accueilli un discours où le prophète se présentait comme s'étant marié à une « femme de fornication », etc.? A de pareilles questions on répondra que si la femme d'Osée, à supposer qu'il fût marié, ne s'appelait pas *Gomer-bath-Diblaïm*, si ses enfants avaient d'autres noms que ceux dont il s'agit au ch. I, le caractère allégorique du récit devenait par le fait même évident, de sorte que nul ne pouvait s'en offusquer.

On devra tenir compte uniquement, pour tâcher de résoudre le problème, de la manière dont le récit est conçu au point de vue littéraire. A cet égard la lecture des ch. I et III suggère les remarques suivantes :

1° A prendre les formules à la lettre, en leur attribuant la portée de la narration historique, il faudrait dire que le fait raconté III, 1 s., arriva après que le discours I-II était déjà prononcé. Or il est clair que la narration du ch. III se rattache étroitement au discours I-II, qu'elle en forme la conclusion; qu'elle a pour objet de reprendre, pour les concrétiser en un symbole, les promesses touchant la réconciliation future déjà énoncées II, 16 ss. Lorsque Osée écrivit les chap. I-II, la femme infidèle se trouvait-elle déjà reconstituée en son pouvoir de la manière racontée au ch. III? Comment une pareille situation aurait-elle été compatible avec le langage du prophète au ch. II, vv. 4 ss.? Notons encore que les conditions imposées à la femme, III, 3 (4 s.), ont finalement pour but de représenter les conditions qui seront faites à Israël. Cela est-il de l'*histoire?*

2° De même que le ch. III remplit, en regard du discours qui précède, la fonction d'une péroraison, ainsi le récit du chap. I semble absolument composé en guise d'introduction littéraire. *a*) Il n'est pas douteux que les explications qui accompagnent les noms symboliques des enfants de Gomer, renferment toute la raison d'être de ces noms. On a le droit de juger du caractère historique des noms eux-mêmes, par le caractère des explications qui en offrent le commentaire. Or, Osée rapporte-t-il des *faits ou des considérations historiques*, quand il raconte comment Jahvé justifia les noms donnés aux enfants : « Appelle son nom : Jizre'el, *car dans peu de temps je vengerai les massacres de Jizre'el sur la maison de Jéhu...;* appelle son nom : Point-pitié-d'elle, *car je ne continuerai plus à avoir pitié de la maison d'Israël...* »? Ou bien ces explications constituent-elles simplement des avertissements donnés pour la première fois et d'une manière directe à Israël, au moment même où Osée compose son discours, de sorte que, au fond et en dernière analyse, les explications ne soient pas là pour les noms, mais qu'au contraire les noms soient à considérer comme le prétexte pour les « explications »? La réponse à cette question nous est fournie au v. 9, qui expose la justification du nom du troisième et dernier enfant : « Appelle son nom : Pas-mon-peuple, *car vous autres n'êtes pas mon peuple...* » etc.; sans aucune transition le discours, qui était censé s'adresser à Osée, se retourne brusquement, à propos du nom de l'enfant, contre le peuple d'Israël. Il est évident que c'est la seconde des deux alternatives proposées tout à l'heure, qui se vérifie ici; c'est donc celle-là aussi qui se vérifie dans les deux cas précédents. Il ne faut point s'étonner dès lors que plus loin les noms de Jizre'el et Pas-mon-peuple, sont censés désigner le peuple d'Israël lui-même (II, 1, 2); les enfants de Gomer *s'identifient* avec les enfants de la nation (I, 9). On comprend mieux aussi dans ces conditions, que, dans le titre du livre, le récit du ch. I est introduit comme *parole de Jahvé à Osée fils de Be'éri...*

II

Chapitres IV-VI

IV. 1 Écoutez la parole de Jahvé, enfants d'Israël; car Jahvé a une querelle avec les habitants du pays. Car il n'y a ni fidélité, ni charité, ni connais-

b) Il a été remarqué dans la note sur I, 2[bc] (*fin*), que les partisans de l'interprétation historique doivent rendre compte des termes dans lesquels le mariage est imposé au prophète, en considérant qu'Osée a pu traduire ainsi, après coup, la disposition divine à laquelle il rapportait les malheurs de sa vie domestique; car il est tout à fait inconcevable qu'Osée ait réellement reçu et exécuté l'ordre de se guider, dans le choix de son épouse, par la prévision que celle-ci allait lui être infidèle et lui enfanter des bâtards. Mais d'autre part, il n'est pas moins inconcevable qu'Osée ait vraiment pris le change, après coup, sur les motifs de son mariage. S'il s'était marié à une femme du nom de Gomer, avec pleine confiance dans sa vertu et sa future fidélité, il n'a pas pu s'imaginer plus tard, en considérant l'inconduite de Gomer, qu'au lieu de s'être trompé, il avait tout prévu. Les partisans de l'interprétation historique eux-mêmes devront de toute nécessité conclure que, tout au moins dans la narration du motif de son mariage (I, 2), Osée a délibérément recours à une fiction.

c) De même qu'au chap. III, 3,4 les conditions faites à la femme ont pour fin dernière de représenter les conditions qui seront imposées à Israël, ainsi, au ch. I, le rôle de Gomer consiste exclusivement à représenter l'infidèle nation d'Israël. Non seulement il est entendu dès l'abord (v. 2) que Gomer sera une épouse coupable, mais dans la suite du récit, Osée *suppose* simplement, sans jamais *dire* à l'occasion de la naissance des enfants que ceux-ci n'étaient pas siens, il suppose, disons-nous, que tous, du premier au troisième, étaient des bâtards. Cela *devait* être ainsi à cause du rôle représentatif des enfants. Il semble tout naturel que du moment que Gomer conçoit et enfante, l'enfant est adultérin. Elle n'a visiblement pas d'autre fonction à remplir. Les noms des trois enfants s'enchaînent d'ailleurs suivant un ordre logique tel que le second semblait bien attendu après le premier, et le troisième après le second (voir la note sur I, 8). Osée ne se donne pas non plus la peine de raconter comment ou dans quelles conditions la séparation se serait produite entre lui et la femme; il nous laisse le soin de deviner qu'au chap. III il s'agit de la même qu'au chap. I; et pour établir cette identité, nous avons, comme argument principal, à faire valoir l'exigence du *rôle symbolique* de la femme dans la composition du discours.

Pour ces raisons, nous avouons, car c'est un aveu à faire vu l'état actuel des opinions, que l'interprétation allégoriste a nos préférences. La question de savoir si l'allégorie fut pour une part suggérée à Osée par son expérience personnelle, ne nous paraît susceptible d'aucune solution.

IV-VI. — Un discours dans lequel Osée stigmatise les dérèglements de toute sorte qui règnent en Israël; tous, les prêtres et les prophètes et la maison royale, comme le peuple lui-même, sont coupables et seront punis. Un jour la nation châtiée éprouvera des sentiments de pénitence; mais que l'on sache bien que Jahvé n'accorde le pardon qu'au repentir sincère! Le discours se termine, croyons-nous, par une promesse de restauration après l'épreuve (VI, 11 + VII 1[a]). Rien n'indique, dans ces trois chapitres, que la révolution politique annoncée I, 4 soit déjà accomplie. Au contraire, la circonstance que « la maison du roi » est apostrophée V, 1, sans qu'il soit fait mention

sance de Dieu dans le pays. 2 On jure et ment, on tue, on vole, on commet l'adultère, on exerce la violence, et les attentats sanglants touchent aux attentats. 3 A cause de cela la terre est dans le deuil, et tout ce qui y demeure languit, jusqu'aux animaux sauvages et aux oiseaux du ciel, et même les poissons de la mer périssent. 4 Cependant nul ne protesterait et nul ne

d'aucun changement survenu à cet égard, semble plaider pour la supposition que la dynastie de Jéhu occupe toujours le trône. Nos chapitres dateraient donc encore d'avant la chute de Zacharie (746-745?).

IV, *v. 1.* Jahvé a une *querelle à vider* avec les habitants du pays (comp. *Mich.* VI, 2), parce que ses exigences sont méconnues, qu'aucune loi morale n'est respectée. Il n'y a point de אֱמֶת *de foi* ou *de sincérité;* ni de חֶסֶד *d'amour* ou *de pitié*, en particulier envers les malheureux; ainsi les vertus sociales les plus élémentaires sont absentes de la conduite des hommes dans leurs rapports mutuels; et cela parce qu'il n'y a point de *connaissance* pratique *de Dieu.*

V. 2. Au lieu de l'observation des devoirs sociaux, il n'y a que crimes. L'énumération se fait par infinitifs absolus. La Vulg. considère les termes ... אלה וכחש comme des noms sujets de פָּרָצוּ (*inundaverunt*), un verbe qui s'emploie en effet au sens de *se précipiter;* mais ici, il est lui-même un terme de l'énumération et à lire sans doute aussi à l'inf. abs. וּפָרֹץ = *on commet des violences.* Au commencement du verset on fait bien de joindre ensemble אָלֹה וְכַחֵשׁ *on jure et ment,* = on jure en mentant, on jure faussement; peut-être les Massorètes ont-ils voulu marquer cette liaison par l'accent *zâqeph-qaṭôn.* C'est à bon droit que Jahvé proclame son intention de demander compte de pareils méfaits qui sont la violation du décalogue, de la charte fondamentale de l'alliance.

V. 3. On croit visée ici une calamité, une sécheresse, dont le pays souffre actuellement et que le prophète considère comme un châtiment. Il n'y a aucune raison de voir dans le « deuil du pays » une allusion à l'anarchie qui suivit la mort de Jéroboam II (Cheyne). La particule ב (בְּחַיַּת הַשָּׂדֶה) = *avec, y compris;* comp. *Gen.* VII, 2. La dernière incise est expliquée par Now. et Harper comme marquant le comble de la sécheresse : les cours d'eau sont taris, si bien que les poissons sont privés de leur élément; l'expression דְּגֵי הַיָּם serait une formule désignant les poissons en général, et non pas précisément, suivant la stricte signification des termes, les poissons *de la mer.* Il n'est pas impossible en effet que ים pose ici simplement pour l'élément des poissons, en opposition avec שָׁמַיִם = l'élément des oiseaux. Marti est d'avis que le v. 3 est interpolé.

V. 4. Généralement la particule אַל est comprise, suivant sa valeur habituelle, comme la conjonction prohibitive : *que personne ne proteste...* Mais cette parole, en rapport avec le second membre du verset, est interprétée aux sens les plus divers. Ewald expliquait qu'Osée traduit les dispositions du peuple lui-même; ce seraient les coupables qui seraient censés dire, en s'opposant aux reproches formulés par le prophète : *que personne ne récrimine...*; à quoi le prophète aurait riposté au second membre, que ces obstinés indociles ne se font nullement scrupule de résister au prêtre lui-même; v. Orelli se range à cette interprétation. Hitzig admettait que le prophète proclame en son propre nom que « nul n'a de récriminations à faire valoir »; d'après lui le sens serait : *que l'un n'accuse pas et ne gronde pas l'autre...* (le second איש étant considéré comme complément des deux verbes יָרֵב et יוֹכַח); Wünsche et Schmoller de même; puis, au second membre, le prophète aurait voulu signifier que chacun ferait mieux de s'accuser soi-même; comme ceux qui imputent la responsabilité de leurs revers au prêtre alors que c'est à eux-mêmes qu'ils devraient s'en prendre (!).

Scholz, Knabenbauer, etc., pensent qu'Osée veut récuser toute protestation contre ses reproches, de la part du peuple : ... prohibet ne quis obloquatur quasi excusationem praetendens... (Knab.); il aurait ensuite marqué l'impudence des coupables qui n'admettent pas de correction, en les comparant à ceux qui résistent au prêtre, c'est-à-dire au tribunal suprême (*Deut.* xvii,12). Outre les objections spéciales que l'on pourrait élever contre chacune d'elles, ces explications ont le défaut commun d'être en désaccord avec la suite du discours : au v. 6 c'est *le prêtre* qui est l'objet des accusations et des menaces d'Osée; il n'est donc pas douteux qu'au v. 5 וְכָשַׁלְתָּ s'adresse aussi *au prêtre*, car du v. 5 au v. 6 il n'y a aucune solution de continuité; il faudra conclure ultérieurement que le v. 4 doit renfermer l'introduction au réquisitoire *contre le prêtre*. Déjà saint Jérôme était d'avis que dans le premier membre le prophète, revenant en quelque sorte sur les reproches qu'il vient de faire entendre, constate l'inutilité de pareilles leçons : non necesse est ut veniatis ad judicium ut in vestris flagitiis arguamini; quia tantae estis impudentiae ut nec convicti quidem pudorem habeatis et verecundiam, sed contradicatis mihi, quasi si discipulus magistro, sacerdoti plebecula contradicat. Maurer comprend à peu près de même : « c'est en vain que quelqu'un élève des reproches, car ce peuple ressemble à ceux qui résistent au prêtre ». On voit que pour le second membre cette explication est sujette au même inconvénient que les précédentes, savoir qu'on n'y reconnaît pas l'introduction au réquisitoire *contre le prêtre*. Schegg n'est pas plus heureux en comprenant *les deux* membres du verset au sens du subjonctif : « Que nul ne proteste... (pour tenter d'arrêter le jugement divin), mais que ton peuple soit comme ceux qui résistèrent au prêtre ! » ce qui renfermerait une allusion à l'histoire de Coré et de ses partisans (*Nombr.* xvi). Il faudra se résigner à admettre dans notre passage une corruption du texte primitif. Wellhausen[2] et Harper, à la suite de Beck, proposent de lire au 2[d] membre : וְעַמִּי כִּכְמָרָיו au lieu de וְעַמְּךָ כִּמְרִיבֵי; puis כהן serait à comprendre au vocatif, et à rattacher, suivant Wellh., à ce qui précède; suivant Harper, à ce qui suit. Marti, à la suite de Duhm, corrige autrement : וְעַם כַּכֹּמֶר,וְנָבִיא כַּכֹּהֵן. Osée aurait donc voulu dire : *Cependant que nul ne proteste!...* (= il ne faut pas que des censeurs, comme le prophète lui-même, élèvent la voix); *car mon peuple est pareil à sa prêtraille, ô prêtre!* (Wellh.[2]); ou bien : ... *car mon peuple est pareil à sa prêtraille!... O prêtre, tu succomberas* en plein jour... (Harper, qui croit devoir insérer, avant l'apostrophe au prêtre, v. 14[d] : *oui, un peuple stupide et voué à la ruine*); ou bien : *car le peuple est comme la prêtraille et le prophète comme le prêtre* (Marti). Cette dernière correction est beaucoup trop recherchée, et il n'est pas admissible que *le prophète* ait été associé *au peuple*, dans l'assimilation avec *le prêtre*. La construction proposée par Harper, avec כהן au vocatif *en tête de la phrase*, est d'une dureté extrême. D'autre part l'apostrophe telle qu'elle est conçue chez Wellh.[2], est, au point de vue de sa teneur, peu appropriée *au prêtre* auquel elle est adressée. Enfin la correction proposée par Beck et admise par Wellh.[2] et Harper s'écarte, matériellement, trop du texte actuel, même en tenant compte des LXX. Il faut en dire autant de celle adoptée par Nowack et à laquelle se rallie aussi Wellh.[3] וְעַמִּי כָּמוֹךָ הַכֹּהֵן (*car mon peuple est comme toi, ô prêtre*). Nous ne voyons pas d'ailleurs le grand avantage qu'il y a, au point de vue de l'idée, à faire revenir le prophète, ne fût-ce que pour la forme, sur les reproches qu'il vient d'adresser au peuple et à lui prêter cette exclamation : que nul ne doit blâmer le peuple *parce qu'en somme le peuple n'est que pareil à ses prêtres!* On aurait compris une transition dans laquelle le peuple aurait été considéré comme victime de la négligence des prêtres; mais comment *l'assimilation* du peuple aux prêtres prévaricateurs aurait-elle pu être présentée comme un motif de ménagement à l'égard du premier? Nous nous abstenons de rapporter d'autres corrections proposées dans les mêmes conditions quant au sens fondamental attribué au passage.

ferait des réprimandes! 'Avec vous autres aussi j'ai ma querelle', ô prêtre!
5 Tu trébucheras en plein jour, et le prophète trébuchera pareillement avec

4. וְעִמְּכֶם רִיבִי כֹּהֵן; TM : וְעַמְּךָ כִּמְרִיבֵי כֹהֵן *et populus tuus sicut hi qui contradicunt sacerdoti.*

Valeton semble comprendre la parole du premier membre comme une exhortation ironique adressée aux prêtres : *cependant que nul ne proteste...* = que les prêtres, les censeurs d'office, n'accusent personne (?) (*car j'ai une querelle avec toi, ô prêtre!* voir plus loin). Seulement dans la suite, Osée reproche précisément aux prêtres leur négligence. On fait fausse route, croyons-nous, en supposant que אַל est ici la conjonction prohibitive (*ne* litiget quisquam...); il faut y voir *l'adverbe de négation en usage dans les propositions appelées subjectives*, comme II *R.* vi, 27 : אַל יוֹשִׁעֵךְ יהוה ... : *Jahvé ne t'aide point* (ne veut point t'aider), *de quoi t'aiderais-je...?* Voir d'autres exemples dans les lexiques. Déjà au premier membre du v. 4 Osée blâme les prêtres oublieux de leur devoir; ce sont *leurs dispositions* qu'il décrit, en disant : *Seulement* (= la seule chose qui manque alors que tant de crimes se commettent, v. 3) *nul ne protesterait* (= nul ne veut protester) *et nul ne corrigerait!...* C'est à cause de cela, parce qu'ils ont négligé leur office de censeurs, que les prêtres et les prophètes vont être jugés. Au second membre, au lieu de ועמך כמריבי כהן nous lisons : וְעִמְּכֶם רִיבִי כֹּהֵן : « ... avec vous aussi, j'ai ma querelle, ô prêtre! » comme avec le peuple (v. 1). Oort (ap. Now.) lit de même pour le sens : עִמְּךָ רִיבִי כֹּהֵן; cette correction est adoptée par Valeton et Guthe. Mais nous croyons que TM et LXX nous obligent à garder l'élément כם. Les LXX n'ont lu qu'une fois le כ : ὁ δὲ λαός μου ὡς ἀντιλεγόμενος ἱερεύς. Le כם de עִמְּכֶם a été rattaché à ריבי (TM et LXX) et quant à ועם qui restait, il a été compris comme le nom עַם et complété tantôt par le suffixe de la deuxième personne (TM), tantôt par celui de la première (LXX). Pour le désaccord grammatical, quant au nombre, entre le suffixe כם et le sujet auquel il se rapporte et qui reste au singulier vv. 5-6, voir le même passage du pluriel au sing. distributif נַפְשׁוֹ... au v. 8, et ailleurs souvent; Kautzsch, § 145, 5°.

V. 5. בַיּוֹם ne peut signifier ici que : *en plein jour* (en opposition avec *la nuit*, dont la mention se trouve dans la dernière incise). Cette notion serait à exprimer proprement par יוֹמָם; nous n'oserions toutefois corriger le texte; comp. *Neh.* iv, 16. La menace est dirigée contre *le prêtre*, qui était visé par le reproche au v. précédent. Dans la suite du verset, la ponctuation mass. joint לילה à ce qui précède; on traduit en conséquence : *et le prophète aussi trébuchera avec toi pendant la nuit.* Wellh. pense que la chute du prêtre est rapportée au jour, celle du prophète à la nuit, uniquement pour marquer la succession : d'abord le prêtre trébuchera, puis le prophète. Mais l'image eût été très recherchée pour exprimer une simple idée de succession. En disant que le prêtre trébucherait *pendant le jour* (= en plein jour), Osée veut manifestement relever une circonstance toute spéciale de la chute : l'aveuglement dont le prêtre sera frappé en punition de sa prévarication, sera si complet qu'il trébuchera en plein jour. A cette idée ne répondrait absolument pas la menace que « le prophète trébuchera pendant la nuit »; à cela il n'y aurait rien de remarquable, au point de vue de l'image; il est dit d'ailleurs que le prophète *également* trébuchera *avec le prêtre* (גַּם... עִמְּךָ), ce qui ne se vérifierait pas si la chute de l'un était annoncée pour le jour, celle de l'autre pour la nuit. Il faut rattacher לילה à la phrase suivante; LXX et Vulg., qui ne lisent pas le ו devant דמיתי, ont en effet cette construction. Celle-ci une fois admise, on traduit la dernière incise : *pendant la nuit je détruirai ta mère* (Vulg. *tacere feci*

toi; la nuit 'sera l'image de ton jour'! 6 Mon peuple a péri par manque de connaissance; parce que toi, tu as répudié la connaissance, je te répudierai

5. לַיְלָה דְּמוּת יֹמְךָ; TM : לַיְלָה וְדָמִיתִי אִמֶּךָ... (le prophète trébuchera aussi avec toi) *pendant la nuit, et je ferai périr ta mère.*

---

prend דמיתי comme un causatif de דמה = *se taire,* ce qui ne convient ni pour la forme du verbe, ni pour le sens). La sentence est très étrange, qu'on entende la *mère* en question comme la nation d'Israël (Maurer, Knabenbauer, etc.), comme la souche sacerdotale (Harper) ou comme la collectivité des prêtres (Wellh.?). Now. corrige אמך en בָּנֶיךָ, *tes fils*, ce qui est arbitraire et ne donne pas un résultat sensiblement meilleur. Au lieu de לילה דמיתי אמך, Winckler, suivi par Valeton, lit : לְלַיְלָה דִּמִּיתִי יוֹמְךָ : *je convertirai en nuit ton jour* (*Alttestamentliche Untersuchungen,* 1892, p. 181). Now. remarque justement que דִּמִּיתִי devrait se traduire : *j'assimilerai*... Nous proposons : לַיְלָה דְּמוּת יֹמְךָ *la nuit est l'image de ton jour* (= du jour où tu trébucheras). Que ימך ait été écrit par Osée sans le ו, rien d'étonnant (comp. p. ex. vi, 2 (יֹמִים). Cependant cette orthographe a pu favoriser la méprise qui a fait rattacher le י à דמות lu en conséquence comme parf. : דמיתי. Ce qui restait (מך) a été complété en אמך. Peut-être aussi la méprise est-elle résultée de l'orthographe erronée יאמך (pour יוֹמְךָ); comp. *Os.* x, 14 : קאם pour קם; *Ézéch.* xlvii, 11 : בצאתו pour בצותיו; *Ps.* xii, 17 כארי pour כָּרוּ, etc.; notez encore tout à l'heure au v. 6 le 'א יתיר dans וְאֶמְאָסְאךָ. — Marti considère à tort vv. 5-6ᵃ comme une glose.

V. 6. « Mon peuple *a péri*... », à savoir au sens moral; la Vulg., encore une fois, à tort : *conticuit* populus meus, une signification que דמה n'a jamais à la forme *niph*. C'est par défaut de connaissance, de science religieuse, que le peuple s'est perdu ou se perd, et la responsabilité de cette ignorance incombe au prêtre qui a négligé son office (v. 4). Now. considère v. 6ᵃ comme une glose; on ne voit pas en quoi cette phrase dérange l'enchaînement des idées. Harper traduit : « mon peuple *sera détruit* à cause du manque de connaissance »; une menace qui se rapporterait au châtiment futur (?). La responsabilité du prêtre est supposée avoir été suffisamment dénoncée dans ce qui précède, et le discours passe sans transition au châtiment qui attend le prêtre : « Parce que, toi, tu as dédaigné la connaissance (savoir la connaissance de Dieu, à entretenir chez le peuple), je te dédaignerai (lire וְאֶמְאָסְךָ), que tu ne sois plus prêtre à mon service... » ... וַתִּשְׁכַּח dépend logiquement de כי comme proposition parallèle à כִּי אַתָּה ... מָאַסְתָּ : « (parce que) tu as oublié la *Tôra*... ». Les prêtres comme institut ayant forfait à leur devoir, seront punis comme institut; les prérogatives sacerdotales seront enlevées à leur race. I *R.* xii, 31; xiii, 33 raconte que Jéroboam I établit comme prêtres, dans les sanctuaires officiellement consacrés par lui à la taurolâtrie, des hommes qui n'étaient pas de la tribu de Lévi. Il ne faut pas sans doute prendre à la lettre la relation de II *Chron.* xi, 13, 14, d'après laquelle tous les lévites établis dans le royaume du Nord furent forcés, à la suite de ces mesures, à émigrer en Juda. Ceux d'entre eux qui étaient déjà enrôlés au service du culte schismatique ou qui consentirent à s'y engager (comp. *Jud.* xviii, 30) n'auront pu trouver qu'un accueil favorable. Les nouveaux prêtres de leur côté n'auront eu rien de plus à cœur que de se faire ou laisser d'office incorporer à la tribu de Lévi, comme plus tard, aux derniers siècles de l'État juif, les Nathinéens furent selon toute probabilité incorporés dans les rangs des lévites (voir Van Hoon., *Le sacerdoce lévitique*, p. 39). Quoi qu'il en soit, dans notre passage le sacerdoce des prêtres du Nord est supposé se transmettre par droit d'hérédité. Rien ne prouve

du sacerdoce à mon service! tu as oublié la doctrine de ton Dieu, j'oublierai tes fils à mon tour! 7 Tant qu'ils sont, ils ont péché contre moi. 'Ils

d'ailleurs qu'Osée considère ce sacerdoce comme étant de sa nature légitime, ou qu'à ses yeux il n'était pas déjà essentiellement vicié par sa consécration au culte taurolâtrique (v, 1; vi, 9; viii, 11; x, 5); voir la note sur v. 7. Parlant de l'ignorance du peuple qui est cause de sa ruine et qui doit être imputée aux prêtres, il se borne ici à relever à charge de ces derniers leur négligence dans la *Tôra* et souligne ce grief comme un motif de réprobation. Le nom תּוֹרָה n'est pas à considérer comme d'origine babylonienne. Il dérive, moyennant une contraction régulière, de הוֹרָה *enseigner* (תּוֹרָה pour תְּהוֹרָה; comme תּוֹדָה pour תהודה, de הוֹדָה *louer*); comp. l'emploi de ce verbe pour caractériser l'office sacerdotal, *Mich.* iii, 11. Quant au v. הוֹרָה *enseigner,* il semble devoir être mis en rapport avec רָאָה *voir,* comme un *hiphil* avec métathèse du א (voir notre ouvrage, *Le sacerdoce lévitique,* p. 237). La *Tôra,* c'est proprement *l'enseignement.* Chez *Daniel* encore il est question de la Tôra que Dieu a établie par l'organe des prophètes ix, 10. De même *Is.* i, 10 l'enseignement du prophète est appelé tôra. Ordinairement la tôra est présentée comme rentrant dans les attributions des prêtres; p. ex. *Agg.* ii, 11; *Mal.* ii, 6, 7, 8 s.; et *Jér.* xviii, 18 où la tôra caractérise le prêtre, comme le conseil caractérise le sage et la parole ou la prédication le prophète. Il s'agit d'ailleurs d'un enseignement donné au nom de Dieu, *Is.* ii, 3; v, 24; viii, 16, 20; xxx, 9; xlii, 4, 22, 24; li, 4, 7; *Mich.* iv, 2; *Jér.* vi, 19; xvi, 11; *Hab.* i, 4. Cet enseignement est supposé donné au peuple depuis l'origine *Jér.* xxxii, 23. Dans la plupart de ces passages la *tôra* est conçue, non comme un code fermé, mais comme une institution vivante, en voie de développement. La tôra a un caractère obligatoire. Le plus souvent on pourrait à la rigueur traduire le mot par *loi,* à la manière des versions anciennes, lesquelles toutefois reflètent l'application précise que l'on en fit au Pentateuque. S'il est vrai que cette « loi », chez les anciens prophètes, ne forme pas encore un code fermé, il ne l'est pas moins qu'elle a une forme et une teneur fixées quant aux principes. Elle expose les termes et la sanction de l'alliance entre Jahvé et le peuple. On peut, outre les passages déjà cités, lire encore à cet égard *Is.* xxiv, 5; *Jér.* ii, 8; viii, 8; ix, 12; xxvi, 4; xxxiv, 10; xliv, 23; *Ézéch.* xxii, 26; xliii, 11 s.; xliv, 5, 24; *Os.* viii, 1, 12; *Am.* ii, 4; *Soph.* iii, 4. La tôra, avec ses exigences fixées quant aux principes et aux leçons qu'en déduit l'autorité légitime, est la donnée permanente sur laquelle les prophètes appuient leur prédication. Rien, dans le langage des prophètes, ne s'oppose à la notion d'une Tôra mise par écrit; comp. *Os.* viii, 12; *Jér.* xxxi, 31 ss. Dans *Mal.* iii, 22 il est question en termes précis de la Tôra de Moïse, que Jahvé a donnée à celui-ci sur le Ḥoreb pour tout Israël et consistant en commandements et lois.

V. 7. ... כְּרֻבָּם : *en proportion de leur multitude* ils ont péché contre moi (comp. x, 1), c'est-à-dire leur péché s'est étendu autant que leur multitude, tous tant qu'ils sont, se sont rendus coupables. Dans le second membre Marti et Harper préfèrent, à bon droit, la leçon הֵמִירוּ, qu'offrent Syr. et Targ., à אָמִיר du TM; le parallélisme avec le premier membre recommande cette restitution; au v. 8 d'ailleurs c'est encore l'accusation contre les prêtres qui se poursuit; la menace n'est reprise que vv. 9-10. En outre parmi les *tiqqune Sopherîm,* ou corrections des scribes, il faudrait compter, d'après la tradition juive, le כְּבוֹדָם de notre passage, pour lequel le texte primitif aurait porté כְּבוֹדִי; la même correction aurait été apportée à *Jér.* ii, 11 où il faudrait lire encore כְּבוֹדִי au lieu de כְּבוֹדוֹ du texte actuel; ainsi que *Ps.* cvi, 20 à lire כְּבוֹדִי pour כְּבוֹדָם. Dans tous les cas la comparaison de notre v. 7^b avec les passages cités de *Jér.* et du *Ps.* cvi, rend plus que probable l'analogie des trois passages au point

ont' échangé 'ma' gloire pour la honte. 8 Ils se repaissent du péché de mon peuple et de son iniquité ils sont avides. 9 Mais il en sera comme du peuple, ainsi du prêtre; et je vengerai sur lui sa conduite et je ferai retom-

7. כְּבוֹדִי ... הֵמִירוּ; TM : כְּבוֹדָם ... אָמִיר gloriam *eorum*... *commutabo.*

---

de vue du sens. Même à supposer la leçon כבודם il faudra dire que c'est *Jahvé* qui est signifié ou désigné par ce terme : « ils ont échangé *leur gloire* (= celui qui est leur gloire) pour la honte (= pour une honteuse idole). Harper pense, comme Marti, que *la gloire des prêtres*, ici, c'est leur position, ou l'honneur d'être prêtres de Jahvé. Ce sens conviendrait très bien; mais encore une fois le parallélisme avec *Jér.* II, 11, et *Ps.* CVI, 20 doit être pris en considération. Harper dit que la correction : « ils ont échangé *ma* gloire... » est exclue par le contexte, où il est question de la dégradation du prêtre. Mais v. 7ᵃ et v. 8 parlent de la cause de cette dégradation, c'est-à-dire du péché, de la prévarication des prêtres. La leçon כְּבוֹדִי *ma* gloire, serait parfaitement en harmonie avec le contexte et équivaudrait d'ailleurs au fond, comme il vient d'être dit, à celle du TM. Nous trouverions même un sérieux avantage à la restitution de כבודי; c'est que le parallélisme du second membre avec le premier serait plus fortement accentué : « ... ils ont péché *contre moi!* — ils ont échangé *ma* gloire pour la honte ». C'est pourquoi nous adoptons la correction dans la traduction. Comp. Geiger, *Urschrift u. Uebersetzungen*, 1857, p. 316.

V. 8. Il est bien sûr qu'au premier membre Osée n'a pas précisément pour objet, que ce n'est pas toute sa pensée, d'objecter aux prêtres le profit qu'ils tirent des *sacrifices pour le péché*. Le second membre, qui reprend en d'autres termes l'idée exprimée dans le premier, montre clairement que le prophète veut reprocher aux prêtres d'entretenir, afin de l'exploiter à leur avantage, l'idolâtrie, pour laquelle ils ont eux-mêmes échangé « la gloire » de Jahvé (v. 7ᵇ). Cependant les termes dans lesquels le reproche est formulé v. 8ᵃ n'en sont pas moins dignes de remarque : « *ils mangent le péché de mon peuple...* ». Le nom חטאת sert aussi à désigner le sacrifice ou la victime pour le péché. La manière dont le prophète s'exprime, renferme une *allusion* à la loi qui attribuait aux prêtres les viandes de la victime pour le péché dans les cas où celle-ci ne devait pas être entièrement consumée (*Lév.* VI, 17 ss. [*Vulg.* 25 ss.]; *Ézéch.* XLIV, 29). Le prophète veut donner à entendre, en rappelant par son langage figuré la prérogative sacerdotale relative à la consommation des viandes sacrées, combien est odieuse la prévarication qu'il dénonce. Au lieu de « manger la חטאת » au sens visé par les institutions rituelles, les prêtres « mangent la חטאת du peuple » en ce sens, qu'ils cherchent leurs moyens de subsistance dans la défection de la nation. Encore une fois, ce rapprochement implicite permet de rendre raison des termes dans lesquels v. 8ᵃ est conçu, et qui autrement seraient plus qu'étranges. Qu'à l'époque d'Osée le *sacrifice pour le péché* fût inconnu (Wellh. et d'autres), c'est une assertion gratuite et inexacte. Comp. notre ouvrage *Le sacerdoce lévitique*, p. 410 s. Il serait absurde en particulier de prétendre que le *sacrifice pour le péché* était inconnu avant Ézéchiel. Il est trop manifeste qu'Ézéchiel *suppose connus* les principes suivant lesquels tantôt les restes de la victime pour le péché devaient être brûlés entièrement en un endroit séparé (*Ézéch.* XLIII, 21), tantôt les viandes devaient être consommées par les prêtres (XLIV, 29); dans le premier cas il s'agit d'une victime dont le sang a servi à purifier l'autel; comp. *Lév.* VI, 23 (Vulg. 30) en regard de la disposition qui précède. — Noter dans le second membre de notre v. 8 le suffixe singulier, dans נַפְשׁוֹ, au sens distributif, malgré que le sujet est au pluriel.

V. 9. « Le prêtre sera traité comme le peuple »; litt. : *tel le peuple, tel le prêtre*,

ber ses œuvres sur lui ; 10 ils mangeront et ne se rassasieront pas, ils forniqueront et ne se multiplieront pas, parce qu'ils ont abandonné Jahvé avec obstination.

savoir pour le châtiment qui leur sera infligé. Dans la suite du verset *le prêtre* est de nouveau désigné par le pronom suffixe singulier. C'est en effet toujours le prêtre qui est en vue. Les « voies » et les « œuvres » qui seront punies sont celles qui viennent d'être décrites vv. 4-8.

V. 10. ואכלו ne se rapporte pas à la consommation des offrandes, ni הזנו aux pratiques licencieuses en honneur dans certains cultes et dont il sera question vv. 13 s. Cette interprétation (Wellh., Now., Harper) est contraire au contexte d'après lequel le v. 10 ne doit exposer que le châtiment à encourir par le prêtre (v. 9) pour les abus stigmatisés plus haut : ce n'est pas seulement dans la consommation des offrandes idolâtriques que le prêtre ne pourra trouver à se rassasier, etc. ; c'eût été pour la peine annoncée une formule insignifiante ; une pareille disposition de la part de Jahvé aurait eu plutôt le caractère d'un moyen de correction. Notre formule est analogue à celles p. ex. où il est dit aux Israélites qu'ils bâtiront des maisons et n'y demeureront point, qu'ils planteront des vignes et n'en boiront pas le vin (*Am.* v, 11 etc.). C'est en un sens général qu'il est question de manger et de forniquer. En punition de leur coupable avidité à vivre des péchés du peuple (v. 8), les prêtres « *mangeront et ne se rassasieront pas* » ; en punition du culte adultère qu'ils ont rendu à « la honte » par laquelle ils ont remplacé la gloire de Jahvé (v. 7ᵇ corrigé), « *ils forniqueront et ne se multiplieront pas* ». C'est sans doute par mépris qu'Osée parle à ce propos de fornication, et aussi pour marquer le rapport entre le châtiment et le culte abusif pour lequel les prêtres doivent être punis. Pour פרץ = *se multiplier*, comp. *Ex.* I, 12. Au lieu de יפרצו Wellh., Valeton, Now., Harper lisent יתרצו (= ils ne seront point *satisfaits*). Mais il n'est nullement évident que LXX (οὐ μὴ κατευθύνωσιν) supposent יתרצו plutôt que יפרצו ; rien n'empêche qu'ils aient rattaché le sens de *réussir* à celui de *percer* qui convient en propre à פָּרַץ ; ou qu'ils aient exprimé la notion de la *multiplication* (*Ex.* I, 12) par κατευθυνω = *prospérer*. Quant à I *Sam.* XXIX, 4, התרצה n'y signifie pas *trouver plaisir*, mais *se rendre agréable*. Il ne faut pas non plus changer הזנו en יזנו ; à la forme *qal* זָנָה s'emploie plutôt de la femme, l'hiph. הזנה est en usage pour l'homme (peut-être pourra-t-on reconnaître *Am.* VII, 17 un *hophal* תזנה se rattachant à cette forme). Il s'en faut d'ailleurs que l'imparfait soit ici mieux en place que le parf. ; d'après notre texte on traduira strictement : ils *auront mangé* et ne seront pas rassasiés ; ils *auront forniqué* et ne se multiplieront pas ; la sentence au parfait énonçant la cause, déjà passée au moment où l'effet, énoncé à l'imp., devrait se produire. Osée met donc dans la bouche de Jahvé *une malédiction* contre les prêtres, proclamant que les fonctions essentielles de la nature pour la conservation des individus et de la race, seront frappées d'inefficacité. — A la fin du verset, לשמר donne lieu à de grandes perplexités chez les exégètes. Quelques-uns (Maurer et encore Harper) traduisent, en donnant את־יהוה comme complément à לשמר : *parce qu'ils ont cessé d'observer Jahvé ;* cette interprétation attribue au v. עָזַב (= abandonner) une signification très problématique et prête à la phrase une construction trop violente. D'autres, comme Bachmann (ap. Now.), prennent comme complément זנות qui ouvre le verset suivant, ce qui donne un résultat invraisemblable (= pour *garder* ou *observer* la fornication ?). Wellhausen à la suite de Oort lit לֹא שָׁמָרוּ (*ils n'ont pas gardé*), et considère cette incise comme une glose sur עזבו ; Now. se montre disposé à accepter cette solution ; mais la glose en question aurait consisté en une tautologie ridicule. En réalité si שמר était à comprendre au sens transitif, il n'y aurait qu'à dire que le texte

11 (*La fornication et*) le vin et le moût enlèvent le jugement. 12 Mon peuple interroge son morceau de bois et son bâton lui fait des révélations; car l'esprit de fornication 'les' a égarés et ils ont forniqué en se soustrayant à leur Dieu. 13 Sur les sommets des montagnes ils offrent des sacri-

11. זְנוּת וְ addition probable. — 12 הִתְעָם ; TM : הִתְעָה (sans suffixe).

---

est tronqué. Seulement שָׁמַר, de même que נָטַר qui a une signification analogue, s'emploient aussi comme *intransitifs* au sens de *s'obstiner;* pour נָטַר comp. *Lév.* xix, 18; *Am.* i, 11; *Nah.* i, 2; *Ps.* ciii, 9; *Jér.* iii, 5; quant à שָׁמַר comp. *Jér.* iii, 5; *Am.* i, 11 (et voyez la note sur ce passage). לִשְׁמֹר pourra donc être considéré comme une locution adverbiale signifiant : *avec obstination.*

V. 11. L'abus des plaisirs sensuels conduit aux pires aberrations. Cette sentence forme une introduction à l'attaque que le prophète va diriger contre les pratiques superstitieuses et licencieuses dont la religion et le culte populaires sont infectés. Marti rappelle que d'après Baer-Delitzsch, les meilleurs témoins du texte n'ont pas le ו devant יַיִן; ce qui suggère la conjecture assez plausible que זנות serait une addition au texte; יַיִן וְתִירוֹשׁ semble en effet constituer une formule complète, avec ses deux termes homogènes. Peut-être זְנוּת fut-il ajouté pour servir de complément à לִשְׁמֹר (mal compris) du v. 10. Il n'y a pas de raison suffisante pour renvoyer, avec Marti, la sentence du v. 11 à la suite du 14.

V. 12. Ce qui prouve combien l'abus des plaisirs sensuels est funeste à la raison, c'est que « mon peuple consulte son morceau de bois... ». Osée dénonce une superstition consistant probablement en une forme de la rhabdomancie, comme l'incise suivante est de nature à le faire croire : « ... et *son bâton* lui fait des révélations ». Comp. *Ézéch.* xxi, 26, où il est question du sort par les flèches (*bélomancie*); dans notre passage il s'agit plutôt de l'emploi de la *baguette divinatoire;* comp. Lenormant, *La divination et la science des présages chez les Chaldéens,* 1875, p. 26 s. Il n'est guère probable qu'il faille songer ici aux *teraphîm* ou à l'*aschêra.* Harper a tort de transposer v. 12[ab] à la suite du v. 10 (« les prêtres ont détourné [d'eux?] le peuple et n'auront plus eux-mêmes d'occupation; car on consulte les *teraphîm* de bois »; moyennant cette interprétation Harper découvre au v. 12[ab] le *comble* de la punition qui sera infligée aux prêtres!). « L'esprit de fornication *les a égarés...* »; lire הִתְעָם au lieu de התעה comme on a ix, 2 בָּהּ pour בָּם (LXX : ἐψεύσατο αὐτούς). L'esprit de fornication est à entendre au sens métaphorique, = l'esprit d'apostasie, de commerce avec d'autres dieux, comme le montre le membre suivant : « ils ont forniqué en se soustrayant à l'autorité de leur Dieu » (litt. : de sub Deo suo); comp. i, 2. L'explication donnée au v. 12 de la conduite insensée du peuple qui consulte son morceau de bois, ne rend pas superflue celle qui était indiquée d'avance dans la sentence introductoire du v. 11 : c'est l'abus des plaisirs sensuels qui a amené le peuple aux pratiques les plus stupides, en favorisant chez lui l'esprit d'apostasie.

V. 13. Condamnation du culte licencieux qui se pratique sur les hauteurs et sous les arbres; pratiques païennes contre lesquelles les prophètes protestent au nom des principes et des institutions fondamentales de la religion de Jahvé. Le second des noms d'arbres לִבְנֶה désigne probablement le peuplier blanc (*populus alba*). L'incise תַּחַת אַלּוֹן ... וְאֵלָה ne fait que marquer une circonstance affectant la donnée relative aux *sommets des montagnes* et aux *collines* dont la mention précède. Il n'est pas nécessaire de supposer qu'une énonciation verbale a disparu du texte après les mots en question. On

fices et sur les collines ils font brûler des offrandes, sous le chêne et le peuplier et le térébinthe, dont l'ombrage est si doux. C'est pourquoi, [*quand*] vos filles se livreront à la fornication et vos brus à l'adultère, 14 je

voit par l'attitude du livre des *Rois* combien l'usage de célébrer le culte sur les hauts-lieux s'était répandu, aussi bien en Juda qu'en Israël. Chez d'autres peuples encore de l'antiquité les montagnes et les collines étaient choisies de préférence comme lieux de culte. Sur le caractère sacré attribué aux montagnes et collines, comp. Baudissin, *Studien zur Sem. Religionsgeschichte*, II, 1878, p. 231 ss. En Israël la loi ancienne autorisait, à côté du sanctuaire où Jahvé avait son séjour (*Ex.* XXIII, 14 ss.), les autels populaires où devaient s'immoler les animaux destinés à la consommation ordinaire (*Ex.* XX, 24 ss.; coll. *Lév.* III, 16 s.; VII, 22 ss.; I *Sam.* XIV, 33 s. etc.) et où pouvaient aussi occasionnellement s'offrir de vrais sacrifices, extra-rituels, sans l'intervention obligée du prêtre (*Jug.* VI, 19 s. etc.). Les abus de l'idolâtrie amenèrent la suppression radicale de ces autels, en droit (*Lév.* XVII, 1 ss.; *Deut.* XII, 20 ss. etc.), et en fait (II *R.* XVIII, 4 et surtout XXIII); une réforme qui n'obtint cependant un succès pleinement assuré qu'après l'exil de Babylone, lorsque la loi d'*Ex.* XX, 24 ss. sur l'autel de pierre fut appliquée, moyennant une modification de sa teneur primitive, à l'autel des holocaustes du temple lui-même. En droit, il n'y avait jamais eu qu'un seul sanctuaire (*la maison de Jahvé*) consacré à la célébration officielle du culte par le ministère du prêtre. A cet égard le royaume du Nord était, par ses origines mêmes, constitué en état de schisme. Osée réprouve les origines schismatiques du royaume et déjà par le fait même, au moins implicitement, de son culte officiel (II, 2; III, 5; VIII, 4; X, 3; XIII, 10). On peut se demander si, dans des passages comme celui qui nous occupe, ainsi que VIII, 11; X, 1, la multiplicité des lieux ordinaires du culte public est condamnée comme abusive par elle-même. Dans tous les cas Osée devait s'attaquer surtout, comme c'est évidemment son principal objectif ici, aux excès criants de l'idolâtrie. Celle-ci se rattachait d'ailleurs par un lien historique étroit à la multiplicité des sanctuaires desservis par des prêtres. — Dans les cultes anciens *les arbres* jouaient eux aussi un rôle important. Ce rôle leur venait, en particulier chez les Cananéens, tantôt de l'abri qu'offraient, comme lieu propice à l'exercice d'un culte, leurs ombrages pleins de mystère; tantôt, à ce qu'il semble, de leur caractère d'emblèmes de l'action bienfaisante de la divinité se manifestant dans la fécondité de la nature. La signification religieuse accordée aux arbres pouvait, de soi, n'avoir rien d'incompatible avec les conceptions spiritualistes les plus pures; dans le livre d'Osée lui-même Jahvé se compare à un cyprès verdoyant (XIV, 9). Mais en fait, dans les cultes païens, l'arbre prenait un caractère sacré et devenait un objet d'idolâtrie; c'est à la superstition pour les arbres sacrés que se rattachent en particulier les *'aschĕrîm* qu'on plantait à côté des autels (*Mich.* V, 13). Comme lieux préférés pour la célébration de certains cultes les ombrages des arbres sont mentionnés, outre notre passage d'Osée, dans *Is.* I, 29; *Deut.* XII, 2; *Jér.* II, 20; III, 6-13; XVII, 2; *Ézéch.* VI, 13; XX, 28; I *Rois* XIV, 23; II *Rois* XVI, 4; XVII, 10; *Is.* LVII, 5; II *Chron.* XXVII, 4. Inutile d'ajouter qu'il s'agit toujours de cultes idolâtriques : offrir sous les arbres verdoyants est devenu synonyme de pratiquer l'idolâtrie. Sur les arbres sacrés, comp. Baudissin, *l. c.*, p. 184 ss.; Rob. Smith, *Rel. of the Sem.*, p. 185 ss.; Lagrange, *Études sur les religions sém.*[2], pp. 169 ss. — La dernière phrase du v. 13 n'énonce pas une affirmation catégorique, mais expose une éventualité dans laquelle Jahvé agira comme il dit au v. 14. Le passage 13^b-14 forme une seule période. Les כַּלּוֹת ici = les *brus* (non *les fiancées*) comme *Gen.* XXXVIII, 11, 24; *Lév.* XVIII, 15, etc.

V. 14. La phrase n'est pas introduite par une particule, parce qu'elle n'est que la continuation de v. 13^b. Dans le second membre il est question de débauches en usage

ne punirai point vos filles pour avoir forniqué, ni vos brus pour avoir commis l'adultère; — parce qu'eux-mêmes ils vont à l'écart avec les courtisanes et avec les hiérodules ils célèbrent des sacrifices!

Un peuple imprudent succombera. 15 Si toi tu forniques, Israël, que Juda

dans certains cultes cananéens. Le prophète ne dit pas que c'est dans le culte de Jahvé lui-même que ces abominations avaient été introduites. Il nous a appris plus haut que le culte des Baals sévissait parmi ses compatriotes et c'était sans doute en l'honneur de ces divinités, parfaitement distinguées de Jahvé dans le discours du ch. II et III, 1, que les abus visés se commettaient. Dans *Am.* II, 7 il ne paraît s'agir de rien de pareil. Une institution plus infâme encore que celle flétrie par Osée, était celle des hiérodules mâles, que les écrivains bibliques signalent comme le comble des corruptions païennes auxquelles les Israélites se laissèrent entraîner (*Deut.* XXIII 18-19; I *R.* XIV, 24 etc.). — וְעָם לֹא־יָבִין יִלָּבֵט; le v. לבט à la forme *niph.* est encore employé *Prov.* X, 8, 10, au sens de *succomber, se perdre* (comp. ar. لبط *jeter quelqu'un à terre*). Tous les commentaires que nous avons pu consulter (sauf Harper qui la renvoie au v. 4, avant l'apostrophe au prêtre; voir plus haut), mettent la sentence finale du v. 14 en rapport avec ce qui précède. D'après le plus grand nombre (S. Jér., Knab., Maurer, etc.) le « peuple » visé seraient les impies dont il vient d'être question; mais comment la conclusion supposée se lierait-elle aux accusations qu'Osée vient de formuler *uniquement pour motiver la menace de vv. 13ᵇ-14ᵇ*? Il est à noter en effet que la mention de la débauche des impies n'avait pour fonction que de justifier la conduite que Javhé tiendra à l'égard de leurs filles. Wellh., Now. (?), Marti sont d'avis que le עם לא־יבין serait la jeunesse, en particulier les jeunes femmes dont il vient d'être question vv. 13-14; mais on ne s'attend absolument pas, au sujet de ces jeunes femmes, à une sentence comme celle qui termine le v. 14. L'interprétation qui y voit l'expression d'un vœu implicite ou d'un avertissement pour que *la jeunesse imprévoyante* puisse ne pas aller à sa ruine (Ewald), ne tient aucun compte du contexte. Nous pensons, pour notre part, que dans le dernier membre du v. 14 se trouve la transition moyennant laquelle Osée va se tourner vers Juda. Il énonce *un principe général : « un peuple* qui ne prend pas garde succombe... »; la sentence fait pendant à celle qui ouvre le discours v. 11. Le prophète va appliquer ce principe à Juda, comme un avertissement, afin de le détourner d'Israël. Le ו devant עם est une simple particule de continuation; comp. p. ex. VI, 4 ... וְחַסְדְּכֶם ...

V. 15. Marti regarde v. 15 comme interpolé; Wellh. et Now. rejettent le premier membre pour la raison qu'il interromprait l'enchaînement des idées : après comme avant, c'est d'Israël qu'il s'agit et dans v. 15ᵇ notamment, c'est à Israël, dit-on, que le discours s'adresse, non à Juda. Il a été dit plus haut que v. 14ᶜ forme une transition appropriée à l'avertissement donné à Juda. Ensuite il est plus que douteux que v. 15ᵇ s'adresse à Israël. Aux vv. 16 ss. il s'agit bien d'Israël, mais à la 3ᵉ pers.; et la manière dont v. 16 est introduit s'harmonise mieux avec la supposition que les apostrophes de v. 15ᵇ visent Juda. Par l'avertissement : « que Juda ne se rende pas coupable », nous pensons qu'Osée veut détourner Juda de toute association compromettante avec Israël; il conjure Juda de s'abstenir de toute démarche au Gilgal, etc., *parce qu'Israël est condamné à la ruine* (v. 16). Ces exhortations à Juda sont d'ailleurs un tour purement oratoire; nous apprenons plus loin que Juda est coupable comme Israël; mais ici il s'agit uniquement d'insister sur le sort auquel le royaume du Nord est condamné : que ceux qui ne veulent pas succomber avec Israël prennent garde, et se tiennent à l'écart! (comp. v. 17ᵇ). — *Le Gilgal* (= la montagne, ou la colline; voir Poels, *Hist. du sanctuaire de l'arche*, p. 349 ss.) est encore associé à Béthel, *Am.* V, 5. Il est mentionné comme le siège principal du culte officiel du royaume du Nord *Os.* IX, 15; XII, 12. Nous

ne se rende pas coupable! Ne venez point au Gilgal et ne vous rendez point à Beth-aven ni ne jurez par la vie de Jahvé! 16 Car comme une vache rétive Israël est rétif. Désormais Jahvé les paîtra comme une brebis au large. 17 Ephraïm est l'associé des idoles; laisse-le! 18 Leur vin [*leur*] est

sommes convaincu que, comme lieu du culte, *le Gilgal* n'est pas réellement distinct de Béthel. C'était sans aucun doute le nom désignant la colline, dans le voisinage de Béthel, sur laquelle s'élevait le sanctuaire consacré à la taurolâtrie; exactement comme dans l'histoire de Saül, au premier l. de *Samuël*, « le Gilgal » n'est pas autre chose que la colline de Qiryath-Je'arîm, sur laquelle s'élevait le sanctuaire de l'arche; comp. Poels, *l. c.*, p. 352 ss. Quant au nom de *Beth-aven* (maison de rien), ici et x, 5, c'est une désignation ironique de la ville de Béthel (maison de Dieu) dont Amos, *l. c.*, proclame qu'elle sera réduite « à rien » (לְאָוֶן) en punition de son culte idolâtrique. — « ... et ne jurez point par la vie de Jahvé! » Wellh., Now., Harper ajoutent ici : « à Beerschéba! » Hitzig était déjà d'avis qu'Osée en veut au culte qui se pratiquait en cette localité. Marti de même. La raison serait tout d'abord que le fait de jurer par Jahvé n'était pas en lui-même répréhensible (*Jér.* IV, 2), mais seulement pour autant qu'il était posé dans des conditions abusives, lesquelles, d'après le contexte, ne peuvent avoir consisté ici que dans l'association avec un culte idolâtrique; le parallélisme avec les deux incises précédentes réclamerait aussi un nom de ville dans la troisième. Mais il semble que les conditions spéciales dans lesquelles le prophète détourne du serment par la vie de Jahvé, sont précisément marquées par le contexte lui-même; rien ne défend de comprendre : « ne montez pas au Gilgal, ne venez pas à Beth-aven *pour jurer* (*là*) *par la vie de Jahvé!* » La particule ו se présente avec une valeur analogue, p. ex. *Gen.* XXX, 3; XXXVIII, 24; *Jos.* IV, 16; I *R.* XXII, 7, 20 etc. Quant au parallélisme avec *Am.* V, 5; VIII, 14, au premier de ces deux endroits l'incise qui renferme la mention de Beerschéba est probablement interpolée; au second, Beerschéba est nommée pour une raison toute spéciale, en corrélation avec *Dan;* voir les annotations sur ces passages. L'exhortation de v. 15^b s'adressant à ceux de Juda, il est probable que le serment en vue comprend la notion de l'alliance ou de la foi jurée envers Israël.

V. 16. Si les apostrophes de v. 15^b étaient adressées à ceux d'Israël, comment la teneur des vv. 16 ss. serait-elle censée *motiver* ces apostrophes (« *car...* Israël est rétif... »)? Le prophète aurait-il voulu dire que les démarches aux sanctuaires visés seraient inutiles? Mais il les considère manifestement comme coupables (comp. *Am.* v, 5). On comprend au contraire que, par un tour oratoire, Juda soit prémuni contre tout engagement compromettant envers le royaume du Nord, *parce que* « comme une vache rétive Israël est rétif ». — .... עַתָּה יִרְעֵם יהוה. Cette parole est comprise au sens interrogatif par Hitzig, Steiner, Nowack, Harper... : « Jahvé pourra-t-il les paître dans une vaste prairie? » Cette tournure n'est point du tout indiquée par la construction. Marti y voit une glose. Nous préférons avec Maurer et d'autres reconnaître ici une sentence pénale. On objecte que cette interprétation est exclue par la figure même de *Jahvé-pasteur.* Nous ne le croyons pas. Jahvé était de droit et par situation historique le pasteur de ce peuple. Il pouvait remplir son rôle de pasteur en veillant au bonheur du peuple, ou bien aussi en exerçant sa justice (*Zach.* XI, 4 ss.), suivant que le peuple se montrait digne ou non de son amour. Il annonce que désormais, lui, le pasteur, il ne mènera plus Israël aux pâturages sûrs, qu'il ne lui assurera plus la sécurité au bercail; mais qu'il le paîtra comme une brebis qu'on laisserait errer à l'aventure, *au large,* cherchant sa pâture à son gré, exposée aux périls que comporte cet abandon. La parole ainsi comprise ne manque pas d'ironie.

V. 17. « Ephraïm (une autre désignation d'Israël fréquente chez Osée : v, 3, 5, 9, 13 etc.) est uni aux idoles », litt. : ... *le conjoint* d'idoles. Harper, qui renvoie à

Mal. II, 14, voit ici la figure du mari et de la femme; Wellh. y trouve exprimée l'idée de l'alliance établie par le sacrifice entre l'adorateur et l'objet de l'adoration. Peut-être au lieu de חֲבוּר fera-t-on bien de lire avec Wellh. : חבר (*Is.* XLIV, 11; *Mal.* l. c. חברת *fém.*). הנח־לו; P. Müller (*St. u. Kr.*, 1904, p. 124) lit au parf. הִנִּח־לוֹ qu'il comprend comme proposition relative subordonnée à עצבים : (Ephr. est uni aux idoles) *qu'il s'est érigées* (comp. II *R.* XVII, 29); mais le sujet *Ephraïm* n'aurait pu en ce cas figurer entre עצבים et la proposition qui en dépendrait. D'après la lecture mass. הַנַּח־לוֹ, à l'impér., est une injonction oratoire adressée à l'auditoire (Harper) : « *laisse-le!* » (comp. II *Sam.* XVI, 11; II *R.* XXIII, 18) = *qu'on le laisse,* qu'on l'abandonne à son sort. C'est la même idée qui inspirait, d'après l'interprétation proposée plus haut, l'exhortation faite à Juda v. 15[b]. Il n'y a pas lieu de voir, avec Marti, une glose dans v. 17[b]. — Les LXX rendent הנח lu au parf. par ἔθηκεν et dédoublent la phrase en prenant עצבים à la fois comme génitif de חבור et accus. de הִנִּחַ : Μέτοχος εἰδώλων Ἐφραἰμ ἔθηκεν ἑαυτῷ σκάνδαλα.

V. 18. סר סבאם est difficile à comprendre. Sur divers essais tentés par les commentateurs voir Knabenb. et Now. La question est compliquée par les LXX : ᾑρέτισεν Χαναναίους, *elegit Cananaeos.* On rend suffisamment compte, croyons-nous, de la version gr. pour le verbe, en admettant que LXX ont lu בר (de ברר) au lieu de סר; il n'est pas nécessaire de supposer qu'ils aient eu dans leur texte בחר. Quant aux Χαναναίους, il n'est pas impossible qu'ils représentent le résultat d'une spéculation exégétique, le mot סבאם ayant été compris soit comme équivalent du nom des *Sabéens*, petits-fils de Cham d'après *Gen.* x, 6, 7; soit plutôt comme désignant les *peuples environnants* (de la rac. סבב). A supposer la leçon mass. Hitzig traduisait : « leur enivrement va passer »; mais ce futur prophétique ne s'accorde pas avec la suite immédiate. Ewald : « leurs beuveries ont dégénéré »; en avaient-elles eu besoin? On pourrait préférer : leur vin a dégénéré, s'est corrompu (= leur vertu s'est dissipée; comp. *Is.* I, 22 : ... *ton vin est mêlé d'eau*). Mais le verbe סר suppose toujours la notion d'un terme distinct du sujet, *d'où* l'éloignement, l'écart, la défection sont censés se produire (les סורים de *Jér.* II, 21 ne désignent pas les sarments comme *dégénérés,* mais comme *s'écartant,* en leur qualité même de sarments, du cep de vigne). Schegg préfère : *leurs festins sont païens* (= *faisant défection* de la vraie religion); une explication qui se rapproche de la Vulgate et du commentaire de saint Jérôme, mais qui n'a pas grande chance d'être la vraie, la défection en question pouvant bien s'affirmer des hommes, mais guère d'un festin. Quelques-uns, entendant סר au sens de *passer,* proposent : « (*quand*) leur ivresse est passée, ils se livrent à la fornication... », tombant ainsi d'un excès dans un autre (Cheyne et d'autres); outre que pour marquer la succession les exemples seraient assez mal choisis, la construction de la phrase, où trois parfaits se suivent sans particule de liaison, ne favorise pas l'interprétation en question. La correction de Houtsma (*Theol. Tijdschr.*, IX, 60) סֹד סֹבְאִים = *une société de buveurs!* est adoptée par Marti et Harper. Elle est préférable aux explications précédentes; mais ne nous plaît pas absolument, l'exclamation ne s'harmonisant pas d'une manière assez naturelle avec les sentences environnantes; elle aurait dû être complétée d'ailleurs par le pronom הם; nous indiquerons un autre inconvénient tout à l'heure. Rappelons que *Is.* I, 22 le nom סבא signifie *vin;* en ar. de même : سِبَاء. Notre סָר ne serait-il pas un verbe d'une autre racine que celui qui est d'un usage fréquent dans la Bible? Le verbe سار (o) en arabe signifie *monter* et s'emploie en particulier du vin qui *monte à la tête,* si bien qu'à la III[e] forme le v. signifie *enivrer* (en parlant du vin); سَوْرَة = *force du vin;* سَوَّار = *capiteux.* L'incise 18[a] serait donc à traduire : *leur vin leur est monté à la tête* = ils sont ivres, étourdis (comp. v. 11). La sentence serait naturellement à comprendre

monté [*à la tête*]; ils se sont voués à la fornication; ils ont aimé [ ] la honte plus que l'honneur de Jahvé '. 19 [*Quand*] le vent l'aura enserrée dans ses ailes, ils n'auront que confusion de leurs 'autels'.

18. Omettre הבו. — מִגְּאוֹן יה(וה); TM : מָגִנֶּיהָ *clypei ejus* (?).
19. מִמִּזְבְּחֹתָם; TM : מִזִּבְחֹתָם *a sacrificiis suis* (?).

---

au figuré. Il en serait de même par conséquent de la suivante : *ils se livrent à la fornication* (sur l'*hiph.* הזנה voir v. 10), comme v. 12ª. Or le contexte est favorable à une explication de ce genre; car avant (v. 17) comme après (v. 19), c'est l'idolâtrie qui est le grief en vue. La correction de Houtsma pour v. 18ª paraît aussi de ce chef moins probable. — v. 18ᶜ soulève de nouvelles perplexités. Tout d'abord on ne sait que faire de הבו, qui n'est d'ailleurs pas représenté dans LXX. La Vulgate, traduisant : dilexerunt *afferre,* y voit une forme du v. יהב; mais c'est un expédient mal réussi. Il est des auteurs qui joignent הבו au v. אהב qui précède, de manière à obtenir une forme אֲהַבְהֵבוּ (*pe'al'al* de אהב; entre autres Knabenbauer); on ne saurait affirmer que c'est impossible. D'autres rejettent הבו comme résultat d'une dittographie, ce qui est plus vraisemblable; Marti : אָהֹב אהבו. Ensuite comment faut-il s'arranger avec מָגִנֶּיהָ (*clypei ejus*)? La Vulg., et les anciens commentaires en général, y voient une métaphore pour *les princes :* protectores ejus. Mais cette métaphore, dans le sujet supposé de la phrase, et que rien dans le contexte n'explique ou ne prépare, est inadmissible (*Ps.* XLVII, 10, la portée métaphorique du terme est déterminée par le parallélisme avec le membre précédent). Les LXX (ἐκ φρυάγματος αὐτῆς, *Al.* αὐτῶν) auront lu מִגְּאֹנָהּ, de même que *Jér.* XII, 5; *Ézéch.* VII, 24; *Zach.* XI, 3 ils rendent גָּאוֹן par φρύαγμα. Le sens devrait être : *ils ont aimé la honte plus que* leur *gloire* (avec le suffixe de la 3ᵉ pers. plur. : מִגְּאוֹנָם); il s'agirait de la préférence que les coupables accordent aux faux dieux (ou aux idoles) sur Jahvé. On ne peut objecter que le grief d'Osée contre les abus religieux se rapporte au caractère idolâtrique du culte de Jahvé lui-même, plutôt qu'au culte des faux dieux; car tout d'abord au chap. II et ch. III, 1 il proteste aussi contre le culte des Baals et des dieux étrangers; ensuite rien n'empêcherait qu'ici il eût visé en effet le « taureau de Samarie » (VIII, 5). Seulement le « גאון *d'Israël* » se prend chez Osée en un mauvais sens : *l'insolence d'Israël* V, 5; VII, 10 (comp. *Am.* VI, 8). Nous préférons lire, ce qui revient au même pour le sens : מִגְּאוֹן יה(וה) ... : ils ont aimé la honte *plus que la majesté de Jahvé* (comp. v. 7ᵇ corrigé).

V. 19 ... צרר רוח; le premier membre n'offre pas, croyons-nous, un énoncé catégorique, mais une proposition subordonnée exprimant au parfait la cause dont l'effet est exprimé à l'imparfait dans le membre suivant (voir plus haut v. 10ᵃᵇ). Puis, au lieu de אותה dont le suffixe ne se rapporte à rien dans le contexte, nous proposons, non pas אוֹתָם comme on le veut généralement en rapportant le suffixe au *peuple,* mais אוֹתוֹ (אותה), le suffixe se rapportant au קָלוֹן à *la honte* (= les idoles, ou en particulier l'image du taureau) du verset précédent. Peut-être y a-t-il un jeu de mots sur קָלוֹן (honte) rapproché de קַל (*léger* = aisément emporté par le vent) : « *quand le vent l'aura enveloppée de ses ailes* (pour l'emporter au loin)... » רוּחַ avec l'attribut au masc., comme I *R.* XIX, 11. Wellh. suivi par Nowack, estime que אותה est « incorrect », vu qu'Osée aurait employé le suffixe verbal pour exprimer l'accusatif; on ne voit pas, dit Now., pourquoi Osée aurait ici, contrairement à son usage, employé la particule de l'accusatif; mais voyez II, 9 (אֹתָם); II, 15 (אֹתִי); X, 6 (גַּם־אוֹתוֹ). Pour les *ailes du vent* comp. une figure analogue et plus hardie *Mal.* III, 20 qui parle du soleil appor-

V. 1 Écoutez ceci, prêtres; faites attention, maison d'Israël; et maison du roi, prêtez l'oreille! car vous êtes l'objet du jugement, parce que vous êtes devenus un piège pour la vigie et un filet tendu sur le Tabor! 2 'Les persécuteurs' ont poussé à l'extrême 'la perversité'. Mais moi je suis une verge

V, 2. וְשַׁחַת הַשֹּׂטְמִים; TM : וְשַׁחֲטָה שֵׂטִים (?).

---

tant *dans ses ailes* la guérison. L'invasion ennemie est pareillement comparée à un *vent* (רוח) *Hab.* I, 11ª. — ... *ils seront confondus au sujet de leurs autels;* lire avec LXX : מִמִּזְבְּחֹתָם (le plur. fém. זבחת étant sans exemple).

V, *v. 1.* L'apostrophe aux prêtres, à la maison d'Israël, à la maison du roi, indique une reprise du discours. La manière dont Osée associe la *maison du roi* aux prêtres et à la maison d'Israël, comme constituant avec eux la cause du désordre qui doit être puni, semble bien montrer qu'il ne s'agit pas d'une maison royale qui vient d'être élevée sur le trône. Nous sommes selon toute probabilité encore sous la dynastie de Jéhu, aux dernières années du règne de Jéroboam II ou sous le règne de Zacharie. — L'exégèse courante interprète la suite du v. 1 comme une réprobation des cultes idolâtriques qui se célébraient sur divers points du territoire. מצפה serait à identifier avec une localité de ce nom en Giléad. Le mont Tabor d'un côté du Jourdain, *Mispa* de l'autre, serviraient ainsi à marquer l'universelle diffusion du mal. Il est assez surprenant, dès l'abord, qu'au lieu du Tabor le prophète n'aurait pas mentionné comme type des lieux de culte cis-jordaniens, p. ex. Beth-aven? Nulle part ailleurs le Tabor n'apparaît marqué d'un caractère comme celui qui lui serait attribué ici. Les Massorètes, il est vrai, vocalisent לְמִצְפָּה. Mais le parallélisme n'exige pas nécessairement une aussi stricte corrélation matérielle entre les deux membres de la proposition causale. Il s'agirait de déterminer tout d'abord à quel titre le *Tabor* est mentionné. Remarquons que la préposition qui introduit le nom מצפה n'est pas la même que pour celui du Tabor. Pourquoi, s'il avait voulu parler de cultes illégitimes se pratiquant en deux endroits, le prophète n'aurait-il pas les deux fois, ou du moins devant le nom de Mispa, employé la préposition ב : « vous êtes devenus un filet *à Mispa*, un rets tendu *sur le Tabor* »? Déjà de ce chef la lecture לִמְצַפֶּה nous semble préférable. Le nom introduit par ל désigne l'objet dont la capture est visée; c'est *pour la vigie* qui signale les dangers imminents, que les prêtres etc. sont devenus un filet. Le Tabor sera donc nommé dans l'incise suivante au figuré, comme l'observatoire au sommet duquel la vigie est censée occuper son poste. Le Tabor est remarquable en effet par son élévation au-dessus des collines avoisinantes, de sorte que du plateau qui le couronne la vue s'étend sur un vaste horizon. Notons en outre qu'à moins d'admettre notre interprétation, on ne voit point *à qui* le filet serait censé tendu, puisque non seulement les prêtres et la maison royale, mais la *maison d'Israël* elle-même, c'est-à-dire le peuple, sont comparés au filet. Une autre considération à faire valoir est celle du parallélisme de notre passage avec IX, 8 s.; ce sont de part et d'autre la même image et les mêmes expressions, comme nous aurons encore à le rappeler tout à l'heure au v. 2. Au ch. IX, v. 8 le prophète est également appelé le צופה אפרים « la vigie d'Ephraïm », qui trouve le filet tendu sous ses pas. Il est inutile d'ajouter que *la vigie* et le *mont Tabor* ne sont, dans la pensée d'Osée, que des images destinées à représenter la mission du prophète vigilant, qui est chargé d'avertir la nation des dangers qui la menacent. Comp. *Mich.* VII, 4 : מְצַפֶּיךָ etc.

V. 2. Les LXX traduisent : ὃ οἱ ἀγρεύοντες τὴν θήραν κατέπηξαν. Ils ont lu selon toute probabilité à la place des mots inintelligibles de notre texte : ושחת השטמים העמיקו. Dans le premier mot ils ont considéré שׁ comme le relatif (ὃ); l'élément restant, mis

pour eux tous. 3 Moi je connais Ephraïm et Israël ne m'est point caché! Oui, voici que tu as forniqué, Ephraïm! Israël s'est souillé! — 4 Ils ne di-

en rapport avec חיה (aram. חֵוְתָא) a donné lieu à τὴν θήραν. Le v. העמיקו, ici comme IX, 9 (LXX, 8c) est traduit par κατέπηξαν. Enfin οἱ ἀργεύοντες appelle la leçon הַשֹּׁטְטִים. La leçon supposée par LXX est, croyons-nous, la vraie. Elle est recommandée autant par le sens qu'elle rend, que par la comparaison avec IX, 8, 9 : « *Les persécuteurs ont poussé la perversité à l'extrême* ». Au chap. IX, 9 (העמיקו שִׁחתו), la construction est différente; mais dans les deux cas le v. העמיק sert à exprimer la notion de *l'excès* dans la conduite signifiée par שׁחת. Dans notre passage nous lisons שַׁחֵת comme inf. piel. Au ch. IX, 8 s. il est question de la *persécution* (מַשְׂטֵמָה) dirigée contre le prophète, la vigie d'Ephraïm. — La leçon massorétique ושחטה שֵׂטִים העמיקו a donné lieu à beaucoup d'essais d'exégèse et de restitution également infructueux. Knabenb. prend שׁחטה pour l'inf. employé comme adv. et שֵׂטִים comme apposition au sujet de העמיקו : quod immolare victimas attinet, quam profundissime declinarunt (שׁחט = immoler des victimes; comp. Vulg. : *victimas* declinastis...; שׂטה = errer, forfaire). Maurer préférait entendre שֵׂטִים au sens abstrait de *délit* et le considérer comme complément de l'inf. שׁחטה : *ils accumulent l'immolation de délits* (= de victimes illicites). D'autres, à la suite d'Ewald et de Hitzig, ont vu dans שׁחטה une variété orthographique pour שׁחתה; Ew. traduisait en prenant שׁחתה pour l'inf. pi. : « und tief verderbt handelten Abtrünnige »; Hitzig de même. Cheyne paraît disposé à se rallier à cette explication. Wellh., Valeton, Now., Marti, Harper, adoptent la lecture .... וְשַׁחַת הַשִּׁטִּים et traduisent : « ils ont creusé profonde *la fosse de Schiṭṭim* »; la *fosse* ferait pendant au filet et au rets du v. 1; *Schiṭṭim* serait le nom de la localité du pays de Moab où s'accomplit la défection au culte de Baal-Peor (*Nombr.* XXV, 1; comp. *Joël* IV, 18; *Mich.* VI, 5). Nous préférons la restitution exposée plus haut parce qu'elle a l'appui positif de la leçon suggérée par LXX et du parallélisme avec IX, 9; et qu'en outre elle s'harmonise avec le sens que nous croyons devoir attribuer au v. 1; voir encore v. 3. P. Müller (*St. u. Kr.*, 1904, p. 124) pour ושחטה lit : וְשֹׁטְחֶיהָ : *et en l'étendant* (à savoir le *filet* de v. 1), *ils ont profondément péché.* Il pense à tort que le gr. οἱ ἀργεύοντες répond à son participe שׁטחיה. — « Mais moi », reprend Jahvé, car c'est bien lui qui a ici la parole (comp. v. 3), « je suis une verge (?) pour eux tous » מוּסָר = instrument de correction (?). Les LXX (παιδευτής) et la Vulg. (*eruditor*) au lieu de מוּסָר lisent מְיַסֵּר, ce qui semblerait plus commode : je suis *un justicier* pour eux tous (comp. VII, 12; mais d'autre part, en faveur de la lecture massorétique, comp. plus loin le passage parallèle v. 12). Cheyne, suivi par Marti et Harper, lit ואין au lieu de ואני : *et il n'y a point de correction* (efficace) *pour eux tous.* Le changement est arbitraire et peu approprié à לְכֻלָּם *pour eux tous.*

V. 3. Si le prophète s'en était pris formellement, dans les versets qui précèdent, aux cultes illégitimes qui se célèbrent publiquement en Israël, il n'y aurait pas lieu pour Jahvé de motiver son attitude de justicier à l'égard d'Israël, par la considération que celui-ci lui est connu, que les mauvaises dispositions du peuple obstiné ne sont point pour lui un mystère. On comprend au contraire parfaitement qu'après la plainte des vv. 1-2 touchant les persécutions dont le prophète est l'objet, Jahvé, au v. 3, proclame qu'il prend parti pour lui. Il approuve ses reproches et s'y associe. Les prétextes allégués pour justifier l'opposition au censeur, ne trompent pas Jahvé : oui, Israël s'est livré à la fornication, etc. Wellh., Now., Marti considèrent v. 3b comme une glose. Il serait difficile de dire si עתה est à remplacer par אתה.

V. 4. Malgré les objurgations des prophètes, le peuple reste opiniâtre dans sa malice. Schmoller, Scholz, Knabenb., Cheyne, Guthe, Marti, Harper, suivent l'opinion que מעלליהם est sujet de יִתְּנוּ : leurs œuvres *ne permettent pas* qu'ils retournent à

rigent pas leurs œuvres en vue de retourner à leur Dieu; car un esprit de fornication règne en eux et ils ne connaissent point Jahvé. 5 L'arrogance d'Israël éclate sur sa face; Israël et Ephraïm trébucheront à leur iniquité, Juda aussi trébuchera avec eux. 6 Avec leurs troupeaux de brebis et de bœufs ils s'en iront chercher Jahvé, mais ne le trouveront point; il se sera

leur Dieu. L'idée est assez étrange; vu que c'est précisément à cause de leurs œuvres qui les en éloignent, qu'ils ont besoin de revenir à leur Dieu. Et dans tous les cas, v. Orelli, Now. remarquent justement que l'on aurait attendu avec le suffixe : ... לֹא יִתְּנוּם. D'autre part ... לא יתנו ne peut guère se traduire : *ils ne laissent pas leurs œuvres,* pour retourner... (Hitzig). Wellh., qui voudrait trouver ce sens dans le texte, pense que יתנו a pris la place d'un autre verbe. Évidemment le sens ne peut pas être : ils ne laissent pas leurs œuvres retourner à leur Dieu. Mais notre texte peut très bien se traduire : ***ils n'ordonnent, ne dirigent pas leurs œuvres*** en vue de retourner à leur Dieu (Schegg, Valeton, etc.). — « Car un esprit de fornication est au milieu d'eux », qui donne à leurs œuvres une tout autre direction et fait qu'« ils ignorent Jahvé »; ידע, ici comme II, 10, de la connaissance pratique. L'esprit de fornication, d'après le contexte, est à prendre au sens métaphorique pour l'esprit d'apostasie, comme IV, 12c etc.

V. 5. וענה גאון ישראל בפניו; la même phrase VII, 10. Dans le présent passage la Vulg. donne : Et ***respondebit*** arrogantia Israel in facie ejus. Plus loin : Et ***humiliabitur*** superbia Israel in facie ejus. Les LXX deux fois ταπεινωθήσεται. Mais précisément VII, 10 la traduction ***humiliabitur*** ne convient pas au contexte; voir l'annotation *in l.* Généralement les commentaires comprennent le verbe וענה au sens de ***rendre témoignage.*** Cheyne, à la suite de Hitzig, croit en outre que le גאון־ישראל est ici un titre de ***Jahvé*** (et en appelle à *Am.* VIII, 7) : (celui qui est) ***la gloire d'Israël rendra témoignage dans sa face*** (= ouvertement contre lui). Mais VII, 10 n'est pas favorable à cette interprétation; le contexte, encore une fois, nous oblige en cet endroit à entendre ..... גאון de ***l'orgueil,*** de ***l'arrogance*** d'Israël (comp. *Am.* VI, 8). Il semble de plus que la notion du ***témoignage rendu contre Israël*** aurait demandé, comme suite immédiate, la proclamation du châtiment infligé en vertu de ce témoignage, comme *Is.* III, 9, où l'idée est aussi exprimée autrement. Or cela ne se vérifie pas VII, 10; ici il n'est question que de ***l'obstination*** d'Israël; c'est cette obstination même qui doit être signifiée par notre formule. Remarquons qu'en aucun cas ב, dans בפניו, n'introduit la notion du sujet ***contre lequel*** ou ***à l'égard duquel*** le témoignage serait porté. Osée n'a pu vouloir dire que l'arrogance d'Israël porte témoignage ***contre sa face.*** On aurait attendu plutôt que ***l'arrogance de la face*** d'Israël témoigne ***contre lui*** (*Is.* l. c.). En traduisant : « l'arrogance d'Israël témoigne ***contre lui, en face*** », on représente en réalité l'expression בפניו par ***en face,*** et on supplée purement et simplement ***contre lui.*** « La face » d'Israël est sans doute nommée comme le siège de l'arrogance d'Israël, comme la place où celle-ci ***éclate*** (aux yeux des spectateurs); une notion qui peut très bien avoir été signifiée par ענה moyennant une acception figurée facile à saisir. — « Israël » et « Ephraïm » forment une double désignation du même sujet; aussi propose-t-on de supprimer « Israël » (Wellh., Now., Marti, Harper); Cheyne remarque qu'« Ephraïm » peut avoir la fonction d'un déterminatif par rapport à « Israël »; il rappelle la formule « Juda et Jérusalem ». La suite de la phrase suppose en effet un sujet pluriel. La notice finale relative à Juda, est considérée comme une addition par Valeton et Marti; sans raison suffisante (Harper).

V. 6. Les sacrifices ne serviront plus à rien quand la ruine sera survenue. L'idée principale est que le peuple rejeté se tournera vers Jahvé quand il sera trop tard.

retiré d'eux. 7 Ils ont trahi Jahvé; car ils ont engendré des enfants étrangers. Voici qu'un 'conquérant' les dévorera, eux et leurs champs.
8 Sonnez le clairon à Gibéa! la trompette à Rama! donnez l'alarme à

7. חֹלֵשׁ; TM : חֹדֶשׁ *mensis.*

Mais déjà ici l'ironie avec laquelle il est question de *leurs* brebis et de *leurs* bœufs, montre que le prophète ne considère pas ces moyens d'expiation comme efficaces à eux seuls (comp. v. 15 et VI, 6). « Car Jahvé *s'est* » ou plutôt « *se sera retiré* d'eux »; חלץ intransitif comme خلص *se sauver.* Cette incise est supprimée par Marti, mais comp. v. 7[b] s.

V. 7. Le prophète fait un retour sur l'idée développée dans les trois premiers chapitres. Il vient de parler au v. précédent de l'abandon du peuple par Jahvé. Si Jahvé se retire, c'est parce que la nation a commencé par le trahir (בָּגַד employé de la femme adultère *Jér.* III, 20). Les membres de cette nation ne sont pas ses enfants à lui. Il faut prendre garde ici encore à la distinction qui se fait, au fond de la pensée d'Osée, entre les Israélites pris collectivement comme nation, et les membres de cette nation pris distributivement; au premier point de vue ils sont envisagés comme auteurs, au second point de vue comme fruits de l'adultère. Dans les trois premiers chapitres la collectivité était présentée explicitement sous l'image de l'épouse infidèle; c'est pourquoi il en était généralement parlé à la 3[e] pers. du fém. sing.; ici l'image est plus effacée; mais c'est encore la collectivité qui est désignée par le sujet du verbe à la 3[e] pers. plur.; comp. d'ailleurs III, 1. — Au second membre, le TM parle d'*un mois* ou de la *néoménie* (חֹדֶשׁ) qui les dévorera... Les uns pensent qu'Osée en veut aux abus qui accompagnaient la célébration des fêtes et que pour cette raison il présente, par synecdoque, la fête de la *néoménie* comme devant amener la catastrophe (Schmoller, Scholz). D'autres préfèrent admettre que le mois ou la néoménie ne sert ici qu'à exprimer la notion d'un délai très court dans lequel le châtiment doit arriver (Maurer, Schegg, Steiner, Harper, etc.), ou encore l'imminence perpétuelle du désastre final pouvant survenir d'une néoménie à l'autre (v. Orelli). Toutes ces explications paraissent également difficiles à admettre. Les LXX ont : ἡ ἐρυσίβη. Ils auront lu probablement חָרֵשׁ = חָרֵם. Mais cette leçon n'est pas satisfaisante, car le développement qui suit, v. 8, décrit une invasion ennemie. Nous préférons חֹלֵשׁ *un vainqueur* ou *conquérant;* comp. *Ex.* XVII, 13; *Is.* XIV, 12. Pour l'emploi du v. אכל dans l'énonciation ainsi obtenue, comp. p. ex. *Deut.* VII, 16; *Is.* IX, 11; *Jér.* X, 25, etc. D'autres corrections ont été proposées; par ex. Halévy : חֶרֶב (*fém.*) : *l'épée* les dévorera...; Wellh. : יחריב (*il* [= Jahvé] les dévorera, *il détruira* leurs champs); Oort et Valeton : ... משחית (יאכל) (*un dévastateur* dévorera leurs champs), etc. On ne peut s'arrêter à la conjecture : יְכַלְאֵם מֵחֲרשׁ, *il les empêchera de labourer* leurs champs (!).

V. 8. Le prophète voit les armées ennemies prêtes à fondre sur le pays. Il assiste en imagination à l'accomplissement de ses visions de malheur, et, en sa qualité de *vigie* (v. 1), il commande l'alarme. Le *schophar* était la trompe en corne de bœuf ou de bélier, employée surtout à des usages profanes et notamment pour donner les signaux, à la guerre, *Jug.* III, 27; II *Sam.* II, 28; XX, 1 etc. La *ḥaṣoṣera* était la trompette longue et droite mentionnée le plus souvent dans les descriptions de cérémonies religieuses; elle apparaît encore comme instrument profane II *R.* XI, 14. Comp. Driver, *Joel and Amos* (sur *Am.* II, 2, avec fig.). La déformation ironique du nom de *Béthel* en *Beth-aven* (voir plus haut IV, 15 et plus loin X, 5) n'était pas de mise en cet endroit, vu que toute idée de critique d'un culte religieux quelconque est étrangère au pas-

Beth-aven! Benjamin 'est terrifié'! 9 Ephraïm sera réduit en champ de dé-
vastation au jour du châtiment. — Sur les tribus d'Israël j'annonce une
chose sûre : 10 les princes de Juda sont devenus pareils à des déplaceurs
de bornes : sur eux je déverserai comme les flots ma fureur! 11 Ephraïm

8. הֶחֱרִד; TM : אַחֲרֶיךָ *derrière toi.*

---

sage. Si Osée a eu réellement en vue la ville de Béthel, il l'aura sans doute nommée de son vrai nom, et la substitution de Beth-aven sera à mettre au compte de l'un ou l'autre copiste. Cependant il y avait aussi une ville ou localité du nom de *Beth-aven,* dans le voisinage de Béthel, à l'est (*Jos.* vii, 2; xviii, 12; I *Sam.* xiii, 5; xiv, 23), dont le nom peut avoir suggéré à Amos (v, 5) la formule de la sentence portée contre Béthel, moyennant un rapprochement ironique qui se retrouverait dans *Os.* iv, 15; x, 5. Sans doute est-ce cette ville de Beth-aven, située en Benjamin, qui est visée dans le présent passage. Il faut suppléer la préposition ב devant le nom en question. Les mots אחריך בנימין peuvent se comprendre comme un appel à se mettre en garde : « on est derrière toi, Benjamin! » Il faut avouer toutefois que l'exclamation est très surprenante. Les LXX ont : ἐξέστη Βενιαμίν; on aura à lire : הֶחֱרִד (ou יֶחֱרַד) au lieu de אחריך : Benjamin *est saisi de terreur!* (comp. *Am.* iii, 6). Benjamin est situé à la frontière méridionale du royaume d'Israël; la terreur dont Benjamin est saisi, les signaux d'alarme qu'on y donne, signifient que le royaume du Nord est déjà occupé ou envahi par l'ennemi (v. 9^a). On voit en même temps que l'attention d'Osée se porte aussi sur le royaume de Juda. *La Gibéa* nommée dans le présent verset à côté de *Rama*, est sans aucun doute la localité de ce nom située en Benjamin.

V. 9. Le premier membre du v. 9 clôture la prédiction de conquête et de dévastation prononcée contre Ephraïm à partir de v. 7^b. Au second membre s'ouvre une proclamation nouvelle. Ici les « tribus d'Israël » comprennent Juda aussi bien qu'Israël. נֶאֱמָנָה = une chose digne de foi; « sur les tribus d'Israël je fais entendre des prédictions sûres ».

V. 10. Cette « chose sûre » est annoncée d'abord au sujet de Juda; elle le sera ensuite implicitement, dans la proclamation même du grief, au sujet d'Ephraïm (v. 11); puis Ephraïm et Juda seront considérés ensemble (vv. 12-14). Il est arbitraire de substituer partout dans nos versets 10-14 le nom d'Israël à celui de Juda, comme le font Nowack, Marti, Harper (comp. v. 8). « Les princes de Juda sont devenus pareils à des déplaceurs de bornes » (*Deut.* xix, 14). Il ne faut pas songer ici à des empiétements que Juda aurait faits sur le territoire d'Israël (Hitzig-St.). Peut-être est-ce la situation sociale intérieure de Juda qui est caractérisée. Mais il est plus probable qu'Osée veut stigmatiser par sa comparaison la fraude dont « les princes de Juda » se rendent coupables *envers Jahvé :* ils se conduisent à son égard comme des déplaceurs de bornes à l'égard de leurs voisins, comp. xii, 8. En Juda comme en Ephraïm (v. 11) le mépris du droit divin sévit comme une cause de désorganisation; les obligations les plus sacrées y sont violées par ceux-là mêmes qui devraient en assurer l'observation. Nous savons, notamment par les discours d'Isaïe, que des abus criants régnaient à cette époque à Jérusalem aussi bien qu'à Samarie. C'est pourquoi la colère de Jahvé va éclater contre Juda.

V. 11. Suivant la lecture mass., il faudrait comprendre qu'Ephraïm *subit* l'oppression. Les uns entendent cette oppression de la violation des droits des petits par les grands (Ewald), les autres de l'invasion étrangère (Knab., Steiner, Cheyne); on signale la même association de termes עָשׁוּק ... רָצוּץ *Deut.*, xxvii, 33. Seulement la première interprétation n'a aucun appui dans le texte; il est question d'Ephraïm d'une manière ab-

'maltraite' [son censeur], il 'opprime' le droit, parce qu'on s'efforce de suivre la règle. 12 Mais moi je suis comme la mite pour Ephraïm et comme le ver

11. עֹשֵׁק; TM : עָשׁוּק *maltraité;* — après אפרים suppléer מְרִיבוֹ (אֶת־); — רֹצֵץ; TM : רְצוּץ... *opprimé* (dans son droit).

---

solue. La seconde, aussi bien que la première, est en opposition avec le contexte; le v. 11 formule contre Ephraïm *un grief,* dont la sanction est énoncée aussitôt : Ephraïm *sera puni* (v. 12) pour ce qui lui est mis à charge au v. 11. Wellh., Now., Marti, Harper en concluent à bon droit (d'après LXX) que les verbes עשק et רצץ doivent être lus à la forme active. Le fait que ces deux verbes se trouvent associés l'un à l'autre au passif *Deut.*, l. c., ne prouve rien. Mais le second membre soulève une nouvelle difficulté. Le mot צו signifie *précepte, règle*. Comment comprendre qu'Ephraïm est accusé d'avoir opprimé le droit, *parce qu'il s'est mis à suivre la règle?* On a prétendu que le צו en question doit s'entendre soit en général des préceptes humains en opposition avec la loi divine, soit en particulier de l'institution taurolâtrique en vigueur dans le royaume du Nord. Mais ces explications sont évidemment forcées. La Vulg. (... post *sordes*) a lu ou veut lire צֹו(א), un terme qui serait censé désigner les idoles; mais le mot n'est employé nulle part avec cette signification. Les LXX (... ὀπίσω τῶν ματαίων), Syr., Targ. traduisent comme si le texte portait שָׁו(א) et plusieurs se résignent avec plus ou moins d'hésitation à cette leçon prétendue (Marti, Harper). Mais il est difficile à concevoir que צו eût pu être substitué à שׁו(א). Et d'ailleurs la connexion causale entre la phrase des LXX (... *parce qu'il se mit à suivre la vanité* = les idoles) et le grief énoncé dans le membre précédent, ne s'aperçoit guère. Dans l'*Exp. T.* (X, May 1899, p. 375) Cheyne a proposé de lire אחרי אשור; cette lecture n'est pas recommandée, mais condamnée par le contexte. Dans notre passage (vv. 10, 11) Osée expose la prévarication de Juda et d'Ephraïm; au v. 12 il déclare que cette prévarication aura pour effet la dissolution des forces nationales procurée par la vengeance divine; ce n'est qu'au v. 13 qu'il parle de démarches auprès de l'Égypte et de l'Assyrie, *comme d'un inutile remède aux maux signalés v. 12.* Hommel, dans la livraison précédente de la même revue (p. 329), avait proposé de voir dans צו un nom divin, en appuyant sa suggestion sur des rapprochements avec des noms propres des inscriptions palmyréennes, etc.; mais ce ne pouvait être en aucun cas, d'après Osée lui-même, dans le culte d'un dieu צו que consistait le grand crime d'Ephraïm! La solution nous paraît devoir être cherchée dans une meilleure détermination du sujet du verbe הואיל. Ce n'est pas Ephraïm qui est sujet de ce verbe, mais *celui dont* Ephraïm opprime le droit; c'est-à-dire ou bien d'une manière indéterminée *quiconque s'attache à suivre la règle,* auquel cas la conjonction כי devrait s'entendre au sens hypothétique (« *quand* ou *si l'on* entreprend de suivre la règle »), ou bien d'une manière déterminée un sujet dont la mention a disparu du texte. Cette seconde alternative n'est pas une pure supposition. Les LXX énoncent dans le premier membre un terme qui manque dans TM : Κατεδυνάστευσεν Ἐφραὶμ τὸν ἀντίδικον αὐτοῦ. N'auront-ils pas lu : עשק אפרים מְרִיבוֹ *Ephraïm maltraite son censeur...?* En ce cas la *violation du droit* se rapporterait également à ce dernier et l'on aurait à traduire : « Ephraïm maltraite *son censeur* et opprime le droit, parce qu'il (= le מְרִיב) s'efforce de suivre la règle ». הואיל ne signifie pas seulement *commencer,* mais *tâcher, s'efforcer, entreprendre* de faire quelque chose.

V. 12. De même que Jahvé avait pris avec emphase le parti des prophètes persécutés, v. 2ᵇ; de même ici il rappelle, avec la même emphase, que les rebelles trouveront en lui leur châtiment. « *Mais moi* je suis comme la mite... » Pour les deux États où son autorité est méconnue (vv. 10, 11), Jahvé remplira le rôle d'un agent de dissolution.

pour la maison de Juda. 13 Ephraïm vit son infirmité et Juda sa plaie ; et Ephraïm se rendit chez Assur et [Juda] envoya au 'grand roi' ; mais lui ne

13. Suppléer יהודה ; — מַלְכִּי־רָב ; TM : מֶלֶךְ יָרֵב *roi belliqueux* (?).

---

comme plus haut il s'était appelé « *une verge* pour eux tous ». Ephraïm, sous l'action vengeresse de la justice divine, devient pareil à une défroque rongée par les mites, Juda à un morceau de bois pourri.

V. 13. Le v. comprend trois membres composés chacun de deux incises parallèles : a) Ephraïm vit son infirmité — et Juda sa plaie ; b) Ephraïm eut recours à Assur — et envoya au roi ... ; c) mais lui ne pourra point vous guérir, — ni éloigner de vous votre plaie. Dans le premier et le troisième membres, la première incise se rapporte à Ephraïm, la deuxième à Juda (comme le montre l'emploi parallèle du terme מזור *plaie*). Il semble que l'on soit fondé à en conclure que dans le deuxième membre aussi, où la première incise se rapporte à Ephr., la deuxième doit se rapporter à Juda. Plusieurs commentateurs supposent en effet qu'après וישלח le nom de *Juda* a disparu du texte : « Et *Juda* envoya au roi ... ». La conjecture est confirmée par LXX ; ceux-ci portent : καὶ ἀπέστειλεν πρέσβεις. Ces πρέσβεις seront issus du nom יהודה, lu et compris par suite d'une confusion comme l'araméen חורה (= חורא *canities*). C'est en vain qu'Ephraïm et Juda auraient recours aux puissances étrangères ; celles-ci seront impuissantes à assurer leur salut. On se demande quel est, ici et x, 6, le sens de la formule מֶלֶךְ יָרֵב ? Le nom יריב signifie *adversaire* (*Jér.* xviii, 19 etc.), ce qui ne convient guère ici. On peut voir dans יָרֵב une 3e pers. de l'imp. du v. ריב, exprimant la notion du qualificatif (suivant la construction qu'offrent p. ex. עם לא־יבין iv, 14e ; גִּבּוֹר יוֹשִׁיעַ *Soph.* iii, 17, etc.), et donner à l'épithète le sens de *lutteur, belliqueux*. Les LXX ont deux fois : Ἰαρείμ ; leur texte portait-il ירים (lu ירים) ? Le sens du titre pourrait être alors : le roi *glorieux*. On a proposé de lire מֶלֶךְ רָב (ou מֶלֶךְ רָם) *le grand roi* (ou *le roi glorieux*) (Cheyne, *Expositor*, 1897, p. 364) ; ou bien, à la façon d'un nom propre, (ou רָם) מַלְכִּי רָב = *le grand roi* (W. M. Müller, *ZAW.*, XVII, 334 ; Now.², Marti) ; comp. *Exp. T.*, IX, May 1898, p. 364 ; June, p. 428. Le même sens se trouve gardé dans l'explication qui met ירב en rapport avec syr. ܪܒ = *être grand*. Voir d'autres essais d'interprétation chez Harper. C'est la lecture מַלְכִּי רָב qui a nos préférences. Dans tous les cas : 1° C'est *le roi d'Assyrie* qui est désigné ; comp. x, 6. Il n'y a aucune raison de supposer à la suite de Winckler (*Muṣri...*, 1898, p. 32) que ירב ait pris la place de יתרב = le nom d'un district situé sur la frontière méridionale de *Muṣri* ; ou d'y substituer avec Cheyne (*EB.*, art. *Jareb*) עַרְבִי ... (= le roi *arabe*), en lisant en outre deux fois מצור au lieu de אשור. Ceci est de la pure fantaisie. 2° Rien ne prouve qu'Osée ait voulu caractériser par le nom en question un roi déterminé ; il s'agit plutôt d'une épithète désignant *le roi d'Assur* en général. Dans l'hypothèse que le sens de la formule fût : *le roi belliqueux*, on a remarqué qu'elle aurait convenu très bien à Tiglath-Piléser (745-727). Mais il a été noté plus haut, sur v. 1, qu'il ne paraît point que le présent discours date d'après le renversement de la dynastie de Jéhu. Il est plus probable à nos yeux qu'au temps où nous sommes placés ici, c'était Asur-nirar II (755-745) qui occupait le trône à Ninive. 3° Il est inutile de rechercher à quel événement précis Osée aurait fait allusion ; car selon toute probabilité il n'a pas en vue une démarche spéciale, réellement faite auprès du roi d'Assyrie ; dans la forme de la narration historique, il ne fait qu'énoncer une hypothèse, suggérée par les rapports dans lesquels l'Asie occidentale se trouve établie à l'égard de Ninive. Remarquons en effet que l'occasion de la démarche ne consiste pas dans des difficultés politiques actuelles, nettement définies, mais d'une manière indéterminée dans l'état de désagrégation sociale qui sera infligée aux royaumes coupables par Jahvé. La suite de la

pourra point vous guérir, ni éloigner de vous votre plaie. 14 Car je suis, moi, comme un lion pour Ephraïm, et comme un jeune lion pour la maison de Juda ; c'est moi, moi qui saisirai la proie et m'en irai ; je ravirai et nul n'arrachera !

15 J'irai et retournerai en mon lieu, jusqu'à ce qu'ils aient expié leur faute et qu'ils cherchent ma face. Quand ils seront dans l'angoisse, ils se mettront en quête de moi : VI. 1 « Venez ! retournons à Jahvé ! Car c'est

Dans la Vulg. : v, 15ᵇ = vi, 1ᵃ ; vi, 1 = vi, 1ᵇ-2 ; 2 = 3ᵃ ; 3 = 3ᵇ.

---

phrase confirme notre induction. Le sens est : Ephraïm et Juda auront beau recourir, — comme ils le font en d'autres occasions, — à leur suzerain de Ninive : il sera incapable, lui, de porter remède au mal qui les ronge ! — Au lieu de יִגְהֶה, il vaut peut-être mieux lire à la forme *hiph.* יַגְהֶה ; syr. ܓܗܐ = *s'éloigner* (intrans.).

V. 14. La ruine d'Ephraïm et de Juda sera sans remède du côté des hommes, parce qu'elle sera l'effet de la justice de Jahvé, contre laquelle aucune intervention ne peut prévaloir. Noter l'emphase mise sur אני : c'est *moi, moi* qui saisirai la proie !... Que pourrait dès lors le roi d'Assur ?

V. 15-VI, *v. 1 ss.* — Dans cette partie du discours les idées s'enchaînent de la manière suivante : Jahvé prévoit que le peuple, quand il aura purgé sa peine (v. 15), se tournera vers son Dieu pour lui exprimer son repentir ; ce repentir futur du peuple est décrit vi, 1-3. A cette manifestation Jahvé répond d'avance en se demandant s'il pourra la considérer comme sincère ? Ce qui le fait hésiter, c'est le caractère vicieux de la piété et du culte habituels du peuple (vv. 4-6) ; c'est aussi la vue de l'obstination du peuple dans l'infidélité (v. 7). Là-dessus il fait une sortie indignée contre la conduite criminelle que l'on suit à son égard et prononce une malédiction contre les prêtres coupables (vv. 8-10). Enfin, revenant au point de vue de la démarche future du peuple repenti, il promet son pardon (v. 11 + vii, 1ᵃ). v, 15-vi, 1-3 est considéré par Marti comme une interpolation.

V. 15ᵃ. Jahvé, se retirant d'Israël (v. 6), s'en retournera dans sa demeure, aux cieux, abandonnant le peuple jusqu'à ce qu'il ait expié ses fautes, etc. ; אשׁם ici comme *Zach.* xi, 5 et ailleurs : être puni, *expier la faute commise.* Il ne semble pas qu'il y ait lieu de lire יָשֹׁמּוּ (Wellh., Now., Marti, Harper) : jusqu'à ce qu'ils soient *stupéfaits*... Les LXX ont : ἕως οὗ ἀφανισθῶσι, d'où l'on ne peut conclure qu'ils aient eu sous les yeux un texte différent (comp. x, 2 ; *Ézéch.* vi, 6).

V. 15ᵇ (*Vulg.* vi, 1ᵃ). בַּצַּר לָהֶם *quand ils seront dans la détresse,* voir la même formule *Is.* xxv, 4 ; *Deut.* iv, 30 ; *Ps.* xviii, 7, etc. ... *ils me chercheront ;* rien n'annonce ici une démarche purement routinière (comme v. 6 : avec leurs brebis et leurs bœufs) ; le peuple va protester au contraire de son repentir.

VI, *v. 1* (*Vulg.* 1ᵇ-2). Il est inexact que les paroles prêtées au peuple trahissent une conception tellement fausse de Jahvé et une idée si inadéquate du repentir, que l'action entière prend les proportions d'une « farce » (qu'Osée devra stigmatiser aussitôt comme telle) (Harper) ; ou que le prophète ait l'intention, en décrivant la scène qui suit, d'apprendre au peuple qu'il se trompe en supposant Jahvé trop prompt à pardonner (Now.). Rien, dans notre passage, ne tend à caractériser la démarche du peuple comme prématurée. D'autre part les coupables avouent implicitement qu'ils avaient *abandonné* leur Dieu : « venez et *retournons* à Jahvé...! » ; ils avouent qu'ils ont été justement punis ; au v. 3 ils proclament que désormais ils s'appliqueront à acquérir *la connaissance de Jahvé.* Ils ne font aucune mention de sacrifices qu'ils considéreraient comme un moyen suffisant de propitiation. Leur discours a l'accent d'une con-

lui qui a déchiré et qui nous guérira; il frappe et il nous mettra des bandages! 2 Il nous rendra la vie après deux jours; le troisième jour il nous relèvera et nous vivrons devant lui! 3 Nous connaîtrons, nous nous efforcerons de connaître Jahvé! Comme une aurore son apparition sera parée; il viendra à nous comme l'ondée, comme la pluie du printemps

version sincère. — « C'est Jahvé qui a déchiré (v, 14) et qui nous guérira... » Ils reconnaissent qu'ils auraient tort de compter sur le secours des hommes (v, 13). Le verbe יך à lire יַכֶּה et non וַיַּךְ; comp. XIII, 7; XIV, 6 (?), 7.

V. 2 (3ª). Le deuxième membre répète l'idée exprimée dans le premier : « après deux jours » = « le troisième jour ». Le peuple parlera ainsi quand il sera entièrement abattu par le malheur. Ce n'est certes pas l'intention d'Osée d'insinuer que ce langage sera téméraire ou injurieux pour Jahvé. Que Jahvé est assez puissant pour relever son peuple *dans un délai très court*, et qu'il est disposé à agir ainsi en présence d'un repentir sincère, c'est là au contraire une doctrine proclamée par les prophètes (*Is*. I, 16 ss. etc.).

V. 3 (3ᵇ). Que le prophète n'a pas l'intention de prêter au peuple une attitude inconvenante à l'égard de Jahvé, cela est manifeste par le premier membre de ce verset. C'est le manque de connaissance de Jahvé qui avait causé la ruine du peuple (IV, 6; V, 4); ici Osée fait promettre au peuple que l'acquisition de cette connaissance fera l'objet de tous ses efforts. אֶת־יהוה est complément en même temps de וְנֵדְעָה et de נִרְדְּפָה לָדַעַת; cette dernière formule insiste avec force sur la résolution déjà signifiée par le cohortatif וְנֵדְעָה. Avec de pareilles dispositions le peuple avait le droit de compter sur le pardon divin. Les mots כְּשַׁחַר נָכוֹן מֹצָאוֹ sont exactement rendus par la Vulgate : quasi diluculum praeparatus est egressus ejus. Giesebrecht (*Beitraege zur Jesajakritik*, p. 208 s.), suivi par Now., Marti, Harper, préfère lire כְּשַׁחֲרֵנוּ כֵּן נִמְצָאֵהוּ « *aussitôt que nous le chercherons, nous le trouverons* »; ce serait là enfin l'expression de la présomption folle que l'on cherche dans le discours prêté au peuple. Mais la correction proposée n'a aucune vraisemblance. Les LXX eux-mêmes donnent ὡς ὄρθρον ἕτοιμον = כשחר נכון; et quant à leur version εὑρήσομεν αὐτόν pour מוצאו, elle n'est dès lors à considérer que comme un exemple, entre beaucoup d'autres, de la facilité avec laquelle le traducteur confondait les formes; son erreur a été de vouloir rattacher מוצאו à la rac. מָצָא, grâce sans doute à un dédoublement du נ final de נכון, comme préformante de cette expression. Les figures qui se suivent au second membre du v. 3, d'après TM, loin de s'exclure, se complètent : Jahvé, comme source de vie, comme cause d'un renouvellement de vigueur chez son peuple (v. 2), pouvait parfaitement être comparé à la fois à l'*aurore* et à la *pluie féconde* (comp. d'ailleurs pour le mélange des figures v, 12-14; VII, 8-9, 16, etc.). Les deux figures de v. 4ᵇ répondront, avec une certaine ironie, aux deux figures de v. 3ᵇ. Tout le monde voit d'ailleurs combien peu la phrase introduite par la correction s'harmonise avec la parole qui précède. Osée venait de mettre dans la bouche du peuple une protestation, qu'il s'appliquerait de *tout son effort* à connaître Jahvé; puis aussitôt il lui aurait fait dire, comme si la chose ne demandait aucun effort, qu'*aussitôt qu'il chercherait Jahvé il le trouverait!* Il y a de plus une disparité très choquante, entre la phrase construite par les correcteurs, et la suivante qui y est rattachée par la particule ו : « ... nous le trouverons *et* il viendra comme la pluie ... »! Corriger les textes sans nécessité, c'est les gâter. — Quant au sens de ... נָכוֹן *praeparatus* est egressus ejus, on pourrait l'entendre soit de l'imminence ou de la certitude de l'apparition de Jahvé (comme une aurore son apparition s'apprête), soit de sa splendeur : comme une aurore son apparition sera *apprêtée* (litt. *constituée, ordonnée*). La seconde interprétation

qui arrose la terre! » — 4 Que ferai-je à ton égard, Ephraïm; que ferai-je à ton égard, Juda? Votre piété est comme le nuage au lever du jour, et comme la rosée matinale passagère. 5 C'est pourquoi je les ai taillés par les prophètes, je les ai mis à mort par les paroles de ma bouche; et 'mon'

VI, 5. ...וּמִשְׁפָּטִי כָּאוֹר; TM : וּמִשְׁפָּטֶיךָ אוֹר *et tes jugements lumière* (?).

---

semble préférable; ce n'est plus autant de la proximité du pardon (vv. 1-2) que de son efficacité bienfaisante qu'il est question ici. Cette même idée donne aussitôt lieu à la comparaison avec la pluie. Les LXX aussi bien que la Vulg. prennent מַלְקוֹשׁ et יוֹרֶה comme noms apposés à גֶּשֶׁם et séparent יורה de מלקוש : ὡς ὑετὸς ἡμῖν πρώϊμος καὶ ὄψιμος γῇ, quasi imber nobis *temporaneus* et *serotinus* terrae. Le מלקוש et le יורה se distinguent en effet comme pluies du printemps et de l'automne. Mais la construction de la phrase en hébreu ne permet pas d'appliquer ici ces notions. Le terme יורה est une forme verbale, savoir imparf. hiph., ayant pour complément ארץ (comp. *Joël* II, 23 מורה) : *comme la pluie du printemps* (*qui*) *arrose la terre*. Peut-être pourrait-on lire יְרַוֶּה (du v. רוה; Perles, Nowack, etc.); mais il n'est pas impossible non plus que יוֹרֶה soit une déformation usuelle de יְרַוֶּה.

V. 4. Les protestations et les promesses du peuple repenti, appelleront le pardon. Mais avant de s'engager et de le promettre, Jahvé hésite. Les motifs de cette hésitation, qui vont être exposés vv. 4 ss., fourniront une occasion d'insister sur la nécessité d'un repentir durable et sincère. Jahvé, se tenant au point de vue de la future conversion du peuple, commence donc par répondre qu'il ne sait s'il lui sera possible d'en tenir compte. Les accès de piété qu'il a pu observer chez Ephraïm et chez Juda, ont toujours été éphémères. Le mot חסד s'entend ici évidemment de la piété envers Dieu. Aux images employées v. 3 répondent ici deux images analogues : l'aurore du v. 3 a pour pendant le nuage du matin, à la pluie qui arrose est opposée la rosée qui s'évanouit. Ce n'est pas directement aux sentiments exprimés vv. 1-3 que s'applique la critique de v. 4ᵇ; mais à la piété habituelle du peuple.

V. 5. עַל־כֵּן *c'est pourquoi...*, = parce que les manifestations de piété avec lesquelles on venait à lui manquaient de sincérité et de constance. La connexion causale entre vv. 4 et 5 est à comprendre sans doute en un sens indirect : la piété du peuple, étant si passagère, *n'a pas pu arrêter les châtiments divins*. — חָצַבְתִּי בַּנְּבִיאִים : les prophètes ne sont pas nommés comme l'objet (Hitzig), mais comme l'instrument de l'action signifiée par חצבתי, comme le montre le parallélisme avec בְּאִמְרֵי־פִי dans l'incise suivante. *Je* (les) *ai taillés par les prophètes;* non pas pour les former, mais pour les mettre en pièces, comme l'indique encore une fois l'incise qui suit : *je les ai mis à mort par les paroles de ma bouche*... Le suffixe de הֲרַגְתִּים se rapporte en même temps à חצבתי; comp. XIV, 9. Jahvé a taillé son peuple et l'a mis à mort par les prophètes, par les paroles de sa bouche, en le menaçant d'avance des catastrophes qui devaient fondre sur lui. Il est clair qu'il s'agit ici du passé, et que par conséquent le grief touchant l'insuffisance de la piété populaire, laquelle fut cause à sa façon de la conduite sévère de Jahvé (v. 4ᵇ), ne se rapportait pas à la démarche décrite v, 15ᵇ — VI, 3 qui est censée devoir se produire plus tard, après l'expiation complète. — Le כ qui figure comme suffixe dans מִשְׁפָּטֶיךָ, doit être préfixé à אוֹר comme préposition (LXX : τὸ κρίμα μου ὡς φῶς). La Vulg. supplée indûment un second כ devant אור. Au lieu de יצא lire יָצָא, au parfait, comme les deux verbes qui précèdent. — Les menaces des prophètes étaient en même temps des leçons ou des avertissements qui devaient éclairer le peuple. A moins qu'on ne préfère entendre l'incise, du jugement considéré dans son exécution; comp. *Soph.* III, 5.

jugement s'est levé 'comme' la lumière. 6 Car c'est la piété que je désire et non le sacrifice, et la connaissance de Dieu plus que les holocaustes. 7 Mais eux, bassement, ont violé l'alliance; là on a commis la trahison contre moi! 8 Giléad, ville de malfaiteurs 'aux traces sanglantes',

8. עִקְּבֵיהֶם דָּם; TM : עֲקֻבָּה מִדָּם *marquée de traces sanglantes* (?).

V. 6. L'hébraïsme bien connu de la tournure du premier membre reçoit son explication dans le second. Les dispositions religieuses intérieures se rapportent au culte extérieur, à la fois comme la condition indispensable de sa valeur absolue et comme la fin en vue de laquelle il n'est qu'un moyen nécessaire. Cette idée revient souvent dans la prédication prophétique; voir p. ex. *Mich.* vi, 6-8. La parole de notre v. 6 est parallèle à celle de I *Sam.* xv, 22. Le peuple avait bien pratiqué un certain culte envers Jahvé, mais ce culte, d'où la véritable piété était absente (v, 6), n'avait aucune valeur. La relation causale avec v. 5 (*car* c'est la piété que je désire...), encore une fois, est à concevoir au sens indirect : le culte dont le peuple avait prétendu honorer Jahvé, était au moins insuffisant pour mériter le pardon et conjurer les effets de la justice divine. Notons que dans la déclaration du peuple repenti, vv. 1-3, il n'est pas question de sacrifices, mais qu'au contraire la connaissance de Jahvé y est marquée comme but à ses efforts. Ce n'est donc pas la manifestation décrite vv. 1-3 qui est visée par le v. 6. Celui-ci insiste au contraire sur la nécessité des sentiments exprimés au v. 3 pour qu'on puisse espérer le pardon. Mais le peuple aura-t-il réellement des sentiments conformes à cette profession de repentir?

V. 7. Si Jahvé hésite touchant l'accueil qu'il aura à faire aux assurances de conversion que le peuple lui donnera (vv. 1-3), c'est que, jusqu'ici, au lieu d'entretenir la piété et la connaissance de Dieu qui sont plus que les sacrifices et les holocaustes, *on n'a fait que transgresser l'alliance.* La formule כאדם se présente ici dans des conditions analogues à *Job* xxxi, 33. Il ne semble pas que le passage renferme une référence à l'exemple d'Adam. Job *l. c.* ne veut pas dire qu'il n'a jamais caché ses fautes « comme Adam » (*Gen.* iii); car ce n'est pas envers Dieu mais envers les hommes que Job entend affirmer n'avoir jamais usé de mystère. D'autre part il n'y a pas lieu de substituer avec Duhm (*Das B. Hiob*) la particule ב à כ, de manière à faire dire à Job qu'il n'a jamais caché ses fautes « *parmi les hommes* »; l'idée de la relation entre sa conduite et son égard pour les hommes, n'est explicitement énoncée par Job qu'au verset suivant, et cela sous une forme beaucoup plus énergique. L'expression כְּאָדָם, dans *Job* l. c. signifie : *en homme = d'une façon vulgaire.* Ce même sens s'applique très bien à כאדם en notre passage. L'adv. שָׁם, dans le membre suivant, n'autorise pas la conclusion que dans אדם (à lire avec la prép. ב) se cacherait un nom de lieu (Wellh., Now., Marti); שָׁם peut en effet se rapporter au peuple, comme au milieu où la trahison s'est accomplie, en donnant à בגדו un sujet indéterminé : là *on* a commis la trahison envers moi! P. Müller au lieu de כאדם propose de lire בְּאֹנָם = « *dans leur fausseté...* »; au lieu de שָׁם il lit le participe שִׂימָה : « ... ils violèrent l'alliance *établie* ... ». Ces corrections *pourraient* être justes. Pour le nom déterminé sans l'article (ברית), comp. p. ex. מלך ... שׂרים (vii, 3); שׂרים (vii, 5); משׂטמה (ix, 7); נביא (ix, 8), etc.

V. 8. La réflexion du v. 7 touchant la violation de l'alliance et la trahison dont il a été l'objet, entraîne Jahvé à une sortie indignée contre la corruption régnante (vv. 8-10); le point de vue du passage vv. 4 ss., où Jahvé avait pour objet d'exposer et de motiver l'hésitation qu'il devra éprouver à accueillir la démarche du peuple repenti, est abandonné dans ces versets qui forment une sorte de parenthèse. Le sens en est d'ailleurs difficile à déterminer quant à certains détails du texte. — A noter d'abord la mention de *Giléad* comme nom de ville. Quelques exemplaires des LXX, appartenant à

9 toi dont les brigands sont la force; puissent-ils assassiner la bande de
prêtres le long du chemin, vers Sichem, car leur conduite est criminelle!

la recension de Lucien ont Γαλγαλα; mais peut-on admettre que *Giléad* aurait été substitué à *Gilgal?* Au reste *Jug.* x, 17 *Giléad* est connu comme nom de ville (quant à *Jug.* xii, 7, voir Lagrange *in h. l.*); comp. *Gen.* xxxi, 48 s. La ville en question semble bien stigmatisée en notre passage comme un repaire de malfaiteurs, sans métaphore; peut-être était-elle située dans une région infestée par des brigands; voir v. 9 et comp. *Jug.* xi, 3. Les mots עקבה מדם (Vulg. : *supplantata sanguine*) n'offrent pas un sens clair. Les LXX ταράσσουσα ὕδωρ ont lu מים, mais rien ne prouve qu'ils n'eussent pas dans leur texte עָקְבָה, compris au sens actif de *fouler;* comp. les expressions רפס, דלח, employées pareillement au sens de *troubler* (l'eau). La version que l'on donne généralement de notre v. 8b « ... marquée d'empreintes de sang », sans être indéfendable, n'est cependant pas satisfaisante, tant pour la signification prêtée à עקבה, que pour la construction (מדם). Hitzig, citant *Is.* xl, 4 où עָקֹב = *montagneux,* arrive à traduire : *hügelig, gehügelt von Blut,* = aufgethürmt von Blut. C'est trop violent. Nous préférons la solution suggérée par Bachmann (ap. Harp.) qui lit, en séparant autrement les mots, עִקְּבֵיהֶם דם, le suffixe se rapportant aux *malfaiteurs « dont les traces sont de sang »*. En ar. عقبة signifie en effet *trace.* Le commentaire sur v. 9 montrera pourquoi nous ne voyons pas au v. 8 une énonciation complète, mais une apostrophe à Giléad, introduisant le v. 9.

V. 9. On prend généralement, dans כחכי, le כ initial pour la particule de comparaison et חכי (pour חַכֵּה) comme inf. pi. de חכה : *et comme des bandits se tiennent en embuscade...;* ou bien avec איש comme complément : *et comme des bandits attendent un homme...* (?). Quelques-uns (Marti, Harper...) lisent ensuite חבאו (ou נֶחְבְּאוּ) au lieu de חבר : ... *des prêtres se tiennent cachés ...*; les uns, comme Marti, rattachent דרך à ce qui suit : *et tuent sur la route de Sichem...*; d'autres comme Harper rattachent דרך à la phrase précédente : « des prêtres se tiennent cachés *le long de la route et tuent les gens qui se rendent* (הַהֹלְכִים à suppléer) *à Sichem...* ». Au commencement du verset Marti lit כְּהֵחָבֵא אַנְשֵׁי גדוד *comme des bandits se tiennent cachés.* Sans compter les changements assez problématiques que de pareilles hypothèses apportent au texte, le résultat que l'on obtient n'est pas satisfaisant. Il n'est guère probable que les prêtres aient pratiqué l'assassinat comme des brigands de grands chemins, ou qu'Osée ait songé à leur imputer une pareille conduite. Quel sera d'ailleurs le rapport entre l'accusation portée contre *les malfaiteurs de Giléad* (v. 8) et celle élevée contre les prêtres (v. 9)? Notons en outre que l'incise finale du v. 9, dans l'interprétation qui vient d'être exposée, n'a plus guère d'objet; on traduit : « oui, ils ont commis le crime! » Mais la particule כי introduit cette incise comme énonçant *le motif* ou *l'explication* de la sentence qui précède. Or on ne comprend pas que l'accusation de brigandage et d'assassinat eût été motivée ou expliquée par un reproche d'une teneur aussi indéterminée. — En partant de l'incise en question (*car leur conduite est criminelle*), dont les prêtres sont le sujet, nous inférons que dans le membre précédent du v. 9 les prêtres sont présentés, non pas comme auteurs (ce qui d'ailleurs paraît tout à fait invraisemblable), mais *comme dignes victimes* de pillage et d'assassinat de la part des brigands. Le sujet de ירצחו serait donc אִישׁ גדודים du premier membre (un pluriel formé comme בית אבות *familles,* comp. Kautzsch, § 124, 2, *c*), et le complément serait à chercher dans חבר כהנים (voir plus loin). Il suivra ultérieurement de là que le premier membre n'a pas pour objet d'énoncer une comparaison entre les brigands et les prêtres; le כ dans כחכי ne sera donc pas la particule de comparaison. La Vulg. offre une phrase inintelligible (et *quasi fauces* latronum...; חכי compris comme plur. constr. de חֵךְ). Les LXX ont lu : כֹּחֵכִי *ta force* (ἡ ἰσχύς σου); comp. pour la forme du suff. fém.

toi, lorsque j'accomplirai la restauration de mon peuple, VII. 1ᵃ lorsque je guérirai Israël!

résultat : « à toi aussi, Juda, on met fin! » (comp. *Job* xviii, 2). Wellh., Now., Harper rejettent l'incise comme une glose. Et ce jugement, dans les conditions indiquées, nous paraît assez naturel, la *menace* prétendument formulée à l'adresse de Juda ne se rattachant guère au contexte; dans le passage qui précède il n'a été question ni de *moisson* de maux, ni de *branche* impure, ni de *fin*, ni de châtiments quelconques pour Israël. Valeton et Marti, chacun à sa manière, suppriment vi, 11ᵃ et vi, 11ᵇ + vii, 1ᵃ comme des interpolations d'origine diverse. Cette solution radicale ne nous paraît pas justifiée. Rappelons la suite des idées depuis v, 15. Ici Jahvé avait dit : « je retournerai en mon lieu *jusqu'à ce qu'ils... cherchent ma face* ». Cette parole de Jahvé ne pouvait avoir en vue qu'une « recherche de sa face », c'est-à-dire une conversion *sincère* de la part du peuple. Aussi avons-nous constaté que v, 15ᵇ + vi, 1-3 c'est un repentir d'expression irréprochable qui est attribué au peuple pour le temps à venir où il sera accablé par la détresse. Tout le passage v, 15 — vi, 3, semblait donc bien ordonné en vue d'une *promesse de pardon*. Seulement aux vv. 4 ss. du ch. vi, Jahvé, considérant la conduite passée du peuple, s'est demandé s'il pouvait s'engager à une pareille promesse? Ce retour sur le passé lui a fourni l'occasion d'insister sur les conditions du vrai repentir et de justifier l'attitude qu'il avait dû prendre jusqu'ici à l'égard des coupables. *Au v. 11, il revient au point de vue du temps à venir, où le peuple, accablé par la détresse, lui exprimera les sentiments exposés* vi, 1-3. C'est une *promesse de salut* qu'il prononce : ... גם = *Cependant* (= malgré les infidélités qui viennent d'être rappelées vv. 4 ss.) *tu trouveras grâce, Juda, « quand je restaurerai la* שְׁבוּת *de mon peuple, quand je guérirai Israël »*. Israël ici n'est pas en particulier le royaume du Nord, mais le peuple de Jahvé en général. C'est Juda qui est nommé comme sujet direct de la restauration future, le salut d'Israël devant consister dans la participation à la gloire de Juda (ii, 2; iii, 5; *Am.* ix, 11). Mais comment le sens attribué à v. 11ᵃ se vérifie-t-il, vu les termes du texte : גַּם־יְהוּדָה שָׁת קָצִיר לָךְ? L'idée d'une *moisson réservée* ne trouve guère d'application ici (comp. toutefois v. Orelli); il en serait d'ailleurs de même dans l'hypothèse que l'auteur eût entendu parler de châtiments. L'essentiel eût été d'exprimer *la nature* de cette moisson, qui n'est pas déterminée par le contexte. Si l'on prend le nom קָצִיר au sens de *branche* (*Ps.* lxxx, 12; *Job* xiv, 9, etc.), le sens naturel de la phrase (*on greffera*, ou bien en lisant שִׁית : *il sera greffé*, ou mieux encore en lisant (י)שַׁתִּ, au parfait prophétique : *je grefferai sur toi une branche...*), sera bien celui d'un renouvellement à intervenir, *d'un principe de vie nouvelle à établir* au sein de la nation; comp. *Is.* xi, 1 ss.; *Jér.* xxiii, 5 etc.; *Ézéch.* xvii, 22 ss., etc. Ceux que cette explication ne satisferait point, verront s'il n'y aurait pas lieu, moyennant une autre division des mots, de lire : ... (ou צַר) שָׁתַק צִיר... : cependant, Juda, *le tourment* (ou *la détresse*) *s'apaisera pour toi...*, une phrase qui répondrait à v, 15ᵇ (Vulg. vi, 1ᵃ) : בַּצַּר לָהֶם *quand ils seront dans la détresse...* — Dans l'expression ...שׁוּב שְׁבוּת, le v. שׁוּב a la signification active : *ramener* ou *faire tourner, rétablir*, comme encore *Nah.* ii, 3. Un grand nombre croient que שׁבוּת est à rattacher à la racine שָׁבָה (conduire en captivité) et signifie proprement *la captivité*, ou *les captifs;* la formule équivaudrait donc proprement à dire : *ramener les captifs*, ou *faire tourner, faire cesser la captivité*. D'autres supposent qu'à l'état absolu le nom est à lire שְׁבוּת et qu'il se rattache à la racine שׁוּב (comme לְזוּת à לוּז; עֵדוּת à עוּד; לָצוֹן à לוּץ), de manière à signifier *rétablissement, restauration*. La formule .... שׁוּב שְׁבוּת serait à comprendre strictement : *restaurer la restauration* (du peuple...), à la manière dont on dirait en hébreu : *crier un cri, rêver un rêve* etc...

III

Chapitres VII, 1b — XI

1b [ ] L'iniquité d'Ephraïm s'est dévoilée, et les vices de Samarie [se sont manifestés]; car ils pratiquent ce qui est faux. Et le voleur pénètre [dans le pavillon du toit], le brigand se donne carrière au dehors, 2 sans qu'on [en]

VII, 1b. Omettre le ו devant נִגְלָה; — suppléer נוֹדְעוּ après שֹׁמְרוֹן; — suppléer עֲלִיָּה après (ou avant) יָבוֹא.

Cette dernière explication nous paraît être la vraie, 1° à cause de l'association même des deux éléments שׁוּב et שְׁבוּת dans la formule stéréotypée en question; 2° à cause des nombreux endroits où seul le sens indiqué se trouve matériellement vérifié, à l'exclusion de toute notion d'une captivité quelconque (*Jér.* xxx, 18; xxxiii, 7, 11; *Ézéch.* xvi, 53; *Joël* iv, 1; *Lam.* ii, 14; *Job* xlii, 10; et aussi *Soph*. iii, 20 [« *sous nos yeux* »], etc.), sans compter d'autres passages où ce sens est au moins le plus probable (comme *Jér.* xxxii, 44, coll. v. 42; *Ézéch.* xxxix, 25; *Ps.* xiv, 7; liii, 7; lxxxv, 2); 3° parce que dans les endroits où *matériellement* c'est du retour de la captivité qu'il s'agit, rien n'empêche que le sens *formel* de l'expression soit encore celui qui se trouve vérifié dans les passages cités (comme *Amos* ix, 14; *Jér.* xxix, 4; xxx, 3; xxxi, 23 etc.). Comp. Valeton, p. 202 ss.

VII-XI. — Les discours compris dans cette troisième section datent, croyons-nous, des premières années du règne de Menahem (745-735?); voir les notes sur vii, 3-7; x, 3, 7. Le prophète y stigmatise d'abord les désordres sociaux et politiques (vii, 1-7) et reproche au peuple son manque de sagesse (vv. 8-12). Puis nous trouvons une série d'accusations touchant l'infidélité du peuple; la folie, l'impiété, les conséquences funestes de l'idolâtrie et de l'abandon de Jahvé, forment le thème continuel des paroles d'Osée vii, 13-xi.

VII, *v. 1*. Le lecteur sait déjà que les deux premiers mots, à lire avec la préposition ב, doivent être joints au verset final du ch. vi. Le ו de l'apodose devant נִגְלָה est dû à l'opération qui amena abusivement les deux mots ברפאי לישראל en tête de notre phrase et doit être supprimé. L'iniquité d'Ephraïm et les vices de Samarie se manifestent dans les œuvres de fraude qui se commettent. Il est probable qu'un verbe dont רָעוֹת... était sujet, et répondant à נִגְלָה au premier membre, a disparu du texte; on pourra supposer p. ex. נוֹדְעוּ. Noter l'association *Ephraïm* et *Samarie*, comme ailleurs Juda et Jérusalem. — Voleurs et bandits opèrent en liberté. A l'incise וְגַנָּב יָבוֹא il manque un complément; les LXX fournissent à cet égard une indication : κλέπτης πρὸς αὐτὸν εἰσελεύσεται. Now.[2], Marti, Harper croient qu'il faut rétablir dans le grec πρὸς οἶκον, qui aurait répondu à l'hébreu בַּיְתָה, en opposition avec בחוץ dans l'incise suivante. Il est très peu probable que le traducteur grec ait écrit πρὸς οἶκον. Il n'est pas non plus à présumer que le texte primitif ait porté que « le voleur *entre dans la maison* »; dès lors que voleurs il y avait, ils ne pouvaient faire moins. On s'attend plutôt à la mention d'une circonstance marquant l'audace des voleurs. Le gr. πρὸς αὐτὸν est de nature à suggérer עֲלִיָּה (lu עָלֶיהָ ou עָלָיו) : « le voleur s'introduit *dans le pavillon du toit* », c'est-à-dire il pénètre jusque dans les réduits à la fois les plus reculés et les plus ouvertement exposés. Dans l'incise suivante ce n'est pas sur בחוץ, mais sur פָּשַׁט que porte l'emphase : « au dehors le bandit *se déploie* » = sévit en pleine liberté.

V. 2. La première incise surprend au premier abord. On aurait attendu בִּלְבָבָם au

dise rien en soi-même. Je me souviens de toute leur malice; voici que leurs œuvres les entourent, elles sont devenues [*patentes*] devant moi.

lieu de לְלֹ' (*Gen.* XVII, 17; *Ps.* x, 6, 11; XIV, 1, etc.). Ensuite, il semble que l'objet annoncé par בַל יֹאמְרוּ fasse défaut; nous ne croyons pas que l'on puisse avec Knab., Guthe, Valeton, Cheyne, Marti, etc., considérer comme tel la phrase suivante (« ils ne se disent pas en eux-mêmes *que* je me souviens de toute leur malice »); celle-ci se trouve en effet coordonnée comme proposition indépendante aux deux incises qui suivent. Il serait à rappeler plutôt que *Ps.* IV, 5 אִמְרוּ בִלְבַבְכֶם est employé d'une manière absolue. D'ailleurs rien n'empêche dans notre passage d'entendre comme complément implicite la teneur des constatations qui viennent d'être faites; on rendrait raison en même temps de la préposition לְ en traduisant : « ... et ils ne (*le*) disent point *à* leur cœur »; c'est-à-dire ils ne prêtent aucune attention sérieuse à la gravité d'une pareille situation. Les corrections que l'on propose, p. ex. : ... בַל יַעַמְדוּ בְ *ils ne sont point fermes dans* leur cœur (Harper), ne présentent pas un réel avantage sur TM. Les LXX : ὅπως συνᾴδωσιν ὡς ᾄδοντες (*Al.* συνᾴδοντες) τῇ καρδίᾳ αὐτῶν, soulèvent toutefois un doute. Vollers est d'avis que ὅπως συνᾴδωσιν est une surcharge ajoutée après coup. Il resterait même alors difficile de dire au juste à quel texte la version gr. aurait répondu; le traducteur a-t-il lu au lieu de יֹאמְרוּ un groupe de lettres qu'il aurait rattaché à la racine זמר? ou bien, soit à supposer la leçon du cod. Al. (ὡς συνᾴδοντες), soit à prendre ὅπως συνᾴδωσιν comme leçon primitive des LXX, a-t-il lu כלאמים, en comprenant לאם au sens de *consentir* (comp. ar. لَاءَمَ *être d'accord avec quelqu'un,* لِئْم *accord*)? On ne voit en aucun cas ce qu'il y aurait lieu de préférer au TM. — « Leurs œuvres *les enveloppent* »; d'après le contexte, l'idée semble être que leurs œuvres, loin d'être enfermées dans le secret de leur cœur, s'étalent publiquement tout autour d'eux, *de sorte que Jahvé les a en quelque sorte forcément sous les yeux*. Les deux premiers versets se composent de trois sentences comprenant chacune trois membres : 1° a) l'iniquité d'Ephraïm se montre au grand jour; b) les vices de Samarie (sont manifestes); c) car leurs œuvres sont fausses. 2° a) Le voleur pénètre ouvertement partout; b) le brigand se donne libre carrière au dehors; c) et l'on ne prête aucune attention à ces désordres. 3° a) Je me souviens de leur malice; b) voici que leurs œuvres les entourent; c) elles sont devant mes yeux.

VV. 3-7. Des désordres sociaux visés vv. 1-2, la pensée du prophète passe à la considération des troubles politiques qui sont pour une grande part la cause des premiers. Les révolutions de palais n'avaient jamais manqué à Samarie. Mais les premiers mois qui suivirent la mort de Jéroboam II virent deux attentats se succéder coup sur coup. Il est rapporté II *R.* XV, 10 que Schalloum *conspira* contre Zacharie et le frappa « devant le peuple »; Zacharie n'avait régné que six mois. Le v. 15 insiste encore sur la *conjuration* à laquelle Schalloum dut son élévation. Ce fut sans doute la réprobation publique que l'usurpateur s'était attirée par sa trahison, qui permit à Menahem de lui enlever la couronne et de le châtier lui-même par la mort, un mois plus tard. — L'interprétation et l'appréciation de l'état du texte pour nos vv. 3-7, dépendront en plus d'un cas de l'idée qu'on se fera de l'objet même de ce passage obscur. Nous devons renoncer à discuter les conjectures qui ont été émises sur les divers éléments du texte. Nous ne pouvons pour notre part nous soustraire à l'impression, éprouvée d'ailleurs aussi par Wellhausen et d'autres pour certains détails, qu'Osée y a en vue un fait particulier, un drame sanglant qui s'est déroulé à Samarie. Il distingue deux groupes de personnages : d'un côté *les conspirateurs perfides comparés à un four brûlant*, d'autre part *le roi et les princes comparés à la fournée consumée*. En admettant que le discours date des premiers temps du règne de Menahem, on pourra rapporter la description au meurtre de Zacharie par Schalloum et ses complices. Ce fut

3 Dans leur malice ils réjouissaient le roi et dans leurs mensonges les
princes; 4 tandis que tous ils 'respiraient la colère', pareils à un four 'qui

v. 4. אַנְפִּים; TM : מְנָאֲפִים *adultères; —* בֹּעֵר הַמַּאֲפֶה; TM : בֹּעֵרָה מֵאֹפֶה *succensus a coquente* (? Vulg.).

à la fin d'une fête célébrée en l'honneur du roi, alors que celui-ci et les princes étaient plongés dans l'ivresse, que les traîtres exécutèrent leur complot.

V. 3. Le sujet de la phrase est grammaticalement le même qu'aux vv. 1-2 : les pervers d'Ephraïm; mais logiquement la société israélite est considérée ici dans ceux de ses représentants qui tramèrent le complot contre le roi et les princes. Wellh. (suivi par Valeton, Now., Marti, Harper) substitue le v. ימשחו (dans leur malice ils *oignent* un roi...) à יְשַׂמְּחוּ. Mais la correction ne convient pas au second complément; à côté du roi, les princes ne peuvent être que les membres de la famille royale, ou d'autres dignitaires, dont rien ne permet de supposer qu'ils dussent être consacrés par l'onction. D'ailleurs le contexte plaide en faveur de la leçon traditionnelle; il s'agit en effet dans la suite (v. 5) d'une fête célébrée en l'honneur du roi. Osée a déjà en vue, au v. 3, l'orgie dont les traîtres profitèrent, d'après notre interprétation du passage, pour exécuter leur dessein. Le sens n'est pas : « *par* leur malice ils réjouissent le roi... », mais « *dans* leur malice. ... *dans* leurs mensonges... »; il s'agit de l'affectation de dehors contraires aux vrais sentiments, comme l'explique aussitôt le v. suivant.

V. 4. Le texte porte כֻּלָּם מְנָאֲפִים : *tous sont des adultères.* Cette invective pourrait avoir pour objet de stigmatiser le caractère infâme des perfides qui sont appelés plus loin des לֹצְצִים (v. 5). Mais la comparaison énoncée dans le membre suivant ne s'accorde pas avec l'épithète en question; il n'y a nulle raison d'ailleurs de rejeter, avec Wellh., Now., etc., la suite du verset comme une glose sur v. 6. Oort et Valeton lisent מְנֻפָּחִים tous sont *embrasés* (litt. *sufflati*); ce qui serait parfait pour le sens. Au point de vue de l'analogie matérielle avec notre texte, nous préférons lire כֻּלָּם אַנְפִּים (*tous, ils respiraient la colère*), la dittographie du מ final de כלם rendant aisément compte de la leçon actuelle. Le sens est, à notre avis, que malgré les airs qu'ils se donnaient, les traîtres qui faisaient fête au roi étaient animés contre lui de la fureur régicide. La suite offre un texte certainement corrompu : ... כמו תנור בֹּעֵרָה מֵאֹפֶה; le fém. בערה ne s'accorde pas avec le masc. תנור; et d'ailleurs l'énonciation : *comme un four brûlant de par le boulanger* (?), n'est pas admissible. Oort, suivi par Val., Wellh., etc., lit : ...כְּמוֹ תַנּוּר בֹּעֵר הֵם אֹפֵהוּ יִשְׁבּוֹת מִבְּעֵר (*ils sont pareils, eux, à un four brûlant, [que] son boulanger cesse de chauffer depuis le moment du pétrissage de la pâte jusqu'à sa fermentation*), où l'on voit que מֵעִיר du texte est changé en מִבְּעֵר; un changement qui s'imposait du moment que אֹפֶה (augmenté du suffixe) devenait sujet de ישבות. Nous ferons remarquer tout d'abord qu'il y a un certain inconvénient à parler du *boulanger d'un four;* ensuite il n'y avait pas lieu, évidemment, dans la phrase même où était énoncée la comparaison avec le four *brûlant,* de mentionner la circonstance de *la suspension du chauffage.* Nous croyons que le terme de comparaison כְּמוֹ תַנּוּר est à joindre à la sentence qui précède et lisons, en ramenant le ה de בערה en tête du mot suivant : כְּמוֹ תַנּוּר בֹּעֵר הַמַּאֲפֶה (tous respiraient la fureur) *pareils à un four qui consume la fournée!* Le v. 7 dira en effet que les personnages en vue (à notre sens les conjurés), surchauffés comme un four, ont dévoré leurs juges (= les princes). La comparaison énoncée au premier membre du v. 4, forme le thème qui sera développé dans les versets suivants. Osée va exposer *comment* le four dévora la fournée. La pâte pétrie ou préparée, ce sont le roi et les princes au commencement du festin; le four qui doit les dévorer, ce sont les conjurés; le four ne sera surchauffé qu'au moment où la pâte

consume la fournée'. Le chauffeur se reposait depuis le moment du pétrissage de la pâte jusqu'à sa fermentation. 5 Au jour de « notre roi » les princes 'ont commencé' à s'échauffer par le vin; ils 'mêlaient [*d'épices*] le vin', en compagnie de scélérats, 6 qui tenaient toute proche, pareille au four, leur

5. הֵחֵלּוּ; Mass. : הֶחֱלוּ *se sont rendus malades;* — מָשְׁכוּ יַיִן; TM : מָשַׁךְ יָדוֹ *traxit manum suam* (?).

---

sera arrivée à la fermentation. En attendant, le chauffage du four est suspendu. C'est par cette dernière idée que débute le développement de la comparaison, au second membre du v. 4. Nous comprenons ישבות au sens absolu, et מֵעִיר comme part. hiph. = *le chauffeur* (la Vulgate ne tient compte que de l'élément עִיר *civitas*) : *le chauffeur se repose depuis le moment du pétrissage de la pâte jusqu'à la fermentation.* Quant à l'absence de l'article devant מעיר, comp. le même phénomène non seulement v. 3 pour les noms מֶלֶךְ et שָׂרִים, mais dans notre verset même pour le nom בצק; v. 5 : שָׂרִים; IX, 7, 8, etc. « Le chauffeur » n'est peut-être qu'une figure idéale; il s'agit d'exprimer l'idée que *le four* (= la bande des conjurés) *attend le moment où la pâte sera en pleine fermentation* (= où le roi et les princes seront complètement enivrés par l'orgie), *pour être surchauffé et dévorer sa fournée* (pour laisser éclater la fureur régicide). Il se pourrait toutefois que le מֵעִיר renferme une allusion au chef de la conjuration qui doit donner le signal de l'action.

V. 5. Au jour de notre roi; cette indication est formulée, non au point de vue du prophète lui-même, car le roi en vue a déjà disparu (v. 7); mais à celui des princes, ou des courtisans, ou du peuple, qui célébraient une fête en l'honneur du roi. Les mots החלו שׂרים חמת מיין d'après la ponctuation mass. (הֶחֱלוּ) devraient se traduire : « ... les princes se sont rendus malades par la chaleur du vin ». Mais la signification prêtée à l'*hiph.* de חלה paraît très sujette à caution. Nous préférons lire avec les anciennes versions הֵחֵלּוּ (de חלל); quant à חמת on peut y voir l'inf. d'un v. יחם (ar. وحم) : « ... les princes *ont commencé à s'échauffer* par le vin » (comp. LXX et Vulg.). Ainsi le levain est mêlé à la pâte; c'est le point de départ de la fermentation. Il est impossible de saisir le sens de la phrase ...מָשַׁךְ יָדוֹ (LXX : ἐξέτεινεν τὴν χεῖρα αὐτοῦ... Vulg. : *extendit manum suam...*). Lisons : ... מָשְׁכוּ יַיִן (pour מָסְכוּ) : « *ils mélangeaient le vin* (d'épices)... » (comp. *Is.* V, 22); pour שׂ = ס voir IX, 12; « ... *avec des scélérats* » לֹצְצִים à rapprocher de l'ar. لصّ *voleur, brigand.*

V. 6. Ce sont les לצצים qui sont le sujet. Les « princes » du v. 5 sont compris au contraire parmi les « juges » du v. 7 qui furent « dévorés ». Le כי qui introduit v. 6 a pour objet de justifier l'appellation de לצצים donnée aux convives en compagnie desquels les princes s'enivraient; (c'est à bon droit qu'ils sont nommés ainsi :) « *car* ils dressaient toute proche, pareille au four, leur avidité (*litt.* leur cœur), dans leur embûche »; c'est-à-dire : ils se tenaient tout prêts, dans l'embûche qu'ils avaient préparée, épiant avec avidité le moment favorable à l'exécution de leur dessein de massacrer le roi et les princes, comme le four surchauffé consume la fournée. L'emploi du v. קרבו est suggéré par l'image de l'embûche, qui permettait aux traîtres de tenir à couvert la machination qu'ils avaient tramée et de l'*approcher* ainsi, inaperçue, de ceux qui en étaient l'objet. Pour קרבו LXX donnent ἀνεκαύθησαν. On suppose que le traducteur grec aura lu dans son texte בערו, ou un autre verbe de signification analogue, et plusieurs préfèrent cette leçon supposée à celle du TM : « car leur cœur, comme un four, est brûlant de leurs intrigues ». La phrase offre certes un sens plus facile à saisir. Mais il y a lieu de craindre que ce ne soit précisément le souci d'obtenir une énoncia-

avidité dans leur embûche. Toute la nuit 'leur colère' a dormi. Au matin,
elle s'est allumée comme un feu ardent; 7 tous se sont surchauffés comme
le four et ils ont dévoré leurs juges. — Tous leurs rois ont succombé; nul
d'entre eux ne fait appel à moi!
8 Ephraïm, lui, s'imprègne [*de l'huile*] des nations; Ephraïm est devenu
un gâteau non retourné. 9 Des étrangers ont dévoré sa substance, et il

6. אַפָּם (ou אַפְּהֶם); TM : אֹפֵהֶם *leur boulanger.*

---

tion plus claire qui aura influencé la version grecque, suivie par Syr. ; il est à remarquer que LXX ont lu le verbe au pluriel. Dans le membre suivant les Massorètes lisent אֹפֵהֶם : toute la nuit *leur boulanger* a dormi (Vulg. *coquens eos*)... ; le sens visé serait que celui qui devait chauffer le four s'est reposé (comme v. 4[b]). Mais le *boulanger* aurait dû être mis en rapport par le pronom suffixe, avec ceux qui représentaient la pâte, plutôt qu'avec ceux qui représentaient le four. Le boulanger du v. 6 n'est visiblement qu'une reproduction de celui du v. 4[a], où sa mention était le résultat d'une erreur dans la séparation des mots. Ici ce n'est que la ponctuation qui est en défaut. Avec Syr. et Targ. et un grand nombre d'auteurs, il faudra lire אַפְּהֶם = אַפָּם (pour la forme du suffixe, comp. p. ex. חֶלְבְּהֶן, *Lév.* VIII, 16, 25; פְּרִיהֶם, *Am.* IX, 14 etc.; Kautzsch, § 91, *Anm.* 1, a) : « ... toute la nuit *leur colère* a dormi » : pendant tout le temps que durait l'orgie, les traîtres se sont contenus, laissant la fermentation se faire (v. 4[b]). *Au matin* (quand la fermentation eut atteint son comble, c'est-à-dire quand le roi et les princes furent plongés entièrement dans l'ivresse) *elle s'est allumée comme un feu ardent...*

V. 7. Tous les conjurés, en ce moment, se sont embrasés comme le four et ils ont consumé *leurs juges,* c'est-à-dire le roi et les princes; comp. XII, 10[b]. — La description qui précède vise, comme il a été dit plus haut, un événement déterminé. Mais cet événement, pour Osée, n'est qu'un épisode caractéristique d'une longue et lamentable histoire. Aussi rappelle-t-il aussitôt que « tous leurs rois ont succombé ». Ceci est probablement une allusion aux changements violents de dynasties ou de règnes qui si souvent, au cours des deux siècles écoulés, avaient troublé le royaume de Samarie. Schalloum, le meurtrier de Zacharie, avait d'ailleurs à son tour été mis à mort par Menahem. Il n'est pas nécessaire de supposer que le passage vise déjà la chute de Menahem lui-même et de tels de ses successeurs. A la fin du v. 7, le suffixe dans בָּהֶם (« nul *parmi eux* ne fait appel à moi ») se rapporte au *peuple,* de même que le suffixe dans מַלְכֵיהֶם. Malgré que leurs rois succombent tous, ils ne veulent point, d'une manière pratique, reconnaître la souveraineté de Jahvé et avoir recours à lui. C'est la transition à de nouveaux reproches à l'adresse d'Ephraïm.

V. 8. Le v. בלל s'emploie de l'action de tremper d'huile les gâteaux à cuire au four (*Lév.* II, 4 etc.). Grâce aux relations où il s'est engagé avec les nations, au lieu de faire appel à Jahvé (v. 7), Ephraïm s'est imprégné de l'huile de l'esprit païen. L'image est suggérée sans doute par la comparaison avec le four dans le passage vv. 3 ss. Mais Ephraïm, imprégné de l'esprit païen, est devenu pareil à « *un gâteau non retourné* » = cuit à demi et brûlé. L'invasion des mœurs étrangères l'a empêché de prendre la consistance que la fidélité à son caractère national et à sa religion lui aurait procurée.

V. 9. Ephraïm, sans s'en apercevoir, est devenu la proie des étrangers, parce qu'il a abandonné les traditions qui faisaient sa force en même temps que la vie de sa conscience nationale. La même idée est aussitôt présentée sous une nouvelle figure : « les cheveux blancs se montrent épars sur lui... » = la décrépitude s'annonce; « et il n'en sait rien ».

ne s'en doute pas; déjà des cheveux blancs sont épars sur lui, et il ne s'en doute pas. 10 L'arrogance d'Israël éclate sur sa face, et ils ne retournent point à Jahvé leur Dieu, et ils ne le cherchent point malgré tout cela.

11 Ephraïm est devenu semblable à une colombe naïve, sans jugement : ils invoquent l'Égypte, ils vont en Assyrie! 12 Sitôt qu'ils iront, je tendrai

V. 10. La traduction : *et humiliabitur superbia Israel...*, ne s'harmonise pas, tout d'abord en ce qui concerne le temps du verbe, avec le membre suivant; c'est encore toujours la situation habituelle du peuple qui est considérée : *et ils ne sont point revenus à Jahvé...* D'ailleurs la phrase : *l'arrogance d'Israël est* ou *fut* (ou *sera*) *humiliée sur sa face* énoncerait en réalité une idée contraire à celle qui est exprimée aussitôt; car en refusant de revenir à Jahvé, Israël garde son arrogance sur sa face. Pour le sens de la formule... ענה גאון voir plus haut, v, 5. Les sentences וענה, ... ולא שבו sont coordonnées entre elles, et avec והוא לא ידע du v. 9 : malgré que les étrangers dévorent sa force, malgré que les cheveux blancs se montrent déjà épars sur lui, Israël ne reconnait point sa situation véritable, *et son arrogance continue à éclater sur sa face, et il refuse de revenir à Jahvé!...* Wellh. et Now. estiment que les deux derniers membres du v. 10 sont coordonnés au sujet du premier : et l'orgueil d'Israël portera témoignage contre lui en face, ainsi que son refus de revenir à Jahvé, etc. Cette construction extrêmement pénible, où וענה est considéré comme parfait consécutif, est le terme où conduit naturellement l'interprétation donnée par ces auteurs à la formule : ...וענה גאון. Marti considère v. 10 comme une glose. Ce jugement ne paraît pas suffisamment motivé par la teneur du v., qui est susceptible d'un sens bien approprié au contexte. Qu'il soit question de Jahvé à la troisième personne dans un discours de Jahvé lui-même, cela n'a rien de surprenant chez Osée (comp. I, 2, etc.). La répétition que le premier membre représente relativement à v, 5, ne justifie pas davantage l'élimination du verset. On est tenté toutefois de se demander si le troisième membre : *et ils ne l'ont point cherché malgré tout cela,* ne serait pas une addition au texte primitif. Au point de vue du rythme de la phrase, il est à remarquer que dans tout le passage, à partir de v. 7^b, les sentences affectent la forme de distiques, tandis que nous trouvons trois stiques au v. 10. Au point de vue de la teneur de l'énonciation, notons que כל־זאת, *toutes ces choses* (malgré lesquelles Israël n'a pas cherché Jahvé), ne sauraient être d'après le contexte que les signes de faiblesse nationale caractérisés aux v. 8-9, à moins qu'on ne veuille donner au premier membre du v. 10 une portée incompatible avec le contexte. Il semble donc que l'objet visé par כל־זאת se trouve à une bien grande distance.

V. 11. Au lieu de faire appel à Jahvé (v. 7^b) et de revenir à lui (v. 10^b), Ephraïm, s'abusant d'une façon singulière sur son véritable intérêt, met son espoir dans les grandes puissances. Une pareille conduite, dit Osée, est sotte, insensée. C'est en vain qu'Ephraïm essaierait de trouver dans la protection de ces États une sauvegarde efficace contre la juste colère de Jahvé (v. 12^c). Inutile de relever l'ironie de la comparaison avec la colombe; de la colombe, Ephraïm n'a que l'incorrigible naïveté. Ici, pas plus que v, 13, il n'est nécessaire de supposer qu'Osée a en vue des démarches historiques réellement faites à ce moment même en Assyrie et en Égypte; la menace du v. 12 le montre clairement. Le v. 11 n'exprime qu'une prévision d'éventualités, suggérée soit par le souvenir de certains faits analogues arrivés autrefois, soit simplement par les tendances qui se manifestaient au sein de divers partis politiques, les uns favorables à l'alliance avec l'Assyrie, les autres prônant le recours à l'Égypte. Ce sont surtout ces tendances, divergentes quant au choix des moyens, mais partant d'un même esprit, que le prophète condamne ici comme illusoires.

V. 12. La comparaison avec l'oiseleur n'est qu'un développement de celle du v. 11^a;

sur eux mon filet; comme l'oiseau du ciel je les amènerai à terre! Je les punirai 'suivant l'arrêt porté contre leur malice'!

12. כְּשִׂים עַל רָעָתָם; TM : כְּשֵׁמַע לַעֲדָתָם *suivant le message (fait) à leur communauté* (?).

« le filet » est déjà un élément de cette nouvelle comparaison; c'est au moyen du filet, non par l'appât (Cheyne, Harper), que Jahvé « les amènera à terre comme les oiseaux du ciel ». Le verbe אוֹרִידֵם ne permet pas de supposer qu'il soit fait allusion à un procédé de capture comme celui du פח (comp. *Am.* III, 5). L'image est empruntée au filet que l'oiseleur tendait au-dessus du sol, au moyen de perches, et qu'il faisait retomber à terre aussitôt que les oiseaux, attirés par quelque appât, s'étaient rassemblés dessous (Riehm, *Handw.*, 1717[b]); les oiseaux qui tentaient de s'envoler étaient pris et ramenés par le filet descendant. De même, aussitôt que (כַּאֲשֶׁר) les gens d'Ephraïm voudront se mettre en route pour l'Assyrie ou l'Égypte, Jahvé tendra sur eux son filet, en fixant les perches de manière qu'ils en soient couverts. Comme il s'agit ici d'oiseaux qui demeurent groupés sur la terre, il n'est pas besoin de les attirer sous le filet, celui-ci s'étend lui-même au-dessus d'eux. Ils tenteront de s'échapper, mais le filet s'abattra sur eux pour les ramener sur le sol. Ainsi Jahvé les empêchera d'exécuter leur dessein; il ne leur permettra pas d'aller rechercher, pour conjurer le sort qu'il leur prépare, le secours inutile des hommes. Le 3[e] membre du v. 12 est reporté par Harper avant v. 11. Mais à la place qu'il occupe dans le texte, il marque très bien le terme du développement de l'idée exposée aux vv. 11-12. C'est pour éviter les effets de la justice divine qu'Ephraïm essaierait en vain de recourir aux puissances humaines (v. 11; comp. v, 13 s.); c'est pour assurer l'exécution de ses desseins, que Jahvé retiendra et ramènera Ephraïm dans son filet (v. 12[ab]); après quoi « *il les châtiera...* »; au lieu de אַיְסִירֵם il faut lire probablement אֲיַסְּרֵם. Les mots suivants כְּשֵׁמַע לַעֲדָתָם pourraient à la rigueur se traduire *suivant le message fait à leur communauté*. Mais, outre que le sens attribué ainsi à שֵׁמַע est très incertain, l'idée des avertissements donnés, p. ex. par les prophètes, serait exprimée dans cette phrase d'une manière trop embarrassée. Hitzig comprend : *conformément au renom de leur communauté*, ce qui n'est pas plus satisfaisant. On propose les corrections les plus variées (comp. Harper). Les LXX ont : ἐν τῇ ἀκοῇ τῆς θλίψεως αὐτῶν. Il n'est pas nécessaire de supposer qu'au lieu de לעדתם ils aient lu לְחָצָם (P. Müller), ce qui d'ailleurs ne permettrait pas d'arriver à une restitution convenable du texte. On s'accorde en général à reconnaître que le traducteur grec aura lu לרעתם. Notons, pour expliquer sa version, qu'il aura rattaché רעה à l'araméen רע *briser, écraser,* au lieu d'y voir le nom hébreu très usité, parce qu'ayant lu בשמע au lieu de כשמע, il avait compris la formule, non pas du motif ou de la mesure du châtiment, mais du châtiment lui-même. En supposant la leçon suggérée par LXX, on arriverait, semble-t-il, à un texte acceptable moyennant une autre division des mots, savoir כְּשִׂ(י)ם עַל רָעָתָם : *suivant l'arrêt porté contre leur malice* (litt. : comme il est statué contre leur malice). Le contexte est favorable à cette restitution; Jahvé vient de parler des mesures qu'il prendra pour empêcher Ephraïm d'échapper à l'action de la justice divine : *le décret de Jahvé ne sera pas frustré d'effet!* L'emploi de כ comme conjonction, bien que peu fréquent, n'est pas sans exemple; comp. *Gen.* XXXVIII, 29 : ... כְּמֵשִׁיב *comme il ramenait* (la main)...; XL, 10 : כְּפֹרַחַת *comme elle fleurissait*...; et au sens comparatif *Deut.* XXXII, 11 : ... כְּנֶשֶׁר יָעִיר קִנּוֹ *comme un aigle excite sa nichée*...; *Is.* LIII, 7; LXI, 11, etc.; voir en particulier plus loin *Os.* x, 14 ... כְּשֹׁד שַׁלְמַן. Pour la portée attribuée au part. pass. שִׂים, comp. II *Sam.* XIII, 32. Notre proposition permet d'ailleurs de comprendre aisément la déformation de notre texte hébreu; les éléments כשם על ayant été confondus (כשמע ל), רעתם n'avait plus de sens.

13 Malheur à eux parce qu'ils se sont échappés loin de moi! Destruction
sur eux, parce qu'ils ont prévariqué contre moi ! Tandis que moi je les sau-
vais, eux ils ont proféré contre moi des mensonges. 14 Ils n'ont point crié vers
moi dans leur cœur, mais ils hurlent sur leurs couchettes; pour le froment
et le vin 'ils se lacèrent'! Ils sont rebelles contre moi. 15 Tandis que moi

14. יִתְגֹּדָדוּ; TM : יִתְגּוֹרָרוּ (?).

V. 13. Jahvé va reprocher à Israël son ingratitude. Il ne convient pas d'interpréter la seconde moitié du v. 13 comme une interrogation ou une exclamation indiquant que Jahvé se refuse à sauver les indignes (Wellh., Val., Now., Marti, Harper, etc. : *et moi je les sauverais* alors qu'ils profèrent contre moi des mensonges?!). L'incise est en effet manifestement parallèle à v. 15ᵃ où le souvenir des bienfaits de Jahvé a pour fonction d'accentuer le reproche d'ingratitude. L'impf. אֶפְדֵּם marque la continuité et le caractère *habituel* de l'action rédemptrice de Jahvé, en opposition avec la conduite coupable de ceux qu'il s'appliquait à sauver : *c'est moi qui les sauvais* = qui étais leur sauveur...

V. 14. Les מִשְׁכָּבוֹת (*cubilia*) du deuxième membre intriguent les commentateurs. Knabenb. croit qu'il s'agit des lits où l'on se couche la nuit, ce qui est très peu probable. Wellh. rappelle qu'autrefois il était d'avis que le texte vise les lits de table (κλισίαι), où l'on se couchait pour prendre part aux repas sacrés. Aujourd'hui il estime que עַל devant מִשְׁכְּבוֹתָם doit avoir le même sens que devant ... דָּגָן, et qu'à la place des *lits*, le texte primitif portait un autre nom signifiant un objet auquel se rapportaient les supplications désordonnées que blâme le prophète. Now. et Marti de même. Harper lit : מִזְבְּחוֹתָם « à côté de *leurs autels* ». On propose d'autres changements encore. Mais pourquoi nos מִשְׁכָּבוֹת ne seraient-elles pas simplement *les couchettes* sur lesquelles on se prosternait pour faire ses dévotions devant les sanctuaires, et qu'on improvisait en étendant par terre le manteau? Nous comprenons dans le même sens *Ps.* IV, 5 où rien dans le contexte ne suggère l'idée du lit où l'on est couché la nuit, mais où au contraire les *cubilia* paraissent comme l'accompagnement naturel des exercices de piété (comp. v. 6). A l'encontre du conseil que donne le psalmiste, les gens qu'Osée a en vue *ne criaient point à Jahvé dans leur cœur, mais hurlaient sur leurs couchettes.* Dans le membre suivant יִתְגּוֹרָרוּ du TM est rattaché par saint Jér. à la rac. גָּרַר (ruminabant); ut ostenderet eos, dit-il dans son commentaire, jumentorum similes, non dixit comedebant, sed ruminabant. D'autres y voient une forme du v. גּוּר (*ils s'assemblent*...) ou du v. גָּרָה (*ils s'excitent*...). Hitzig et Steiner rappellent des verbes arabes de forme analogue signifiant *rugir*, etc. Les LXX κατετέμνοντο ont lu יתגודדו « *pour le froment et le moût* (= pour manifester leur deuil touchant la disette en ces matières) *ils se font des incisions* » (il n'y a pas de raison pour s'écarter avec Harper de la ponctuation massorétique, en rattachant עַל־דָּגָן à יְיֵלִילוּ qui précède). Il y aurait ici une allusion à la coutume sanglante, en usage surtout dans certains cultes païens, de se lacérer le corps au moyen d'instruments tranchants, en signe de deuil ou de dévotion extraordinaire. Cette pratique est défendue *Lév.* XIX, 28; XXI, 5; *Deut.* XIV, 1; comp. I *R.* XVIII, 28; *Jér.* XVI, 6; XLI, 5; XLVII, 5; XLVIII, 37. Cheyne rappelle que saint Jérôme en atteste l'existence à sa propre époque (*in Jer.* XVI, 6). Comp. Vigouroux, *Les prêtres de Baal et leurs successeurs*, *RB.*, V, 1896, p. 227 ss. Comme à un grand nombre d'auteurs, la leçon suivie par LXX nous paraît plus sûre que celle du TM. — Now. remarque à bon droit qu'à la fin du v. il convient de lire יָסֹרוּ בִי (de סרר) *ils sont rebelles contre moi* (comp. IV, 16), au lieu de יָסוּרוּ בִי (ils font défection *contre* moi?).

V. 15. Les LXX n'ont pas traduit יִסַּרְתִּי et il faut convenir que ce verbe est aussi embarrassant que superflu. Suivant la construction de la phrase il aurait pour complé-

[ ] j'ai fortifié leurs bras, contre moi ils forment des desseins mauvais.
16 Ils se retournent vers 'ce qui n'est d'aucun secours'. Ils sont devenus

15. Omettre יִסַּ֫רְתִּי.
16. לֹא יֹעִל ; TM לֹא עָל (?).

---

ment זְרוֹעֹתָם : « et moi j'ai *châtié* (exercé?), fortifié leurs bras ». Notons que les derniers mots du v. précédent יסורו בי sont compris par les LXX : ἐπαιδεύθησαν ἐν ἐμοί (eruditi sunt in me : יִסְּרוּ בִי), le verbe étant rattaché à la rac. יסר. Il est plus que probable que notre יִסַּרְתִּי au v. 15 a son origine dans une glose se rapportant à יסורו בי de la fin du v. 14, compris au sens qu'y ont vu aussi les LXX (Marti). Le v. 15 oppose à la conduite bienveillante de Jahvé l'ingratitude d'Israël, comme v. 13c.

V. 16. Dans le premier membre saint Jérôme, d'accord avec la *Quinta* d'Origène, et les versions d'Aq. et de Symm., a lu לֹא עֹל et traduit : ... *ut essent absque jugo;* un commentaire qui ajoute au texte. Plusieurs interprètes entendent עַל au sens adverbial et traduisent : ils se retournent, *non pas vers en haut* (convertuntur, *non sursum;* Ewald, Hitzig, Cheyne, etc.). Mais quel aurait été, dans l'idée du prophète, le terme *a quo* de ce mouvement de retour, affirmé d'abord d'une manière absolue? D'ailleurs l'acception de עַל comme adverbe est arbitraire. Il faut en dire autant de l'explication qui y voit un substantif signifiant le *Très-Haut, Dieu,* עֶלְיוֹן (Gesenius, Fürst, Maurer, etc.); Osée aurait voulu dire : ils se retournent *vers le non-Dieu* = vers les idoles. Nowack, suivi par Marti et Harper, croit que le texte primitif doit avoir porté לַבַּעַל : ils se retournent *vers le Baal.* C'est possible. Mais on se serait attendu plutôt à une expression caractérisant ou appréciant l'inanité de ce terme vers lequel les ingrats se retournent, en opposition avec l'action bienfaisante attribuée à Jahvé, *qui avait fortifié leurs bras* (v. 15). Oort et Valeton lisent לֹא יועילו... et traduisent : ils se convertissent, *mais ils n'y gagnent rien.* Cette idée de la conversion inutile détonnerait dans le contexte. LXX (suivi par Syr.) voit dans לא על (?) le terme de l'action signifiée par ישובו et traduit : ἀπεστράφησαν εἰς οὐδέν. L'idée s'harmonise parfaitement avec le contexte. Nous lisons : יָשׁוּבוּ לֹא יֹעִל (= ועיל) : ils se retournent *vers ce qui n'est d'aucun secours.* Peut-être faudra-t-il suppléer la préposition ל devant לא. Comp. *Jér.* II, 8 où l'expression désigne les faux dieux. Il serait possible qu'il en fût de même en notre passage. Mais il se pourrait également que ce soient les puissances humaines (l'Assyrie ou l'Égypte, v. 11) qu'Osée aurait eues en vue. La sentence expliquerait comment les ingrats *forment des pensées mauvaises contre Jahvé* qui avait fortifié leurs bras (v. 15), savoir *par leurs projets d'alliance avec des États païens.* — « Ils sont devenus pareils à un arc trompeur », dont les flèches dévient, ne vont pas au but; ce qui répond bien à notre hypothèse touchant la lecture et le sens du membre précédent : les ingrats visent au relèvement de la nation; mais les moyens qu'ils emploient ne peuvent qu'assurer sa ruine. קֶשֶׁת רְמִיָּה peut aussi signifier *un arc relâché;* mais le contexte plaide pour le sens qui vient d'être indiqué; comp. d'ailleurs *Ps.* LXXVIII, 57. Le troisième membre explique l'effet obtenu par l'arc trompeur : « ses princes périront par l'épée *à cause de la rage de leur langue* » : מִזַּעַם לְשׁוֹנָם. Le mot זעם signifie proprement *colère, fureur,* et s'emploie généralement de la colère de *Dieu;* voir toutefois *Jér.* XV, 17 et pour le verbe זָעַם *Nombr.* XXIII, 7, 8 (qal), *Prov.* XXV, 23 (niph.). Rien n'empêche cependant que le mot ait été en usage pour signifier l'intempérance de la langue. En ar. زغم signifie en particulier *parler avec colère; Nombr.* l. c., le v. זעם est employé en parallèle avec ארר *maudire,* et קבב *id.* A quoi est censée se rapporter *l'irritation* ou *la rage de la langue* dont il est question ici? Cheyne et d'autres croient qu'il s'agit de « la rage de leur langue » à l'égard de Dieu. D'après la portée que nous avons cru devoir attribuer aux

pareils à un arc trompeur. Leurs princes périront par l'épée à cause de la rage de leur langue! (*c'est-à-dire leur bravade dans la terre d'Égypte*).

VIII. 1 Embouche la trompe! Il y a comme un vautour [*qui arrive*] sur la

16. La dernière incise semble être une glose.

---

deux membres de phrase précédents en rapport avec v. 15, nous pensons qu'Osée fait plutôt allusion à l'ardeur avec laquelle les partis politiques se combattaient entre eux, les uns poussant à l'alliance avec l'Égypte, les autres à l'alliance avec l'Assyrie. En récompense pour cette belle passion témoignée à l'égard des États païens, *les princes* qui en sont les fauteurs responsables périront par l'épée. C'est la conquête assyrienne qui est prédite. A nous en tenir à la sentence de 16[c], il serait difficile de dire si, dans la pensée du prophète, le châtiment sera infligé aux *princes* à cause de leur *attitude hostile envers l'Assyrie*. Il se pourrait fort bien, et il serait plus conforme à la comparaison qui précède avec l'arc trompeur, qu'Osée eût voulu signifier ironiquement que les princes périraient par l'épée de ceux dont ils avaient soutenu le parti. Il s'agirait de savoir si, à l'époque à laquelle le discours doit être rapporté, *la cour* de Samarie était déjà engagée dans la politique de l'alliance avec l'Égypte. Pour les environs de l'année 740, cela est loin d'être certain. Harper est d'avis que c'est à cause de la suprématie qu'a obtenue le parti Égyptien, que le désastre est annoncé. Certes, on ne peut nier que cela soit possible. Mais peut-on en appeler en faveur de cette interprétation à la dernière incise de notre verset : ... זוּ לַעְגָּם? Harper lui-même admet que les deux premiers mots du quatrième membre forment une glose sur זעם ל׳; mais il conserve les deux mots suivants בְּאֶרֶץ מִצְרָיִם qu'il rattache au troisième membre : leurs princes périront par l'épée, *à cause de l'insolence de leur langue dans la terre d'Égypte* (insolence manifestée en union avec l'Égypte contre l'Assyrie). Il semble beaucoup plus probable que le quatrième membre tout entier est une glose. Les seuls mots זוּ לַעְגָּם n'auraient fourni qu'une explication oiseuse sur זַעַם לְשׁוֹנָם. On comprend mieux qu'après la destruction de Samarie, qui avait été abandonnée à son sort par l'Égypte, un lecteur ait cru devoir expliquer *la rage des langues,* indiquée par Osée comme cause de la catastrophe, des bravades dédaigneuses que Samarie, sous les successeurs de Menahem, s'était permises à l'adresse des Assyriens en s'appuyant sur le secours de l'Égypte. De là la glose sur « la rage de la langue » : *c'est-à-dire leur bravade dans la terre d'Égypte.* Dès lors le quatrième membre n'offre plus une donnée assez sûre pour déterminer la pensée d'Osée lui-même. Quant aux protestations d'Isaïe contre le parti de l'Égypte, elles ne prouvent pas qu'à l'époque où fut composé le présent discours d'Osée, la cour fût déjà gagnée à ce parti (comp. *Os.* VIII, 7 ss.).

VIII, *v. 1* ... אֶל־חִכְּךָ שֹׁפָר; les LXX donnent : εἰς κόλπον αὐτῶν ὡς γῆ... Le traducteur a-t-il lu : אל חֵקָם כעפר? Ou bien a-t-il suppléé αὐτῶν après avoir confondu חך avec חיק? Resterait encore la leçon עפר au lieu de שׁפר. La version grecque n'offre aucun sens. Syr. ([illegible]) omettant la prép. אל, ne gagne rien à cette omission. Les corrections proposées par plusieurs auteurs, tant pour les mots en question que pour l'incise suivante, sont arbitraires et ne donnent pas un résultat préférable au TM; comp. Harper et Marti. D'après notre texte, Jahvé charge le prophète d'exercer son rôle de vigie (v, 8 s.); Osée doit annoncer le châtiment imminent : « A ta bouche la trompette!... » L'hébreu a mot à mot : « à ton *gosier*... » Mais il n'y a pas là une raison suffisante de suspecter l'état du texte. Ici comme ailleurs (*Prov.* v, 3; VIII, 7; *Job* XXXI, 30), le terme חך peut désigner *l'organe de la voix* (à renforcer par la trompette). Le second membre doit renfermer la menace du châtiment, qui sera motivée ensuite par l'infidélité du peuple. Au lieu de כַּנֶּשֶׁר, on lira mieux sans l'article : כְּנֶשֶׁר. Nous ne voyons pas grand avantage à lire, avec Wellh. et Harper, כי au lieu de כ

maison de Jahvé, parce qu'ils ont transgressé mon alliance et prévariqué contre ma loi. 2 Vers moi ils crient : « Mon Dieu! » — nous te connaissons, Israël! 3 Israël a répudié le bien; l'ennemi le poursuivra. 4 Ils ont, eux,

(*car* un vautour s'abat sur la maison de Jahvé). L'expression כַּנֶּשֶׁר n'énonce pas un terme de comparaison en rapport avec un sujet distinct de la phrase; elle est elle-même le sujet : « une sorte de vautour arrive sur la maison de Jahvé »; mot à mot : quelqu'un pareil à un vautour... (comp. *Ézéch.* x, 1 : כְּאֶבֶן סַפִּיר, etc.). L'ennemi pareil au vautour, c'est la puissance assyrienne. La « maison de Jahvé » n'est évidemment pas le temple de Jérusalem; ce n'est pas un sanctuaire quelconque, mais *le pays,* comme IX, 8, 15. C'est la rapacité de l'ennemi, ainsi que la soudaineté avec laquelle il surprend sa proie, qui sont marquées par l'image du vautour. Le נֶשֶׁר ne paraît pas être l'aigle proprement dit, mais le *vautour griffon* (comp. *Job* XXXIX, 27; *Prov.* XXX, 17; *Mich.* I, 16). Souvent dans la Bible les envahisseurs sont comparés à cet oiseau de proie, *Deut.* XXVIII, 49; *Jér.* XLVIII, 40; *Hab.* I, 8, etc. — La suite du v. expose le motif du traitement dont le peuple sera affligé; le conquérant annoncé ne sera en effet que l'instrument de la justice de Jahvé. La « violation du pacte de Jahvé » et « l'infidélité à sa *tora* » sont deux notions identiques; la *tora* (voir note sur IV, 6) comprend ici l'ensemble des clauses de l'alliance qui doivent être respectées par Israël.

V. 2. Généralement on considère *Israël* à la fin du v. comme apposition au sujet de יְדַעֲנוּךָ. Saint Jérôme interprète la phrase en ce sens dans son commentaire : ... nos qui appellamur Israel, scimus te atque cognoscimus... Wellh. remarque à bon droit que la construction serait très dure. A l'exemple des LXX (et Syr.) certains commentateurs (entre autres Now. et Marti) omettent *Israël;* mais la suppression du nom dans les versions s'explique beaucoup plus aisément que son addition supposée au TM. Nous préférons, avec Scholz et Wellh., borner l'invocation prêtée aux Israélites, au seul mot אֱלֹהַי *mon Dieu!* et voir dans יְדַעֲנוּךָ יִשְׂרָאֵל le début de la réponse de Jahvé : « — Nous te connaissons, Israël!... » (comp. v, 3), c'est-à-dire : nous savons que cet appel n'est pas sincère! L'interprétation courante, d'après laquelle la formule : « ... nous te connaissons, (nous) Israël », serait encore à placer dans la bouche du peuple à l'adresse de Jahvé, outre la dureté déjà signalée de la construction, offre encore l'inconvénient que l'attitude hypocrite des infidèles ne ferait l'objet, dans le texte, d'aucune appréciation directe. Wellh. propose de lire au sing. ידעתיך : *je te connais...;* cette correction ne paraît pas nécessaire; voir *Gen.* I, 26; XI, 7; *Is.* VI, 8 (לָנוּ). Marti considère les vv. 1-2 comme des gloses qui auraient passé en mauvais état de la marge dans le texte.

V. 3. L'idée impliquée dans la réponse ironique : *nous te connaissons, Israël!* (v. 2), trouve ici son développement : Israël a montré qu'il méprise *le bien,* c'est-à-dire le service de Jahvé, par le schisme qui l'a séparé de la royauté théocratique de la dynastie davidique et par son idolâtrie, comme l'indiquent les griefs exposés aussitôt. A cause de cela il sera mis en fuite par l'ennemi; comp. *Deut.* XXXII, 30. — יִרְדְּפוֹ pour יִרְדְּפֵהוּ voir Kautzsch, § 60, *Anm.* 2.

V. 4. Ces rois qui ne venaient point de Jahvé, ces princes qu'il ne connaissait pas, ce ne sont pas seulement tels ou tels rois ou princes usurpateurs des derniers temps. La généralité absolue de la formule commande de l'appliquer à la royauté de Samarie sans restriction (comp. III, 5). « ... De leur argent et de leur or ils se sont fait des idoles... », à savoir les taureaux de Dan et de Béthel; le v. 5 indique en effet que c'est en particulier la taurolâtrie qu'Osée vise en cet endroit. L'association établie dans notre verset entre la constitution de la royauté schismatique et l'érection des idoles d'or et d'argent, implique une référence aux faits racontés I *R.* XII; d'après la relation

établi des rois; mais point de ma part; ils ont établi des princes, mais que je ne connaissais point. De leur argent et de leur or ils se sont fait des idoles, pour 'leur' perte. 5 'Je' répudie ton veau, Samarie! Ma colère s'est enflammée contre eux (*jusqu'à quand!*); ils sont incapables de se purifier.

VIII, 4. יִכָּרֵתוּ; TM : יִכָּרֵת (pour) *sa* perte (savoir : de l'argent et de l'or).

5. אֶזְנַח; TM : זָנַח *projectus est* (? Vulg.). — עַד־מָתַי, une glose.

---

du livre des Rois la consécration officielle de la taurolâtrie dans le royaume du Nord remonte à Jéroboam I, l'auteur du schisme politique. Tout en se révoltant contre Jahvé, les initiateurs et les partisans de ce culte idolâtrique, ont suivi une conduite insensée. D'après le TM (לְמַעַן יִכָּרֵת au sing.) le sens serait que, les idoles étant destinées à une ruine certaine, les idolâtres, en y mettant leur or et leur argent, ont voué celui-ci à la destruction. Mais les anciennes versions ont lu au plur. יִכָּרֵתוּ ... ce qui est beaucoup plus satisfaisant : ... ils ont fait des idoles *pour leur propre perte* (*ut interirent*, Vulg.). C'était là le seul fruit qu'ils pouvaient espérer de l'usage qu'ils ont fait de leur or! Nous ne savons pourquoi, une fois le verbe lu au plur., le sujet devrait en être *l'or et l'argent*, ou bien *les idoles* (Now., Marti, Harper), plutôt que les idolâtres qui sont sujet de עָשׂוּ.

V. 5. Le v. זנח a en arabe (زَنَخَ) le sens intrans.; mais comme il vient d'être employé v. 3 au sens actif, il faudra rétablir ici la première personne de l'imp. אֶזְנַח ou du parf. זָנַחְתִּי, à moins qu'on ne préfère traduire à la troisième personne : *il a répudié* ton veau ... (Schmoller). Le prophète dit « ... *ton* veau, Samarie »; non pas que l'idole en vue soit établie dans la ville même de Samarie; la taurolâtrie avait ses sanctuaires principaux à Dan et à Béthel. Mais ce culte ayant un caractère officiel, Osée en impute la responsabilité au royaume qu'il désigne par la capitale. « Le veau » de Samarie, au sing., est probablement celui qui était établi à Béthel. Le rapport des deux membres suivants du v. 5 avec le contexte est diversement apprécié par les auteurs. Il faut convenir qu'à prendre le texte tel quel, l'à-propos n'en est pas très clair, surtout en ce qui concerne l'interrogation du troisième membre : *ma colère s'est enflammée contre eux! jusqu'à quand seront-ils incapables d'innocence* (ou *impatients d'impunité*)? Winckler (*Untersuch.*, p. 182), suivi par Valeton, rattache כי ם du commencement du v. 6 (à lire comme le suff. כם), à נקיון de la fin du v. 5, de sorte qu'on obtienne : « ma colère s'est enflammée contre *elles* (= contre *les idoles* ou עצבים du v. 4); jamais *elles ne seront capables de* (procurer) *votre purification*, ô Israël! » Mais c'eût été peu dire, que de proclamer l'impuissance des idoles à purifier Israël; elles étaient précisément sa grande souillure! Now. et Marti proposent de lire בּוֹ au lieu de בָּם : « ma colère s'est enflammée contre *lui* » (= contre le veau de Samarie); Marti supprime le reste comme une glose. La correction est hasardée; le suffixe pluriel dans בָּם s'explique très bien comme se rapportant au peuple; la réprobation du veau de Samarie va de pair avec l'explosion de la colère divine contre les idolâtres. Harper estime que v. 5^b (*ma colère s'est enflammée contre eux*) est à transposer avant v. 5^a, ce qui l'amène pareillement à reconnaître une glose dans l'interrogation de v. 5^c. Nous croyons pour notre part que la glose se borne aux seuls mots : עַד־מָתַי *jusqu'à quand!* (comp. *Hab.* II, 6). Cette remarque d'un lecteur plus récent sur la déclaration que fait Jahvé de sa colère contre le peuple, s'explique par la conscience que l'on avait de la persistance du déplaisir divin. Les mots qui suivent forment une affirmation catégorique : *ils sont incapables* de se purifier! C'est ce jugement qui est aussitôt motivé au v. suivant.

6 Car il est d'Israël lui aussi; c'est un artisan qui l'a fabriqué; et il n'est point dieu; mais 'il sera emmené en captivité, au jour de Jahvé', le veau de Samarie!

7 Ils sèment le vent et ils récolteront la tempête; [une moisson] sans au-

6. כִּי יִשָּׁבֶ(ה) בְּיוֹם יהוה; TM : כִּי שְׁבָבִים יהיה (?).
7. Suppléer קציר avant קמה.

V. 6. « *Car* il est d'Israël lui aussi.... », à savoir le taureau de Samarie dont il vient d'être question v. 5ª et qui est la cause de la colère de Jahvé. Il est une création d'Israël, il appartient en propre à Israël et en fait partie, aussi bien que les rois et les princes visés v. 4ª. La particule ו devant הוא, avec la valeur de גם (*et ipse*), est d'une construction peu ordinaire; il ne paraît pas toutefois qu'on ait le droit de le supprimer. Jahvé justifie ainsi la sentence proclamée à la fin du v. 5, à savoir qu'Israël n'est pas susceptible d'être purifié : le « veau de Samarie », qu'Israël a produit de son propre fond et qui fait partie intégrante de la société condamnée, est pour celle-ci une tare sans remède. La suite du v. insiste sur le caractère méprisable de l'idole : « c'est un artisan qui l'a fabriquée... », ce qui montre bien qu'elle est un pur produit d'Israël. La dernière incise, mise en rapport avec la précédente par la particule adversative ou causale כי, offre une difficulté bien connue dans le terme שבבים. Ce mot ne se présente nulle part ailleurs dans la Bible. Déjà les anciennes versions trahissent l'embarras qu'il causait aux interprètes. Dans son commentaire saint Jérôme rapporte avoir appris d'un Juif la signification qu'il lui donne de *fils d'araignée* (aranearum fila per aerem volantia, quae dum videntur intereunt et in atomos atque in nihilum dissolvuntur). Pour appliquer ici cette notion il conviendrait de lire כְּ au lieu de כי, de manière que les *fils d'araignée* soient employés comme terme de comparaison. Il faut avouer que la comparaison serait plus qu'étrange. Généralement les commentateurs rapprochent le mot d'un v. araméen שְׁבַב *briser*, d'où l'aram. שְׁבָא *copeau, éclat de bois*. Le sens serait : il sera (mis en) pièces, (réduit en) fragments. Sans parler de la signification prêtée au mot lui-même, la construction paraît peu adaptée à l'expression de l'idée en question. Oort, Now., Harper ne rendent pas l'explication plus vraisemblable en remplaçant la conjonction כי par la prép. כ (« il sera pareil à des éclats »!); il ne s'agirait pas ici d'une comparaison! La préposition qui manquerait, c'est ל, marquant le terme de l'action destructrice : il sera (réduit) *en* fragments... C'est sans doute par distraction que Schmoller traduit : *la maison,* au lieu de : *le veau* de Samarie. Pour כי שבבים יהיה, qui est pour nous inintelligible, nous proposons de lire : כִּי יִשָּׁב בְּיֹם יהוה « (il n'est point dieu); *mais il sera emmené en captivité, au jour de Jahvé,* le veau de Samarie! » Quant à la forme יִשָּׁב pour יִשָּׁבֶה, voir plus haut VI, 1 (יַךְ); la forme ישב pourrait n'être qu'une variété orthographique à lire יִשֶּׁב; d'ailleurs sur l'emploi du jussif en un cas comme celui-ci voir Kautzsch, p. 323. Pour l'orthographe de בְּיֹם voir VI, 2 : יֹמִים. Bien que *le jour de Jahvé* ne soit pas mentionné ailleurs chez Osée, on ne saurait être surpris de rencontrer cette formule chez le successeur d'Amos (*Am.* V, 18-20). Pour l'idée que nous trouvons exprimée dans le passage, comp. plus loin X, 6.

V. 7. La tempête qu'ils récolteront c'est l'invasion assyrienne. Israël lui-même prépare sa ruine : « ils sèment le vent... »; Osée pense en particulier, comme la suite le montre, aux rapports qu'Israël entretient avec l'Assyrie et qui aboutiront à l'absorption complète du peuple inconsidéré. La comparaison avec VII, 11 s. suggère la conclusion que le présent discours est postérieur en date à celui du ch. VII et fut composé

cun épi, du blé qui ne donne point de farine; ou, s'il en donne, les étrangers
la dévoreront. 8 Israël est dévoré; désormais ils sont devenus parmi les
nations comme un objet sans valeur, 9 parce qu'eux-mêmes ils sont allés à
Assur. L'âne sauvage reste à l'écart; Ephraïm, c'est l'amour qui l'a livré.

à une époque où le parti assyrien l'avait emporté, en attendant que le parti de l'alliance avec l'Égypte prît sa revanche. Dans le second membre l'accentuation des Massorètes nous paraît devoir être maintenue, en dépit de l'avantage apparent qui résulterait de la circonstance que צֶמַח, pris comme terme final du stique, trouverait une rime dans קֶמַח terminant le stique suivant. צמח est sujet de יעשׂה et ne peut être rattaché à l'incise qui précède, quoi qu'en disent Wellh., Now., Marti, Harper. Dans קמה אין לו, le suffixe de לו ne peut se rapporter au nom fém. קמה; au reste le mot קמה signifiant *épi* (et non *grain* ou *semence*), la phrase קמה אין לָהּ צמח n'aurait guère de sens. Le sujet auquel se rapporte le suffixe dans לו ne paraît pas être *Israël* lui-même; mais *la moisson* dont la notion est déjà impliquée dans le premier membre. A notre avis le membre de phrase קמה אין לו est mutilé; le nom d'où cette incise dépendait doit avoir disparu du texte; on pourrait supposer : קציר קמה אין לו : *une moisson sans aucun épi;* l'omission de קציר s'expliquerait par la ressemblance avec יקצרו qui précédait. Dans le membre suivant la même idée est répétée; צֶמַח = ce qui croît sur les champs, ici en particulier le blé (les LXX semblent avoir confondu ce mot avec עצם : ... ἰσχύν) : *du blé qui ne donne point de farine.* Il n'est pas impossible qu'il y ait dans ces paroles du prophète une allusion aux lances et aux épées de l'ennemi qui couvriront les champs d'Israël. Dans sa poésie *Arme moeder* le poète flamand A. Snieders applique la même figure aux armes dont les rangs des armées sont hérissés : koorn zonder voedzaam brood. Ainsi s'expliquerait-on que le prophète se reprend aussitôt pour ajouter une correction ironique. Ce blé d'acier qui sera la moisson d'Israël, pourra donner de la farine, — mais pas pour Israël; c'est l'ennemi qui la mangera! Pour celui-ci, en effet, l'invasion rapportera du fruit.

V. 8. Déjà d'ailleurs Israël est virtuellement devenu la proie de l'ennemi; comp. VII, 8, 9. Il est devenu parmi les nations comme une chose אין חפץ בו = en laquelle il n'y a point d'attrait, en laquelle on ne trouve point plaisir; ou bien : où il n'y a point de valeur ou de prix; comp. חפצים = choses précieuses *Prov.* III, 15; VIII, 11; et encore אבני־חפץ = pierres précieuses. L'énoncé du terme de comparaison est considéré à tort comme une glose par Harper.

V. 9. La raison pour laquelle ils sont parmi les nations comme un objet sans valeur, c'est qu'eux-mêmes ils sont allés à Assur. Dans ce passage Osée a en vue et blâme des démarches spontanées qu'Israël a faites auprès des Assyriens. Le pronom הֵמָּה *ipsi* est employé avec emphase : ils n'ont pas attendu le conquérant, d'eux-mêmes ils sont allés au-devant de lui. Le פרא ou *âne sauvage* ne se trouve pas en apposition à הֵמָּה de l'incise précédente, quoi qu'en disent plusieurs commentaires dont l'avis est d'ailleurs appuyé par la ponctuation mass. et par la Vulgate. Sans doute l'homme entêté peut être et est en effet, dans la Bible, comparé à l'âne sauvage. Mais dans le cas présent, Osée, reprochant à Israël ses empressements à l'égard de l'Assyrie, n'aurait pas, en le comparant à ce propos à l'âne sauvage, relevé chez celui-ci son amour de la solitude! בודד לו ne signifie pas l'indiscipline, mais *l'état d'isolement* où se tient l'âne sauvage. Cette interprétation obvie des termes hébreux n'est nullement infirmée par l'observation que l'onagre ou âne sauvage ne se rencontre pas en réalité à l'état solitaire, mais en troupes parfois très nombreuses; il est bien entendu que dans le texte d'Osée aussi bien que dans le commentaire que nous en donnons, l'animal en question n'est pas considéré individuellement et dans ses rapports avec ses pareils,

10 Encore qu'ils soient livrés aux nations, à présent je les garde ensemble, afin qu'ils souffrent, pour un peu [*de temps*], de la charge du roi [et] des princes.

10. Rétablir la particule ו entre מלך et שׂרים.

---

mais comme espèce ou au collectif, et dans ses rapports avec l'homme, l'ennemi de son indépendance. Si l'on ne peut point, en conséquence, voir dans les mots פֶּרֶא בּוֹדֵד לוֹ une détermination de l'incise précédente, il n'y a pas là une raison de les transposer avec Marti à la suite de v. 8^a, en changeant פרא en אפרים (Israël est anéanti, *Ephraïm est isolé*). La parole touchant l'âne sauvage forme en réalité le premier membre d'une antithèse dont le second membre va énoncer au sujet d'Israël une conduite contraire. Noter le rapprochement entre le nom de l'onagre פרא et celui de אפרים; dans les vv. précédents Osée s'était servi du nom d'Israël (vv. 3, 6, 8); le nom d'Ephraïm lui est suggéré à présent par celui du פרא, une considération qui soutient l'explication de notre passage dans le sens d'une antithèse et protège en même temps le nom אפרים contre la substitution de מִצְרַיִם proposée par Wellh. (Valeton, Marti); voir plus loin. — התנו אהבים est traduit par la Vulg. : ... *Munera dederunt amatoribus*, où le texte est tout au moins traité très librement. Parmi les commentaires les uns entendent אהבים dans le sens de *dons* ou *gages d'amour* : « Ephraïm distribue des présents d'amour » (ou, moyennant la correction indiquée : '*en Égypte*' ils donnent des présents d'amour, Wellh.); ces auteurs se voient amenés, comme Wellh., Val., Now., Marti, à corriger התנו en יִתְּנוּ. D'autres prennent אהבים au sens mieux établi d'*amour*; quant à התנו ils y voient la forme hiph. d'un verbe תנה (*donner des présents?* de là *embaucher* ou *capter par des présents?*) et ils comprennent notre forme *hiph.* ou bien au même sens que la forme *qal* (Gesen., Ewald, Hitzig, Schmoller), ou bien au sens causatif (« *Ephraimitae vero jubent* nuntios suos *donis ambire amores;* i. e. amasios »; Maurer). Il est très douteux que אהבים puisse signifier des *présents* ou *gages d'amour*. D'autre part le v. תנה dans le sens d'*embaucher par des présents* ou *donner des présents* est une simple hypothèse; et l'emploi de la forme *hiph.* reste difficile à justifier. L'interprétation de Scholz qui voit dans התנו une forme *pi.* de התן (?) et traduit : *sie bezahlen Buhlschaften*, est purement arbitraire. Nous préférons lire הֻתְּנוּ אהבים; la forme *hoph.* se présente plusieurs fois dans la Bible, entre autres au sens d'*être livré*, II *Sam.* XXI, 6; le v. יִתְּנוּ au v. 10, répondant manifestement à notre הֻתְּנוּ, s'explique le mieux de la même manière, comme nous le verrons tout à l'heure. Le terme אהבים sera à considérer comme accus. adv. (comp. p. ex. נדבה XIV, 5; *Deut.* XXIII, 24 et l'accus. indiquant la cause *Is.* VII, 25) : tandis que l'âne sauvage se tient à l'écart, et garde son indépendance grâce à son isolement, *Ephraïm moins avisé a été livré grâce à un commerce amoureux;* par sa recherche inconsidérée de la faveur des grandes puissances, Ephraïm se livre en leur pouvoir. Ce n'est pas l'intention du prophète de proposer l'âne sauvage comme modèle en un sens absolu; l'antithèse a simplement pour objet, à la façon des dictons populaires, de relever plus vivement la conduite insensée d'Ephraïm.

V. 10. Si l'on prend יתנו au sens actif on tombe dans un inextricable embarras. La phrase : « *malgré qu'ils* (les) *donnent* (à savoir les présents, prétendument mentionnés v. 9) *parmi les nations, à présent je les rassemblerai...* », n'offre aucun sens. Knabenb. propose plusieurs manières de compléter l'énonciation : *congregabo eos* ad judicium subeundum (Theoph.), ad pugnam (Hier.), vel in obsidione et gladio (Rup. Alb.), ad excidium (Tir.), in captivitatem (Ps. Ruf.). Cette abondance de conjectures montre combien il aurait été naturel qu'Osée se fût lui-même expliqué à cet égard, si l'une des idées en question avait été la sienne. Wellhausen s'arrête à l'idée de la cap-

tivité par laquelle les Israélites allaient être en quelque sorte mis en lieu sûr : ils ont beau distribuer « des gages d'amour » parmi les nations, j'aurai soin de les rassembler (en lieu sûr), alors ils cesseront un peu d'oindre des rois et des princes (?), c'est-à-dire d'élever continuellement de nouveaux rois sur le trône. Nous verrons tout à l'heure que le sens donné ici, moyennant une modification du texte, au second membre du v., n'est pas justifié. Notons d'abord 1° que la phrase גם כי יתנו בגוים pour signifier : *malgré qu'ils donnent* (des présents) *parmi les nations,* serait extrêmement embarrassée; 2° le v. קבץ appliqué à la conduite de Dieu envers le peuple en rapport avec la notion de l'exil, signifie toujours la restauration après l'exil (comp. p. ex. *Jér.* XXXI, 10; *Mich.* IV, 6; *Soph.* III, 19, etc.); Osée n'aurait pu employer ce verbe, d'une manière absolue, pour signifier la déportation elle-même. Gesenius, Maurer, v. Orelli croient que ce sont *les nations* dont il serait dit que Jahvé va les rassembler, savoir contre Israël et ses rois, « pour délivrer ceux-ci du fardeau de la royauté » qu'ils se montrent incapables de porter à eux seuls! Ces interprétations forcées seront évitées, du moment qu'on lit יֻתְּנוּ : *encore qu'ils soient livrés aux nations* (בַּגּוֹיִם comme בְּיַד הַגּוֹיִם), *à présent je les tiens rassemblés* (voir plus loin)... La déportation ne viendra que plus tard, quand Israël « aura recueilli la tempête » (v. 7); cependant déjà maintenant Israël est dévoré (v. 8), il a été livré grâce à un aveugle amour (v. 9); mais malgré qu'il soit moralement constitué sous la domination des nations, Jahvé les tiendra encore rassemblés, dans leur pays, pour quelque temps... Le membre suivant a, lui aussi, donné lieu à beaucoup de perplexités. Oort, Wellh., Valeton, Now., Marti, Harper, suivent la version des LXX : καὶ κοπάσουσιν μικρὸν τοῦ χρίειν βασιλέα καὶ ἄρχοντας. On suppose comme base à cette version l'hébreu : וְיֶחְדְּלוּ (וְחָדְלוּ ou) מְעַט מִמְּשֹׁחַ מלך ושׂרים (au lieu de : ויחלו... ממשׂא מלך שׂרים) : ils cesseront un peu (*ou :* bientôt) d'oindre des rois et des princes. Mais 1° bien que dans *Am.* VII, 5; *Jug.* XX, 28; *Ruth* I, 18 les LXX rendent par κοπάζω le v. חדל, il faut se garder de supposer trop promptement que leur κοπάσουσι en notre passage témoigne d'une leçon יחדלו. Il faut se rappeler que le v. יחל, à la forme *hiph.*, est rendu en grec par διαλείπειν I *Sam.* X, 8; XIII, 8. C'est très probablement en rattachant notre יחלו à cette même rac. יחל que la Vulg. elle aussi le traduit par *quiescent... ab.* Rien ne garantit qu'en trouvant ici le verbe en question construit avec מן, les LXX n'aient pas cru devoir le rendre par κοπάσουσι; d'autant plus que κοπάζω n'est pas non plus chez eux le correspondant régulier de חדל qu'ils traduisent aussi à l'occasion par διαλείπειν, ἐκλείπειν, etc. 2° Il se peut très bien qu'ici comme en d'autres occasions les LXX aient été sujets à une hallucination, en confondant משא avec משח (voir plus haut v. 7 צמח confondu avec עצם; *Mich.* IV, 8 עפל confondu avec אפל, etc.). Il n'est pas étonnant que Théodotion s'accorde avec LXX; quant à Symmaque, il aura trouvé que dans le cas présent les LXX offraient un meilleur sens qu'Aq., qui traduit : ἀπὸ ἄρματος βασιλέως καὶ ἀρχόντων. 3° L'énoncé que l'on obtient en suivant LXX n'est pas satisfaisant; suivant la remarque déjà faite sur VII, 3, on ne voit pas que la notion de l'onction puisse convenablement s'appliquer aux « princes » distincts du roi. Puis on aurait attendu le plur. מלכים; d'après LXX on dirait que l'onction était une cérémonie à laquelle *le roi* et les princes étaient soumis tous les jours! Les auteurs qui suivent le TM proposent des explications diverses. Ewald, Hitzig, Schmoller, Scholz, Knab., etc. comprennent מלך שׂרים comme une désignation du roi de Ninive : *le roi des princes;* le sens de la phrase serait : ... je les rassemblerai dans la captivité pour qu'ils cessent un peu de payer le tribut au grand roi (! Ewald); ou bien : je les mettrai ensemble et ils pourront goûter le repos sous la charge que leur imposera le roi des rois (Knab.); ou bien encore : ... bientôt ils auront à souffrir du tribut à payer au roi des princes (Schmoller); etc. Si c'était réellement le roi de Ninive qui est visé à la fin du verset, il n'y aurait, nous semble-t-il, qu'un moyen de donner à la phrase un sens acceptable, ce serait d'y voir une glose énonçant une promesse de restauration : « (toutefois, quand ils seront livrés aux nations), alors je les rassemblerai et ils seront délivrés (? *hoph.* de חלל)

11 Oui, Ephraïm a multiplié les autels; c'est à pécher que les autels lui ont servi. 12 Si je fais écrire pour lui 'les paroles' de ma loi, elles sont réputées

12. דברי; TM (qerê) : רֻבִּי *les multitudes* (de ma loi).

---

bientôt (?) de la charge du roi des princes ». Mais on se demande tout d'abord pourquoi le glossateur n'aurait pas employé la formule מֶלֶךְ מְלָכִים (*Ézéch.* XXVI, 7) au lieu de מלך שׂרים pour désigner « le roi des rois »; peut-être pourrait-on supposer la lecture מלך שָׂרָם : ... du roi *leur suzerain*, le terme שׂר étant pris pour désigner le suzerain, par analogie avec l'assyrien *šarru*. Cette hypothèse aussi serait bien recherchée. Ensuite la signification qu'il faudrait prêter au v. ויחלו est plus que problématique. Il vaut mieux garder à la double sentence du v. 10 la portée d'une menace, en harmonie avec le contexte. La formule « le roi *et* les princes » désigne souvent chez Osée *les chefs de l'État d'Israël*. La copule sera à rétablir ici conformément au témoignage des versions anciennes. Il s'agit du *fardeau* ou *du tribut du roi et des princes*. Comme ce n'est pas le point de vue de l'exil qui est supposé, mais que la menace s'adresse au peuple considéré comme établi dans son territoire, nous maintenons au premier membre la traduction : « encore qu'ils soient livrés aux nations, à présent *je les tiens rassemblés...* » (non : *je les rassemblerai*). Et à quelle fin Jahvé les tient-ils rassemblés? C'est ce qu'explique le second membre. Il faut qu'avant la tourmente qui l'enlèvera à son territoire, Israël expérimente *un peu* (= pendant *quelque temps* seulement; comp. I, 4), de la part de ses propres chefs et dans son pays même, les conséquences de leur politique funeste. Au rapport de II *R.* XV, 19 Menahem paya à Pul (Tiglath-piléser III) un tribut considérable pour s'assurer son appui. Il est très possible qu'il y ait une allusion à ce fait en notre passage. Au lieu de וַיָּחֵלּוּ nous lisons : וַיָּחִלוּ : « ... *et ils pâtiront un peu* du tribut du roi et des princes », ou en termes plus généraux : « ... du fardeau du roi... » = du fardeau que constituent pour eux le roi et les princes, ou de la charge que ceux-ci font peser sur eux, à raison du tribut payé à l'étranger.

V. 11. De même que tout à l'heure, au v. 4, la pensée du prophète passait sans transition du reproche concernant le schisme politique à celui concernant l'idolâtrie, ici elle passe tout aussi brusquement de la considération de la situation politique (vv. 7-10) à celle de la situation religieuse. En dernière analyse, si Jahvé permet la ruine du peuple, c'est l'infidélité de celui-ci envers son Dieu qui en est la cause. Le culte tel qu'on le pratique, loin d'être un moyen de propitiation, est lui-même criminel. Le TM lit deux fois לַחֲטֹא : « Ephraïm a multiplié les autels *pour pécher;* les autels lui servent *pour pécher* ». Cette répétition paraît suspecte. V. Orelli propose de lire la 1[re] fois : לְחַטֵּא (Ephraïm a multiplié les autels *pour offrir des sacrifices expiatoires...*), le 2[e] membre énonçant par antithèse le résultat contraire. Cette antithèse aurait un caractère très artificiel. Wellh., Now., Marti, Harper suppriment le premier לחטא. Mais la comparaison avec LXX suggère une solution différente, le résultat restant d'ailleurs le même quant au sens; dans la version gr. le second לחטא est absent. Il est vrai que nous trouvons à sa place ἠγαπημένα; mais on ne voit point que ce mot puisse représenter quelque fausse lecture de לחטא; il est plus que probable qu'il a été reproduit ici, après coup, du v. 12 où les LXX ont encore θυσιαστήρια τὰ ἠγαπημένα répondant à l'hébreu זבחי הבהבי (v. 13). Il est donc à supposer que le traducteur grec n'a lu qu'une fois לחטא, savoir la 1[re] fois; et il a justement considéré l'expression, non pas comme terminant le 1[er] membre, mais comme ouvrant le 2[e]. Dans le texte hébreu le 2[e] לחטא aura été ajouté à מזבחות sous l'influence du 1[er] qui avait été rattaché au même nom dans le 1[er] membre.

V. 12. Autant pour la lecture de certains éléments du texte, que pour la détermination précise de la portée de la sentence, le v. 12 offre matière à discussion. Le *kethîbh*

comme d'un étranger. 13 [ ] Qu'ils immolent leurs offrandes de viande et s'en repaissent! Jahvé n'y prend point plaisir! Désormais il se souviendra

13. Omettre זִבְחֵי.

---

porte אכתוב; les Mass. veulent qu'on lise אֶכְתָּב־. Nous préférons reconnaître ici la forme *hiph.* אַכְתִּיב : « que je fasse écrire pour lui... » Les LXX comme le *kethibh* de l'hébreu ont un ו entre רב et תורתי; mais ils séparent autrement et au lieu de רבו תורתי lisent : ... רֹב וְתוֹרֹתַי; ce qui serait à traduire, en rétablissant le suff. de la 1[re] pers. évidemment réclamé par le contexte : « (je fais écrire...) *une multitude de choses* (? πλῆθος); *mais* mes tôrôth *sont réputées* comme d'un étranger ». Suivant cette lecture l'objet du message écrit serait indiqué d'une manière trop vague. D'autre part le *kethibh*, lu רִבּוֹ (*les myriades* de mes tôrôth), n'est pas satisfaisant; la forme araméenne רבו pour רִבּוֹת étant de date plus récente. Le *qeré* massorétique רֻבֵּי תּוֹרָתִי est sujet à de graves inconvénients; outre que le pluriel de רֹב est difficile à admettre, la formule « *les multitudes* (= les leçons multiples) de ma Loi », serait d'une tournure peu naturelle. Wellh. propose רֹב תּוֹרֹתַי *la multitude de mes tôrôth;* ce qui irait très bien pour le sens; mais d'où notre ו serait-il venu après רב? La solution la plus probable à notre sens, bien qu'elle s'écarte en apparence un peu plus que les autres du texte traditionnel, est celle qu'a proposée Graetz, *Gesch.*, II, 1, p. 469 (ap. Now.), en lisant ...דברי au lieu de רבו. La confusion du ר et du ד est fréquente; le livre d'*Osée* offre aussi plusieurs exemples de la confusion du ו (ou du י) avec ר ou ד soit chez les LXX soit dans le TM (vi, 8, 9; x, 12; xii, 1, 2). Quant au י de la terminaison de דברי, son omission pourrait avoir été une particularité orthographique (דְּבַר pour דִּבְרֵי), mais elle s'explique tout aussi bien comme un accident; comp. dans tous les cas x, 5 : שְׁכַן שׁ' pour ... שְׁכֵנֵי. La phrase du premier membre est à comprendre au sens hypothétique : « que je fasse écrire pour lui ' les paroles ' de ma Loi... » Elle n'en prouve pas moins qu'en fait c'était l'usage de mettre les enseignements de la *Tora* par écrit (voir la note sur iv, 6). Osée reproche à ses concitoyens de n'en tenir aucun compte. Noter le parfait נֶחְשָׁבוּ qui marque le caractère catégorique de l'énonciation.

V. 13. Il est dit avec dédain : « qu'ils immolent... et qu'ils mangent! » (comp. *Jér.* vii, 21). Dans l'incise suivante : יהוה לֹא רָצָם, le suffixe de רָצָם ne se rapporte pas aux *Israélites;* car ce n'était pas précisément par la *consommation* des victimes que les Israélites étaient censés rechercher la faveur de Jahvé; on ne comprendrait donc point l'à-propos de l'exclamation ironique : « et qu'ils mangent! » C'est l'attitude de Jahvé à l'égard de ces mêmes *victimes* qui est exprimée par les mots יהוה לא רצם : Jahvé *n'y* prend point plaisir! (comp. *Is.* i, 11 ss.). Le suffixe se rapporte donc à un terme au plur. énoncé antérieurement. On ne peut trouver ce terme que dans זבחי הבהבי; mais il est impossible de trouver un sens à ces deux mots réunis. Les LXX (θυσιαστήρια τὰ ἠγαπημένα rattaché à la phrase précédente, du v. 12) ont vu dans הבהבי un dérivé de la rac. אהב; leur version n'est qu'une conjecture dont on ne peut tirer aucun parti. Il vaut mieux s'en tenir à l'opinion reçue qui considère הבהבים comme un nom dérivé de יהב *donner*. Quant à זבחי on ne voit pas quel rôle ce mot remplit dans la phrase, et il se peut fort bien qu'il faille y voir une glose sur הבהבי. Ce terme-ci sera à considérer comme un nom construit séparé de son régime בָּשָׂר (comp. vi, 9; xiv, 3). — Que le suffixe dans עֲוֹנָם et חַטֹּאתָם se rapporte à un sujet (= *les Israélites*) différent de celui que vise le suffixe de רָצָם, c'est là un phénomène assez fréquent dans le style d'Osée. Comp. p. ex. iv, 7, 8; x, 10; xi, 2[a]. Notons d'ailleurs que רָצָם d'un côté, עֲוֹנָם et חַטֹּאתָם de l'autre, appartiennent à des distiques différents; voir la

de leur iniquité et il punira leurs péchés. Ils retourneront, eux, en Égypte [et en Assyrie ils mangeront un aliment impur]. 14 (*Israël a oublié son auteur et a bâti des palais et Juda a multiplié les villes fortes; j'enverrai un feu dans ses villes, qui consumera ses édifices*).

IX. 1 Ne te réjouis point, Israël, avec transport, comme les nations; car tu as forniqué à l'écart de ton Dieu. Tu as aimé le salaire [*de la prostitution*] sur toutes les aires de blé. 2 L'aire [ ] ne les 'connaîtra' point, et

13. Suppléer l'incise וּבְאַשּׁוּר טָמֵא יֹאכֵלוּ.

14. Addition probable au texte primitif.

IX, 2. Omettre וָיֶקֶב; — יְדָעֵם; TM : יִרְעֵם ... (non) *pascet eos* (Vulg.).

---

fin de la note. — « Ils retourneront, eux, *en Égypte* »; l'annonce du châtiment est formulée ici en termes figurés par allusion à l'esclavage que le peuple eut à subir en Égypte autrefois (Knabenb.). Les LXX ajoutent : καὶ ἐν Ἀσσυρίοις ἀκάθαρτα φάγονται, comme IX, 3; XI, 5. Le rythme du discours depuis v. 11 paraît en effet réclamer cette incise parallèle au dernier membre du v. 13 (: Ephraïm a multiplié les autels; — c'est à pécher que ses autels lui servent. | Que je fasse écrire pour lui les paroles de ma *Tora*, — elles sont réputées comme d'un étranger. | Qu'ils immolent des dons de viandes et qu'ils mangent; — Jahvé n'y prend point plaisir! | Voici qu'il se souvient de leur iniquité — et qu'il tiendra compte de leurs péchés. | *Ils retourneront eux en Égypte — et en Assyrie ils mangeront un aliment impur*). La menace de la déportation en Assyrie aurait donc été ajoutée par Osée comme détermination positive de la formule figurée du membre précédent.

V. 14. Le rythme de la phrase cesse au v. 14, ce qui montre que dans tous les cas ce passage se détache du discours qui précède (il est vrai que les versets suivants, IX, 1 ss., ne se composent pas non plus de distiques comme ceux que nous venons de constater vv. 11-13). D'autre part on a relevé avec raison la ressemblance frappante de notre v. 14 avec les formules d'*Amos* I-II. Il se pourrait à la rigueur, comme l'admet Ewald, qu'Osée ait recueilli lui-même et inséré parmi ses discours un fragment d'Amos. Il y a tout au moins une imitation d'Amos à signaler dans la sortie contre le luxe des palais et dans la menace du feu destructeur (comp. *Am.* ll. cc. et III, 11, 15). Aurait-on à mettre au compte d'Osée lui-même l'emprunt ou l'imitation en question? Voir plus loin la note sur IX, 3-6.

IX, *v. 1.* Les LXX rendent אַל־גִּיל par μηδὲ εὐφραίνου (Vulg. : *noli exultare*), en s'arrêtant, une fois de plus, à une impression suggérée par une simple assonance. Pour la formule שׂמח אל־גיל (= *se réjouir jusqu'à l'allégresse*) comp. *Job* III, 22. Les manifestations de joie que le prophète réprouve sont celles qui accompagnent et caractérisent certaines fêtes populaires infectées de superstition. Osée l'explique aussitôt lui-même : « tu as forniqué loin de ton Dieu, tu as aimé le salaire (de la prostitution)... »; ces reproches sont à entendre ici au sens métaphorique, comme II, 7 ss. etc., d'un culte contraire à l'esprit du Jahvisme. La joie d'Israël est malsaine, parce que les manifestations auxquelles elle donne lieu sont marquées d'une défection religieuse. — « ... sur toutes les aires de blé »; il s'agit donc de festivités et de pratiques superstitieuses par lesquelles on célébrait la clôture des travaux de la récolte. Comp. Jaussen, *Coutumes arabes*, dans *RB.*, avril 1903, p. 258.

V. 2. En punition de ces abus, l'aire et le pressoir ne leur donneront pas les fruits attendus. Au lieu de ירעם (area et torcular non *pascet eos*), les LXX ont lu : ידעם (οὐκ ἔγνω αὐτούς); l'idée exprimée dans le membre suivant justifie la lecture des LXX.

le vin les reniera. 3 Ils ne demeureront point dans la terre de Jahvé; Ephraïm retournera en Égypte, et en Assyrie ils mangeront un aliment impur. 4 Ils ne feront point à Jahvé des libations de vin et ne lui 'prépareront' point leurs victimes; c'est comme un pain de gens en deuil qui sera le leur; tous ceux qui en mangeront seront contaminés; car leur pain sera pour eux-mêmes, il n'entrera pas dans la maison de Jahvé. 5 Que ferez-

4. יַעַרְכוּ; TM : יֶעֶרְבוּ (non) *placebunt*... (Vulg.).

Le sing. יְדָעָם, et surtout la proportion entre les deux incises parallèles, s'accommoderaient bien de la suppression de ויקב, qui aura été ajouté par une main plus récente. Dans le second membre au lieu de בָּהּ lire בָּם : « et le vin *les reniera* ». Osée présente les fruits de la terre comme refusant de répondre à l'attente, à l'appel des indignes.

Les *vv. 3-6* annoncent la déportation. L'Égypte est nommée à côté de l'Assyrie comme terre d'exil, mais plutôt, suivant l'observation faite sur VIII, 13, en un sens idéal, à raison des souvenirs historiques qui faisaient de l'Égypte le pays classique ou typique de l'oppression; comp. *Deut.* XXVIII, 68. Les vv. 3-6 forment un développement du distique final de VIII, 13; la cause de l'authenticité de VIII, 14 n'en apparaît que plus compromise.

V. 3. Au premier membre, les deux membres suivants du v. répondent ensemble comme une énonciation adversative : « ils ne demeureront point dans la terre de Jahvé, (mais)... ». Le pays est appelé la *terre de Jahvé* (comme VIII, 1 *la maison* de Jahvé), parce que Jahvé en est le suprême souverain (*Lév.* XXV, 23). Les LXX ont lu et compris יָשַׁב אֶפְרַיִם (κατῴκησεν Ἐφραΐμ...); à la place du parfait consécutif וְשָׁב, il faudra lire plutôt יָשׁוּב (comp. VIII, 13). La formule « et en Assyrie ils mangeront un aliment impur » signifie simplement le futur exil, comme le montre le parallélisme avec l'incise qui précède. C'est *par le fait même de son séjour parmi les nations étrangères,* qu'Ephraïm sera réduit à manger un aliment impur. Harper a tort de transposer le v. 3 à la suite du v. 4. Dans leur disposition actuelle les deux versets s'enchaînent parfaitement.

V. 4 explique en effet pourquoi, parmi les nations étrangères, la nourriture du peuple sera nécessairement impure; les exilés ne pourront plus, par les offrandes faites à Jahvé, donner aux produits de la terre, d'où ils tirent leur subsistance, la consécration qui les sanctifie. Au lieu de יֶעֶרְבוּ dans le deuxième membre, le contexte demande יערכו; l'objet de la menace n'est pas que les exilés ou leurs sacrifices ne plairont plus à Jahvé, mais qu'il n'y aura plus de sacrifices. זבחיהם est probablement à considérer, non comme sujet de la phrase qui suit, mais comme complément de יערכו : « ils ne disposeront plus leurs sacrifices en son honneur » (comp. *Lév.* XXIV, 8 ערך employé des pains de proposition, et *Lév.* I, 8, 12 le même verbe signifiant l'action de disposer les pièces de la victime sur l'autel). Dans כְּלֶחֶם אוֹנִים לָהֶם il est inutile de chercher à suppléer un sujet, ou de considérer לָהֶם comme une corruption de לַחְמָם; le sujet est כלחם אונים : « c'est comme un pain de gens en deuil qui sera le leur ». Il est aussitôt ajouté : a) *en quel sens* c'est comme un pain de gens en deuil qu'ils auront, savoir en ce sens que *tous ceux qui en mangeront seront souillés.* La maison où quelqu'un venait à mourir était frappée d'impureté avec tout ce qu'elle contenait, pendant sept jours (*Nombr.* XIX, 14; *Deut.* XXVI, 14); c'est au pain souillé de la maison mortuaire qu'est comparé le pain des exilés. D'autres croient que le terme de comparaison est emprunté aux repas funéraires et rappellent l'usage mentionné *Jér.* XVI, 7. — b) *Pourquoi* c'est comme un pain de gens en deuil, c'est-à-dire comme un

vous au jour de fête, et au jour de la solennité de Jahvé? 6 Car voyez, [*quand*] ils auront quitté le pays dévasté, l'Égypte les rassemblera, Memphis leur 'donnera rendez-vous'. Leurs précieux objets d'argent, l'ortie en fera la conquête, la ronce envahira leurs demeures!

6. תְּקַבְּצֵם: TM : תְּקַבְּרֵם *sepeliet* (Vulg.).

---

pain souillé, contaminant, qui sera le leur; la raison est la même que celle énoncée au commencement du v. 4 : à savoir *parce qu'il n'entrera pas* (= *parce qu'il n'en sera pas fait d'offrande*) *dans la maison de Jahvé*. Ainsi donc, d'après le contexte, il n'est pas dit que le pain des exilés sera exclu de la maison de Jahvé parce que c'est un pain souillé (il ne pouvait en aucun cas, pendant l'exil, être question d'offrir le pain à la maison de Jahvé!) ; mais inversement, c'est parce que le pain n'entrera pas dans la maison de Jahvé, parce que les prémices n'en seront pas offertes, qu'il sera à considérer comme un pain impur (voir notre *Sacerdoce lévitique*, p. 407 s.). Cette tournure de la pensée est clairement indiquée aussi par la construction même de la phrase; la formule « tous ceux qui en mangeront seront souillés » sert d'*explication* à la sentence « c'est comme un pain de deuil qui sera le leur »; tandis que la particule causale כִּי, aussitôt après, introduit *comme motif de cette appréciation* la déclaration touchant le caractère purement profane de ce pain. La phrase כִּי־לַחְמָם לְנַפְשָׁם est ordinairement interprétée en ce sens : « car leur pain ne sera bon qu'à (entretenir) leur vie » (« à assouvir leur faim »?). Mais comme le texte n'a pas la particule restrictive, nous préférons comprendre לְנַפְשָׁם au sens du latin *ipsis*, de manière que la restriction soit signifiée par cette incise elle-même en regard de celle qui suit : « car leur pain sera pour eux-mêmes (= pour eux seuls); il n'entrera pas dans la maison de Jahvé ». Notons que la « maison de Jahvé » est conçue ici d'une manière abstraite, par manière de référence formelle à la Loi (comp. p. ex. *Ex.* XXIII, 19). Certes Osée, à son propre point de vue, n'entendait pas appliquer matériellement ce nom aux sanctuaires schismatiques du royaume du Nord. Mais il n'y a pas là de raison pour soupçonner une glose, comme le fait Marti.

V. 5. Autre perspective douloureuse : les jours de fête et les panégyries solennelles seront supprimés, pour la même raison qui empêchera les offrandes à faire à Jahvé : dans l'exil, toutes les manifestations du culte seront abolies. יוֹם מוֹעֵד et יוֹם חַג au sing. signifiant la catégorie, comme II, 13 et ailleurs souvent. Marti considère v. 5 comme une glose. Mais les termes dans lesquels est conçu le v. 6 supposent la sentence relative à la suppression des jours de fête.

V. 6. Wellh. suivi par Valeton, Now., Marti, Harper, au lieu de מִשֹּׁד lit אַשּׁוּר : *ils s'en iront en Assyrie*. Le changement paraît d'autant moins justifié qu'il est loin de réaliser un parallélisme parfait entre les éléments de la phrase. Pour la mention de l'Égypte comme terme idéal de la déportation, voir la note sur VIII, 13; IX, 3-6. Le parfait הָלְכוּ caractérise l'action exprimée dans la première proposition comme antérieure à celles exprimées à l'imp. dans les propositions suivantes : = « *après qu'ils seront partis de la dévastation*, l'Égypte les réunira... ». La sentence est introduite comme motivant (... כִּי) la prédiction impliquée dans l'interrogation du v. 5; le motif est répété du v. 3. Ils ne pourront plus célébrer leurs fêtes, *car*... etc. La préposition מִן dans מִשֹּׁד n'a pas la signification causale, mais rattache שֹׁד à הָלְכוּ comme terme *a quo*; l'état de dévastation du pays pose pour le pays dévasté lui-même. La forme dans laquelle est annoncée la captivité en Égypte est déterminée par l'antithèse avec les jours de fête supprimés (v. 5) : ce ne seront plus les sanctuaires nationaux qui serviront de lieux de rassemblement au peuple châtié; l'Égypte (= la terre de la servitude) sera leur lieu

7 Ils sont venus, les jours du châtiment! ils sont venus les jours de la rétribution! Israël ˹pousse des clameurs˺ : « Le prophète est insensé! il est pris de délire, l'homme de l'Esprit! » A l'énormité de ton iniquité

7. יָרֵעוּ; TM : יֵדְעוּ (ceux d'Israël *le*) *sauront*.

---

de réunion! Au lieu de מֹף תְּקַבְּרֵם *Memphis leur donnera la sépulture*, — une idée qui n'a aucun rapport avec celle qui vient d'être énoncée, — nous croyons qu'il faut lire : תְּקָרְבֵם ... = Memphis *les fera venir ensemble*, sera leur lieu de rendez-vous. — Entre temps, dans le pays abandonné, le chardon et la ronce envahiront les demeures des idoles d'argent en l'honneur desquelles se célébraient les panégyries remplacées désormais par les réunions de deuil dans la terre de l'exil. Dans la formule מַחְמַד לְכַסְפָּם la préposition ל indique la matière, comme *Esdr.* I, 11. Le suffixe de כַּסְפָּם affecte en même temps le collectif מחמד comme formant avec לכסף un même terme composé (comp. Kautzsch, § 135, 5). Le terme composé מחמד לכספם est mis en tête de la phrase *in casu absoluto*. C'est à ce sujet, plutôt qu'aux Israélites, que paraît se rapporter le suffixe, non seulement dans יִירָשֵׁם, mais aussi dans בְּאָהֳלֵיהֶם (comp. x, 8) : « Leurs choses précieuses en argent (= *leurs dieux d'argent*), le chardon *en* fera la conquête, la ronce (croîtra) dans *leurs* demeures ». Les suffixes au plur. à raison de l'idée impliquée dans le collectif מחמד.

V. 7. Osée voit si bien l'inéluctable imminence de la catastrophe qui se prépare qu'il ne peut retenir son cri de détresse. — Mais le peuple n'écoute pas les avertissements suprêmes de ses sentinelles, les prophètes. Cette idée que l'on reconnaît assez aisément au v. 8, est déjà, croyons-nous, exposée au v. 7. Le passage tout entier (7-8) est difficile. Wellh., Val., Now., Harper rattachent les mots ידעו ישׂראל à ce qui précède : « Ils sont arrivés les jours du châtiment!... *Israël s'en apercevra!* » Au lieu de ידעו, les LXX ont lu ירעו (κακωθήσεται); il faudra lire, à notre avis, יָרֵעוּ : Israël *élève des clameurs*. Ce sont en effet, semble-t-il, des cris poussés par la foule incrédule et hostile qui sont introduits par ces mots, comme protestation contre la prédiction de malheur énoncée dans le premier membre du v. 7. Confiant dans l'avenir, le peuple traite d'insensé le prophète importun; « l'homme de l'esprit » = celui qui est excité et dirigé par l'esprit divin. Hitzig, Maurer, Schmoller, Knabenbauer, Haghebaert et d'autres, pensent que les faux prophètes sont ici visés et qu'Osée lui-même leur lance l'invective à eux. Mais il est invraisemblable qu'Osée aurait appelé le faux prophète : l'homme *de l'esprit;* ensuite, ce qui ne s'accorde pas mieux avec l'hypothèse en question, la suite immédiate montre bien qu'Osée se plaint en effet des persécutions dont il est l'objet. Pour la même raison on rejettera, comme dépourvue d'appui dans le contexte, l'explication de Schegg, d'après laquelle Osée aurait annoncé ici que les prophètes en général allaient être frappés de folie par Jahvé, en punition des crimes du peuple. D'après Valeton et Marti, Osée proclamerait que le prophète (= Osée lui-même) est hors de lui, transporté de rage (à cause de la grandeur de l'iniquité d'Israël, etc.); mais il est peu probable qu'Osée se soit appliqué à lui-même ces qualificatifs אויל, מְשֻׁגָּע. Wellh., Now., Harper admettent que l'appréciation de l'attitude du prophète doit être censée placée dans la bouche du peuple. Les mots ... עַל רֹב עֲוֹנְךָ sont généralement compris comme une incise causale (Vulg. : *propter* multitudinem iniquitatis tuae...). Hitzig, Maurer, Schegg rapportent l'énonciation causale à l'annonce du châtiment (v. 7ᵃ) : « ils arrivent les jours du châtiment... à cause de la grandeur de ta malice... »; ce qui est compris entre les deux énonciations, serait une parenthèse. La chose est très peu probable. D'autres rattachent l'incise causale directement à la parole

s'ajoute l'énormité de la persécution. 8 La vigie d'Ephraïm [*en union*] avec mon Dieu, le prophète, — [*il trouve*] le filet du tendeur sur tous ses chemins, [*ainsi que*] la persécution, dans la maison de son Dieu! 9 Ils ont

qui précède, touchant la folie du prophète; Wellh., Now., Harper en ce sens qu'Osée justifierait ainsi l'état de surexcitation qui lui est reproché : « il est insensé le prophète...! » *oui, à cause de la grandeur de ta malice*... Cette interprétation est acceptable. Nous pensons toutefois que le contexte en recommande une autre. Osée proteste en ce passage contre l'attitude hostile du peuple à son égard. Cette attitude, il a commencé par en rappeler la manifestation dans les injures que l'on prodigue à l'homme de l'Esprit. Or la plainte d'Osée, telle qu'elle se poursuit au v. 8, ne tend pas à rejeter sur les persécuteurs la responsabilité de l'état de surexcitation qu'on lui reproche, *mais à constater simplement le fait même de la persécution*. Il faudra donc reconnaître la même portée au présent passage. On traduira mot à mot : praeter multiplicationem (רֹב = *infinitif*) iniquitatis tuae, insuper multiplicata est persecutio : A l'énormité de ta conduite coupable (envers Dieu), *s'ajoute* encore l'énormité de la persécution (contre ses prophètes). Nous conservons la leçon mass. qui lit au parf. : וְרַבָּה משטמה, ce que Wellh. est amené à corriger en ורֹב הַמַּשְׂטֵמָה. Now., Marti, Harper, au lieu de מַשׂטמה(ה) lisent : החטאה (ou חטאתם) : « à cause de la grandeur de ton iniquité, *et de la grandeur de ton péché* »; mais le parallélisme ainsi réalisé ne trouve pas d'application dans l'interprétation que nous venons d'exposer, et qui rend beaucoup mieux compte de la repétition : רבה ... רב. Inutile de noter que מַשׂטמה ne demande pas du tout l'article.

V. 8. Le texte est difficile. Le suffixe dans אֱלֹהָיו ... דְּרָכָיו, aux deuxième et troisième membres, se rapporte au prophète. Dans le premier membre le nom נביא est en apposition à צופה אפרים énoncé *in casu absoluto* au commencement de la phrase : « La vigie d'Ephraïm..., le prophète, — le piège du tendeur (se trouve) sur tous ses chemins... » = le prophète trouve partout des pièges qu'on lui tend. Le caractère propre du rôle de vigie tel qu'il est rempli par le prophète, est déterminé par les mots עִם־אֱלֹהָי (à lire avec suffixe de la troisième pers. אֱלֹהָו = אלהיו?), où il n'est pas nécessaire de remplacer עִם par מֵעִם (= la vigie d'Ephraïm *de la part de mon Dieu* = établie par mon Dieu). Le prophète n'est pas une vigie dans le sens ordinaire, appelée à veiller au danger par ses seules lumières et à le signaler en son propre nom; il doit être lui-même averti par Jahvé, c'est de *son Dieu* qu'il tient la vision des malheurs imminents, c'est au nom de *son Dieu* qu'il les annonce. Le sens de l'énonciation sera donc : celui qui fait l'office de vigie d'Ephraïm, en union avec mon (son?) Dieu, le prophète... Pour le nom צופה *vigie*, donné au prophète, comp. *Jér*. VI, 17, etc.; voir plus haut, note sur V, 1. La dernière incise מַשׂטמה בבית־אלהיו est coordonnée à la précédente : פח ... יקוש. Il est probable que l'élément עַל־כָּל־דְּרָכָיו de la première de ces deux incises parallèles, est à reprendre implicitement dans la seconde, de sorte que les mots בבית־אלהיו, *dans la maison de son Dieu*, marquent de leur côté une circonstance affectant les deux incises à la fois : ... *le filet du tendeur* (est) *sur tous ses chemins, la persécution* (est sur tous ses chemins), *dans la maison de son Dieu*. « La maison de son Dieu », ici, c'est l'équivalent du domaine de son Dieu, du pays même d'Israël (comp. VIII, 1; IX, 15). Les commentaires du v. 8 dans lesquels אפרים est pris comme sujet du part. צופה ne conduisent pas à un résultat satisfaisant (*Ephraïm épie mon Dieu*...; ou bien : *Ephraïm attend mon Dieu; le prophète est un piège tendu sur tous ses chemins*, etc.). D'autre part comme notre texte nous a paru susceptible d'une explication très plausible, nous ne sommes point disposé à nous rallier aux corrections ou remaniements proposés par certains auteurs. Nowack p. ex. suppose que מַשׂטמה de la fin

poussé la perversité à l'extrême comme aux jours de Gibéa. Il se souviendra de leur iniquité; il punira leurs péchés.

10 Comme des raisins dans le désert, je trouvai Israël; comme une

du v. 7 (où il a remplacé ce nom par חמאה; voir plus haut) doit être ramené en tête de la phrase du v. 8; ici il omet les mots אפרים עם אלהי; puis le nom משׂטמה de la dernière incise; et reporte enfin les mots בבית אלהיו à la suite de (ה)צופה au début du verset (... מַשְׂטֵמַת הַצֹּפֶה בְּבֵית אֱלֹהָיו נביא פח יָקוֹשׁ : *la persécution contre le voyant* [*sévit*] *dans la maison de son Dieu; le prophète* [*trouve*] *le piège de l'oiseleur sur tous ses chemins*). Une restitution que Harper modifie de cette manière : אפרים est maintenu; de même qu'à la fin du v. les mots בבית אלהים, qui sont joints, suivant la proposition de Wellh., comme complément indirect à ... העמיקו du v. 9; de plus avant צופה la prép. ל ou על est suppléée : *la persécution* (*sévit*) *contre la vigie d'Ephraïm; le prophète* (*trouve*) *le piège de l'oiseleur sur tous ses chemins; dans la maison de son Dieu on creuse pour lui un puits profond.* C'est très bien; mais est-ce Osée qui parle?

V. 9. Au lieu du parf. שִׁחֵתוּ Wellh., Now., Harper lisent le nom avec suff. שַׁחְתוֹ : *ils ont creusé profondément son puits* = ils ont creusé un puits profond pour lui, savoir pour le prophète; les mêmes auteurs rejettent la suite du verset comme glose. La lecture mass. nous paraît préférable. Dans ch. v, v. 2, l'examen de la version des LXX nous a conduit à rétablir comme texte primitif העמיקו ... שִׁחֵת = (les persécuteurs) *ont agi avec une perversité profonde*. Dans notre passage, parallèle, le même verbe העמיקו est encore employé comme auxiliaire avec le v. שׁחת au parf. (comp. Kautzsch, § 120). En conséquence la comparaison avec ce qui est arrivé « aux jours de Gibéa » doit être maintenue. Le crime auquel il est fait allusion est sans doute celui qui est raconté *Juges* XIX (voir plus loin x, 9 ss.). La comparaison de la conduite des concitoyens du prophète avec l'attentat abominable des Benjamites, n'a pour objet que d'insister sur la gravité de la malice des persécuteurs. Dans l'un comme dans l'autre cas il s'agit d'une violation révoltante des droits humains. Peut-être l'exemple de Gibéa a-t-il été suggéré à Osée par la mention qu'il venait de faire de la circonstance, que c'est *dans la maison de son Dieu* que la persécution s'acharne contre lui; la terre d'Israël, considérée comme *la maison de Dieu,* est censée constituer un asile sacré où le prophète, couvert par l'hospitalité divine, aurait dû être à l'abri de tout traitement injurieux. — Le deuxième membre du verset est répété de VIII, 13. Osée lui-même est-il l'auteur de la répétition et a-t-il voulu clôturer par une menace réitérée cette partie du discours? La répétition doit-elle être mise au compte d'un glossateur ou d'un copiste? La première hypothèse est aussi plausible que la seconde.

V. 10. La plupart des commentateurs rattachent à bon droit l'expression בַּמִּדְבָּר à עֲנָבִים, et non à מָצָאתִי. Le sens de la phrase n'est pas que Jahvé trouva les Israélites dans le désert, pareils à des raisins; mais qu'*au moment de la première rencontre entre Jahvé et Israël,* celui-ci plut à Jahvé, *comme des raisins dans le désert* réjouissent celui qui les découvre inopinément. Cette même idée du plaisir que Jahvé éprouva à la vue des pères de la nation, est exprimée par la seconde comparaison. Ici la formule בְּרֵאשִׁיתָהּ semble à Marti et Harper avoir été introduite après coup. Elle allonge en effet le membre de phrase au détriment du rythme. Harper rapporte le suffixe à בכורה, en expliquant : *quand elle* (= la primeur) *commence à mûrir;* mais ce n'est pas à ce moment que la primeur a le plus d'attrait. Marti et Now. rapportent le suffixe à תְּאֵנָה; le sens serait d'après Now. : *lors de la première poussée de sa sève;* en ce cas la formule impliquerait une tautologie avec בכורה. On pourrait comprendre aussi : *dans sa première vigueur* = quand le figuier est encore jeune; Marti demande si c'est alors que les figues sont les plus savoureuses? Il se pourrait que

primeur sur le figuier [ ], je vis vos pères. Eux, arrivés à Baal-Peor, se consacrèrent à l'infamie et devinrent abominables comme l'objet de leur amour. 11 La gloire d'Ephraïm comme un oiseau va s'envoler, si bien qu'il n'y ait plus ni enfantement, ni maternité, ni grossesse. 12 Que s'ils élèvent

10. Omettre בְּרֵאשִׁיתָהּ.

בראשיתה ait été ajouté comme une glose, pour répondre à במדבר dans le stique précédent, par un lecteur qui voyait dans cette dernière indication une donnée relative *à l'époque* où Jahvé trouva Israël. Il n'est pas douteux d'ailleurs qu'Osée ait pensé en effet à la période du séjour au désert (XIII, 5), comme le prouve la suite du verset. Israël répondit mal aux sentiments de Jahvé à son égard. ***Baal-Peor,*** sans la prép. אל, se présente ici comme nom de lieu. La localité, située sur le mont Peor dans le pays de Moab (*Nombr.* XXIII, 28), s'appelait proprement בית־פעור (*Deut.* III, 29, etc.). Le nom du dieu local *Baal-Peor,* comme en d'autres cas, pouvait servir en même temps à désigner l'endroit lui-même. Le pronom המה, employé avec emphase pour accentuer l'opposition entre l'attitude du peuple et celle de Jahvé, régit à la fois les trois verbes qui se font suite : ויהיו ... וינזרו ... באו. Le sens est que le peuple, lui, ***aussitôt qu'il fut arrivé à Baal-Peor,*** c'est-à-dire aussitôt qu'il eut échappé aux épreuves de la vie du désert, où il avait cependant joui de la protection spéciale de Jahvé, ***se consacra à l'infamie...*** Il est possible, comme plusieurs commentaires en expriment le soupçon ou l'avis, que le terme בֹּשֶׁת *honte, infamie,* ait été substitué dans notre texte au nom de Baal. On sait qu'à une certaine époque, notamment dans plus d'un nom propre composé avec l'élément *Baal,* celui-ci fut en effet remplacé dans les textes, en signe de mépris, par le nom *Boscheth* (Isch-Baal = Isch-boscheth; Jerub-Baal = Jerubboscheth; Merib-Baal = Mephiboscheth). Mais il est tout aussi possible que des passages comme celui-ci (comp. *Jér.* XI, 13), à supposer que le nom de *honte* y fût employé pour désigner un Baal-idole, aient contribué plus tard à suggérer la substitution dans les cas indiqués. C'est le Baal de Peor, sûrement, qui est en vue dans notre texte et auquel Osée rappelle que les Israélites ***se consacrèrent,*** en pratiquant son culte licencieux. Le nom שִׁקּוּץ ***abomination, chose détestable,*** est encore ailleurs appliqué aux faux dieux. Aussi bien que le faux dieu lui-même les Israélites qui l'honorèrent devinrent des שִׁקּוּצִים aux yeux de Jahvé. Le fait visé est raconté *Nombr.* XXV.

V. 11. L'acte d'apostasie qui vient d'être rappelé, ne l'a été qu'à titre d'exemple et pour montrer que l'infidélité d'Ephraïm remonte à l'origine de son histoire. Osée a laissé entendre qu'alors les Israélites ***devinrent*** des « choses détestables », pour le rester dans la suite. Aussi annonce-t-il à présent le châtiment pour cette longue histoire d'infidélité. Le nom d'*Ephraïm* se trouve en tête de la phrase *in casu absoluto* (Ephraïm, quasi avis avolabit gloria eorum); le suffixe pluriel est motivé par la notion de pluralité impliquée dans le collectif. La préposition מִן dans la suite du v. introduit les noms devant lesquels elle se trouve placée, non pas comme simples ***points de départ*** de l'action de s'envoler, mais comme des fins dont la ***frustration*** doit être le résultat naturel de la disparition de « la gloire » : *de sorte qu'il n'y ait plus* d'enfantement... « La gloire », ici, vaut autant que la vigueur, la fécondité, qui assure le prestige et la puissance de la race.

V. 12. Ephraïm est voué à l'extirpation. Cette idée déjà exprimée au v. précédent est encore accentuée par l'annonce que Jahvé fera disparaître les enfants qui déjà grandissent. Dans מֵאָדָם la prép. מִן a la même valeur qu'au v. 11 : *adeo ut non sit* homo... Les mots ... כִּי־גַם־אוֹי לָהֶם, d'après le contexte, doivent signifier que les en-

leurs enfants je les en dépouillerai, si bien qu'il ne reste personne; car malheur à ceux-là aussi lorsque d'eux je me détournerai. 13 [ ] De même que 'la biche a ses petits traités comme gibier', ainsi Ephraïm doit pro-

13. Omettre אֶפְרַיִם; — אַיֶּלֶת לְצַיִד שָׁתוּ לָהּ בָּנֶיהָ (כַּאֲשֶׁר); TM : (אֶפְרַיִם כַּאֲשֶׁר) רָאִיתִי לְצוֹר שְׁתוּלָה בְנָוֶה : Ephraïm, comme *j'ai vu,...* (?) *plantée dans une prairie.*

---

fants *aussi* (גם), l'espoir de la nation, seront englobés dans la catastrophe générale; ce ne sera donc pas au même sujet que se rapporte le suffixe dans להם (= *aux enfants*) et dans מֵהֶם (= *d'eux, du peuple;* ici le suffixe vise régulièrement le sujet de la phrase qui précède; comp. l'emploi des suffixes p. ex. dans VIII, 13[b]). Cette dernière incise de notre verset est considérée comme une glose par Marti; elle est reportée par Harper à la suite du v. 15. Notons que les LXX, au lieu de בשׂורי ont lu בשׂרי (σάρξ μου). D'après la lecture mass. que nous adoptons שׂוּר = סור. Ewald préférait lire בשׁורי et traduisait : *quand je* détourne d'eux *mes regards.*

V. 13. La mention de *Tyr* qu'ont vue dans לצור Syr. et Vulg., et qu'y voient encore plusieurs commentateurs modernes, tels que Maurer, Schegg, Knab., Schmoller, v. Orelli, Hagheb., etc., paraît incompatible avec le contexte. Il en est comme Valeton, Guthe, qui trouvent le texte, au premier membre, tellement obscur, qu'ils renoncent à tout essai d'explication ou de correction. Scholz, prenant צור pour le nom appellatif = *rocher,* et lisant שת לבניהם (au lieu de שתולה בנוה), traduit : « Ephraïm wie Ich ersah zum Felsen (?), festgegründet für seine Söhne », ce qui doit signifier : j'ai fait d'Ephraïm un rocher inexpugnable (?). Ewald joint לצור (= לצורה *juxta formam*) à כאשר ראיתי et traduit : Ephraïm, comme j'en juge par l'image (*nach dem Bilde*), est une plantation dans la prairie. Suivant une observation déjà faite par Arnoldi (dans *Blumen althebr. Dichtkunst* de Justi, p. 536 ss.), Hitzig rappelle que l'ar. صُوَر signifie *palmier,* en particulier *plant de palmier,* et rapproche notre צור du terme arabe. Nowack, dans son commentaire *D. Proph. Hosea,* avait adopté lui aussi l'interprétation suggérée par Arnoldi, mais l'a abandonnée depuis. En admettant le rapprochement, on devrait, à notre avis, détacher le ל de צור et l'augmenter du suffixe (לו). Moyennant quoi on obtiendrait : « Ephraïm, selon la vision que j'eus à son sujet, est un jeune palmier planté dans la prairie », c'est-à-dire en un endroit où il n'est point protégé (comp. *Is.* V, 5), où *il est exposé à être dépouillé de ses feuilles par les troupeaux.* L'image serait expliquée dans le membre suivant : ainsi Ephraïm doit subir le massacre de ses enfants. Mais le sens de *palmier* pour צור est une conjecture extrêmement risquée. Puis la signification de l'image, vu les termes dans lesquels celle-ci aurait été proposée, serait très obscure. Les LXX donnent : Ἐφραὶμ, ὃν τρόπον εἶδον, εἰς θήραν παρέστησαν τὰ τέκνα αὐτῶν. Au lieu de לצור le traducteur a lu לציד ou לצוד. En s'appuyant sur la version grecque, plusieurs traduisent : « Ephraïm ... — ses enfants sont destinés à la capture!... » (Wellh., Now., Cheyne, Harper qui omet כאשר ראיתי). Mais tout d'abord rien ne prouve qu'à la suite de שׁתו, les LXX n'aient pas eu dans leur texte : לה בנוה...; leur traduction, pour ces éléments, pourrait être le résultat d'une conjecture. Ensuite, comme Now. lui-même le remarque justement, « le בניו de la fin du verset n'est pas de nature à recommander בניו pour le premier membre ». Le prophète aurait dit deux fois la même chose : « Ephraïm... — à servir de proie sont destinés ses enfants, — et Ephraïm au massacre doit conduire (?) ses enfants ». Marti reconstruit le texte ainsi :

אפרים כְּאִישׁ ראיתי לַצַּיִד שָׁת לֹה בניו
והוא ישׂראל הוציא להרגה בניו

duire pour 'le carnage' ses enfants. 14 Donne-leur, Jahvé!... Que donneras-tu? Donne-leur des entrailles sans enfants et des seins desséchés! 15 Toute leur malice [*éclate*] au Gilgal; là, en effet, je les ai pris en haine.

13. הֶרֶג (ou הֲרֵגָה); TM : הֹרֵג (pour) *le bourreau.*

= « Ephraïm, je le vois pareil à un homme qui s'est proposé comme gibier ses enfants; car Israël lui-même conduit au massacre ses enfants ». C'est très peu probable. Le terme de comparaison, l'homme qui prend ses enfants comme gibier de chasse, serait par trop recherché. Dans le second membre d'ailleurs, d'après la traduction que Marti donne de son texte restitué, la figure ne serait pas soutenue; Israël n'est plus conçu comme donnant la chasse à ses enfants. — Tel qu'il est, le texte nous autoriserait parfaitement à lire au premier membre : לְצַיִד שָׁתִי לָהּ בָנֶיהָ..., une énonciation qui devrait se rapporter à un sujet féminin précédemment exprimé. Dans cette hypothèse le premier membre aurait dû, dans sa forme primitive, proposer un terme de comparaison, le deuxième membre exprimant la parité de la situation faite à Ephraïm. Cette hypothèse se trouve aussitôt confirmée par la présence au premier membre de la conjonction comparative כַּאֲשֶׁר *de même que* (?), qui aura pu servir à introduire le terme de comparaison; et par la manière dont *Ephraïm* est introduit dans le deuxième membre : ... וְאֶפְרַיִם = *ainsi* Ephraïm... Notons qu'avant tout examen l'emphase avec laquelle se fait ici la mention d'*Ephraïm*, rend suspecte la présence du même nom comme sujet dans le premier membre. Il n'y aurait rien que de très plausible à supposer que le nom en question fut suppléé en tête du verset après que le sujet primitif de la phrase avait été oblitéré par la corruption du texte. Ce sujet primitif, d'après ce que nous venons d'exposer, serait à chercher dans ראיתי. Au lieu de כאשר ראית(י), supposons comme leçon primitive כַּאֲשֶׁר אַיֶּלֶת; le ר final de אשר, repris dans la lecture comme initiale du mot suivant, a pu donner naissance à la confusion avec ראית. Il est possible aussi que l'erreur ait eu pour origine une confusion du ל avec ר, transposé en tête du mot, d'autant plus que le copiste peut s'être attendu à un verbe après כאשר. Le sens de notre texte serait mot à mot : « de même que la biche, on lui fait de ses petits du gibier, ainsi Ephraïm... » (= de même que la biche a ses petits traités comme gibier...). Nous nous demandons si, au deuxième membre, הוציא est à entendre au sens de *faire sortir, conduire dehors?* De même que יצא *sortir* (du sein) s'emploie au sens de *naître* (*Gen.* XVII, 6; XLVI, 26; *Job* I, 21), *éclore* en parlant des plantes et des fleurs, de même הוציא signifie *produire,* du moins en parlant de la terre relativement aux plantes. On conçoit sans peine que le verbe ait été appliqué, au même sens, *à la nation donnant naissance à ses propres membres* dont elle contient le germe et qui lui restent adhérents. Voir v. 16 la comparaison d'Ephraïm avec l'arbre fruitier. L'infin. avec ל est en usage même pour exprimer la notion du passé (*Is.* XLIV, 14 : לִכְרָת־לוֹ). Au lieu de הֹרֵג (*bourreau*, Mass., Vulg.) lire probablement הֶרֶג (ou הֲרֵגָה) : εἰς ἀποκέντησιν, LXX.

V. 14. Osée répète son imprécation du v. 11. La suspension après : « Donne-leur, Jahvé!... » est motivée par l'horreur qu'inspire au prophète lui-même le vœu qu'il est réduit à exprimer et a en même temps pour effet d'en faire ressortir l'objet avec plus de force.

V. 15. La manifestation la plus révoltante de leur malice se trouve dans le culte sacrilège qu'ils pratiquent dans leurs sanctuaires idolâtriques, tels que le Gilgal (IV, 15; XII, 12). Il ne semble pas qu'il y ait ici une allusion à quelque événement déterminé. Le כי qui suit n'introduit pas la mention de la cause dans l'ordre ontologique, mais celle de la preuve dans l'ordre logique. La « maison de Jahvé » c'est la terre où il a

A cause de la malice de leurs œuvres, je les chasserai de ma maison; je
ne continuerai pas à les aimer; tous leurs princes sont rebelles. 16 Ephraïm
a été frappé; sa racine s'est desséchée; ils ne porteront point de fruit. Alors
même qu'ils enfanteraient, je mettrais à mort les trésors de leur sein.
17 Mon Dieu les a répudiés parce qu'ils ne l'ont point écouté; et ils seront
errants parmi les nations.
X. 1 Israël est une vigne luxuriante, il porte du fruit en juste mesure.
A proportion de l'abondance de son fruit, il a fait abonder les autels; à

établi Israël (VIII, 1; IX, 8). Il l'y avait introduit par amour (v. 10[a]); mais eux-mêmes ont provoqué le changement de cet amour en haine. Car tous leurs princes, eux qui avant tous autres représentent la nation, sont rebelles à la loi divine.

V. 16. Nowack, Harper, à l'exemple de Wellh., reportent ce verset entre vv. 11 et 12. Par l'idée qui y est exprimée, il se rattache en effet au passage 11-14. D'une part cependant entre vv. 11 et 12, le v. 16 est loin d'être indispensable; d'autre part le prophète a pu faire un retour sur la malédiction qu'il venait de lancer avec tant d'insistance. Le deuxième membre du v. 16 n'est pas exactement parallèle au v. 12. En ce dernier endroit, Osée, qui venait de prédire le châtiment de la stérilité, prenait en considération les enfants déjà nés, pour *annoncer* que Jahvé les *ravira* aux parents. En notre passage, après s'être écrié qu'Ephraïm ne porterait point de fruits, il envisage l'hypothèse de la *naissance éventuelle* d'enfants : alors même que les maudits engendreraient des enfants, Jahvé les *mettrait* à mort. Dans tous les cas le v. 16, à l'endroit où il se présente dans notre texte, sera à considérer comme une parenthèse.

V. 17. En effet le v. 17 reprend et achève l'arrêt de condamnation prononcé au v. 15.

X, *v. 1.* Bien que la comparaison avec la vigne marque un retour dans le développement de la pensée, c'est le discours du ch. IX qui continue. Tout à l'heure, IX, 10, Jahvé rappelait combien il a été déçu par le peuple qu'il avait adopté avec tant d'amour. Il a été amené ainsi IX, 11-16 à proférer une sentence d'extermination. Ici la considération de l'ingratitude d'Israël est reprise à nouveau. Jahvé a doté son peuple d'un fertile pays; mais ses bienfaits, par l'abus qu'on en a fait, sont devenus une source de maux. Le bien-être matériel n'a servi qu'à multiplier les moyens de pécher. — Israël est une vigne *luxuriante* בֹּקֵק, étendant ses branches au loin. La suite montre que c'est au point de vue de la richesse de son territoire qu'Israël est envisagé. Le verbe יְשַׁוֶּה n'est pas sans difficulté. La forme *pi.* se présente encore en une dizaine d'endroits de la Bible, surtout dans les psaumes, mais appliquée à des notions très différentes de celle de notre passage. On suppose, par analogie, qu'ici le verbe en question signifierait simplement qu'Israël, ou la vigne qui le figure, *se met* du fruit = produit du fruit. Il a été remarqué à bon droit qu'à côté de בקק et vu le contexte, l'expression serait, en tout cas, trop faible. On s'attend à la mention de *l'abondance* ou de *l'excellence* du fruit. Harper se rallie à la correction יַשְׂגִּיא (*il multiplie* son fruit); Marti propose נָאוֶה (il porte de *beaux* fruits). Les LXX donnent : ὁ καρπὸς αὐτῆς εὐθηνῶν. La Vulgate : fructus *adaequatus* est ei. Elle considère comme sujet la formule פְּרִי יִשְׁוֶה (où l'imparfait remplit le rôle du qualificatif, voir note sur V, 13), en lisant le verbe à la forme *qal* (fructus *qui par sit* est ei). Cette version est très plausible. Peut-être pourrait-on aussi du ישוה de notre texte rapprocher l'ar. وشى = *se multiplier*, IV[e] forme = *s'enrichir* en parlant du sol qui produit ses premières plantes, du palmier qui produit ses premiers fruits; mais alors il faudrait lire יושה au lieu de ישוה, à moins de supposer une métathèse du ו (comp. وسع et ses dérivés, à שׁוֹעַ *riche* et שׁוּעַ *richesse*...). Les LXX semblent avoir joint le י initial de ישוה, sous la forme du ו suffixe, à פרי (ὁ καρπὸς αὐτῆς) et re-

proportion de la richesse de sa terre, ils ont rendu les stèles plus riches.
2 Leur cœur est faux; maintenant ils [*en*] porteront la peine. Lui, il rompra
le cou à leurs autels, il démolira leurs stèles. 3 Que s'ils disaient à pré-
sent : « N'avons-nous point un roi? » — si nous ne craignons pas Jahvé,

connu dans l'élément correspondant à שׁוה לו l'attribut qu'ils rendent par εὐθηνῶν. Ce terme gr. représente assez souvent chez les LXX l'hébreu שָׁלֵו, qui d'ailleurs ne convient guère ici. — Il est ajouté aussitôt qu'à proportion de l'abondance de son fruit Israël a multiplié les autels. Le ל devant פִּרְיוֹ et devant מִזְבְּחוֹת, = *quant à*, le verbe הִרְבָּה étant employé d'une manière absolue; mot à mot : *il a réalisé l'abondance en autels*... Ici, en termes peut-être plus catégoriques que VIII, 11, le prophète formule son grief par la seule mention de la multiplicité des autels; il a évidemment en vue les autels idolâtriques, abusifs par la nature même du culte qui s'y célébrait; il n'en reste pas moins digne de remarque qu'il ne juge pas absolument nécessaire de relever en termes formels ce côté du mal. Au sujet des *stèles* (maṣṣēbôth) Osée prend ici la même attitude que III, 4. Le verbe הֵטִיבוּ signifie une action dont l'objectif était la *beauté* des stèles.

V. 2. La traduction de la Vulgate (*divisum est* cor eorum) serait de nature à suggérer la lecture חֻלַּק לבם; le sens serait : leur cœur *fut partagé* entre Jahvé et les faux dieux; une idée qui certes n'est nullement étrangère au point de vue d'Osée (I-III). En lisant חָלָק on obtient la sentence non moins plausible « leur cœur est *faux* » (comp. *Ézéch*. XII, 24, coll. XIII, 7, d'où résulte l'équivalence חלק = שׁוא = כזב). Les Mass. lisent חָלַק sans doute au sens intransitif. Les LXX au plur. et au sens trans. : ἐμέρισαν καρδίας αὐτῶν (... חִלְּקוּ). Au fond la portée de la phrase reste toujours la même. L'expiation est imminente. יאשׁמו au même sens que V, 15; mais tandis qu'en ce dernier endroit l'expiation se concevait en vue de la correction, elle se conçoit cette fois comme l'effet d'un châtiment vindicatif. Marti considère v. 2ª comme une glose, sans raison. — Le pronom הוא au deuxième membre désigne Jahvé, soit que l'on doive suppléer la notion de ce sujet, comme habituellement présente à la pensée du prophète, soit que l'on préfère rapporter le pronom à אֱלֹהָי du v. 17. יערף proprement : *il rompra le cou* aux autels...; il est possible que la métaphore soit suggérée par l'idée des cornes dont les autels étaient munis (comp. *Am*. III, 14). La Vulgate, dont les *simulacra* répondent à l'hébreu מצבות (voir vers. 1), renverse ici l'ordre des compléments dans la phrase du texte.

V. 3. Osée tourne son regard du côté de la situation politique. Il introduit des interlocuteurs qui disent : ... אין מלך לנו. Ceci n'est pas une plainte prévue pour l'époque subséquente au châtiment, comme on le veut en général. Cette hypothèse ne permet pas de trouver une suite quelconque dans le discours; c'est à tort d'ailleurs que Now.[1] et Harper partent de là pour conclure à une interpolation. C'est de la situation présente qu'il s'agit. D'autre part, les paroles qui suivent (... כי לא יָרֵאנוּ) ne font pas partie des propos prêtés aux gens d'Israël. On ne comprendrait pas qu'Osée leur eût prêté l'aveu qu'ils n'avaient pas craint Jahvé et que le roi ne peut rien pour eux. D'ailleurs les mots « nous n'avons pas de roi, parce que nous n'avons pas craint Jahvé!... » exprimeraient un regret; l'absence de roi serait censée alléguée par les interlocuteurs comme explication de la situation malheureuse où se débat le pays. Or les mots suivants : « le roi que pourrait-il faire pour nous? » n'auraient aucun sens dans la bouche de gens qui *se plaindraient* précisément d'être sans roi. Il faudra donc restreindre l'exclamation qui leur est attribuée à cette seule parole : אֵין מֶלֶךְ לָנוּ. La suite offre *la réponse du prophète*, qui se confond ici avec ses concitoyens : « Si nous n'avons pas la crainte de Jahvé, le roi ne peut rien pour nous! » Notre interpré-

le roi que peut-il faire pour nous? 4 'On débitera' des discours, on jurera faussement, on contractera des alliances; et, comme un venin, le jugement poussera sur les sillons des champs!

4. דַּבֵּר; TM : דִּבְּרוּ *ils ont débité...*

---

tation est recommandée en outre par la considération que la particule כִּי au commencement du v., ne se rapportant pas à ce qui précède, appelle une apodose laquelle ne peut se reconnaître que dans les deux derniers membres du v., entendus comme réponse d'Osée. Dans cette réponse le parf. יָרֵאנוּ marque le temps relativement à מַה־יַּעֲשֶׂה; l'absence de crainte étant *la cause,* elle est énoncée comme passée relativement à l'impuissance du roi. Étant donné le rapport indiqué entre les éléments du v. 3, la parole prêtée au peuple : אֵין מֶלֶךְ לָנוּ, est susceptible, en soi, d'une double interprétation. On peut supposer qu'elle forme une exclamation de regret (= que n'avons-nous un roi!). Cette plainte et la réponse qu'y fait le prophète ne devraient pas nécessairement s'expliquer par la supposition d'un interrègne; mais viseraient plutôt la faiblesse de la royauté, qui, depuis la chute de Zacharie, avait perdu le prestige d'un titre dynastique quelconque et n'était plus que le jouet des factions. Mais il est plus probable que les mots en question ont une tout autre portée; qu'il faut leur supposer *une tournure interrogative,* de sorte qu'ils expriment une objection, d'ailleurs purement hypothétique, contre les prédictions de malheur. Le sens de la riposte d'Osée reste le même.

V. 4. La réplique du prophète continue. Le roi ne peut rien pour défendre le peuple contre la peine méritée qui se prépare. Au lieu de דִּבְּרוּ, il convient de lire à l'infin., comme pour les formules qui suivent, דַּבֵּר; LXX (λαλῶν) ont lu en effet דַּבֵּר. Pour la forme de l'énumération avec les verbes à l'inf., comp. IV, 2. L'énumération ne dépend pas directement de la question : « le roi que peut-il faire pour nous? » comme s'il s'agissait simplement de constater que le roi ne peut que produire de vains discours, etc. (Wellh.). La deuxième partie du verset, qui est introduite par l'énumération, prouve que nous sommes en présence d'une phrase absolue et indépendante. Mais indirectement, tout en proclamant l'inutilité de la politique de la cour, Osée indique en quoi cette politique consiste à ses yeux. « On débite des discours » (דַּבֵּר דְּבָרִים avec mépris : on se répand en paroles vaines), « on jure faussement, on fait des conventions... ». Il est supposé que c'est là tout ce que le roi se montre capable de faire. Les « conventions » visées sont à entendre probablement des alliances avec les puissances étrangères telles que l'Égypte ou l'Assyrie (comp. vv. 5[d], 6); il est possible que *les vains discours* et les *faux serments* se rapportent au même ordre d'idées; les alliances avec telle ou telle puissance étrangère, qui ne sont dictées que par l'intérêt du moment, et que l'on est prêt à renier pour se tourner vers quelque autre État rival, reposent sur des promesses et des engagements qui ne sont pas sincères. Tandis qu'on se livre à ces manifestations futiles, ... וּפָרַח כָּרֹאשׁ מִשְׁפָּט. Ce deuxième membre du v. énonce sous une forme métaphorique l'approche du jugement. On dit que le mot ראשׁ désigne une sorte de *mauvaise herbe,* amère et vénéneuse, et *très rapide à se propager,* comme le prouverait la comparaison à laquelle elle sert en cet endroit. En fait ראשׁ signifie une substance amère ou un poison *Deut.* XXIX, 17; XXXII, 32; *Jér.* VIII, 14; IX, 14; XXIII, 15; *Ps.* LXIX, 22; *Lam.* III, 5, 19; *Am.* VI, 12; en plusieurs de ces passages, notamment ceux cités de *Jér.* et du *Ps.* LXIX, il s'agit en particulier d'un breuvage. Assez souvent (*Deut.* XXIX, 17; *Jér.* IX, 14; XXIII, 15; *Am.* VI, 12; *Lam.* III, 19) la substance en question est associée à l'absinthe. En outre *Deut.* XXXII, 33; *Job* XX, 16, ראשׁ sert à désigner le venin du serpent. D'autre part, *Deut.* XXIX, 17 on dirait

**5 Pour 'le' veau de Beth-aven les habitants de Samarie sont remplis de crainte; oui, à son sujet son peuple est dans le deuil; sa prêtraille à cause de lui 'se lamente', à cause de sa richesse qui a émigré loin de lui.
6 Lui-même on le portera en Assyrie, comme offrande au 'grand roi'!**

5. לְעֵגֶל; TM : לְעֶגְלוֹת au plur. — יְלִילוּ (? ou יָחִילוּ?); TM : יָגִילוּ *trépignent* (? exultaverunt, Vulg.). — 6. מַלְכִּי־רָב; TM : מֶלֶךְ יָרֵב (au) *roi belliqueux* (?).

---

que le poison désigné sous le même nom est conçu comme extrait d'une plante. Rien, dans les textes que nous venons de citer, n'autorise la supposition que le nom ראשׁ signifie une *mauvaise herbe* quelconque. Dans notre passage, d'ailleurs, la construction ne favorise pas l'interprétation qui rattache les mots על תלמי שׂדי directement à כראשׁ (« le jugement pousse, comme le chiendent (?) sur les sillons des champs »); s'il avait voulu exprimer cette idée Osée aurait écrit ... ופרח משׁפט כראשׁ. D'après la forme de la phrase, c'est du jugement lui-même qu'il est dit qu'*il pousse sur les sillons des champs*. L'idée est sans doute que, comme fruit des semailles de malice (comp. vv. 12, 13; viii, 7), le jugement divin est en voie d'éclore au sein d'Israël comme une moisson de mort. משׁפט signifie *jugement de condamnation, réprobation,* ici comme v, 1 et ailleurs. Les « sillons des champs », comme « la novale » du v. 12, sont à entendre en un sens métaphorique de la vie morale de la nation. La comparaison avec ראשׁ ne porte pas sur la manière dont la réprobation pousse ou va pousser « sur les sillons », mais affecte exclusivement la réprobation elle-même, dont elle caractérise l'action fatale. On fera mieux de lire sans l'article כְּראשׁ : « ... comme un poison, la réprobation pousse... ». Wellh. et Now. jugent le passage inintelligible entre autres raisons parce que les תלמי שׂדי leur paraissent signifier, d'après xii, 12, non pas les *sillons,* mais les *limites* des champs. En réalité le sens de *sillons* s'applique très bien aussi xii, 12; d'autre part, ce même sens est garanti par *Job* xxxi, 38; xxxix, 10; *Ps.* lxv, 11; ainsi que par l'ar. تَلْم. La forme שׂדי pour שׂדה n'est en usage que dans la poésie.

V. 5. Pas plus que le roi, les idoles ne peuvent porter aucun remède au mal dont souffre le pays. Au contraire leur propre sort n'est pas difficile à prévoir. Leur déchéance, déjà commencée, remplit leurs serviteurs de crainte. Au lieu de עגלות lire עגל au sing. (LXX : τῷ μόσχῳ), comme le demandent les suffixes qui s'y rapportent dans la suite du v., et אותו au v. 6. Sur *Beth-aven,* voir iv, 15 (il n'y a pas lieu de remplacer יגורו par יָנוּדוּ *lugent;* Cheyne). Lire au plur. : ... שֹׁכְנֵי (LXX : οἱ κατοικοῦντες). Au commencement du deuxième membre, כי introduit la mention du degré jusqu'où va la crainte, ou celle des manifestations qui en témoignent. Il faut sans doute rétablir l'imparf. ויאבל pour אָבַל (Wellh.). Au lieu de יגילו (« ses ministres *trépignent...*? »), un verbe qui n'est guère employé que pour signifier la joie (Vulg. : *exultaverunt*), on lira plutôt p. ex. יְלִילוּ (= *se lamentent,* Wellh.), ou יָחִילוּ (*sont dans les transes,* Harper); — « *... pour sa gloire, parce qu'elle s'en est allée loin de lui* »; Wellh. rapproche cette incise de I *Sam.* iv, 22; il dit que les suffixes s'y rapportent au *peuple,* non au veau, et croit à une interpolation. Marti prend la défense du membre de phrase suspecté et fait observer que rien n'empêche que les suffixes s'y rapportent au *veau.* A la suite de Hitzig il voit dans le כבוד le *trésor* du sanctuaire mis à contribution pour l'Assyrie. Le *trésor de l'idole* aurait émigré au loin, p. ex. à l'occasion du tribut payé à Tiglath-piléser par Menahem (II *R.* xv, 19); voir la note sur viii, 10 *fin.* Cette explication est très vraisemblable et recommandée par la gradation marquée au v. 6. Il paraît bien d'ailleurs que la mention du *motif* de la crainte et de la douleur décrites au v. 5, soit indispensable à la fin de ce verset.

V. 6. La lecture יוּבִילוּ, avec גם־אותו comme complément direct, est beaucoup plus

Ephraïm recueillera la honte et Israël ne tirera que confusion de son conseil.
7 Samarie a péri! Son roi est comme une branchette à la surface des
eaux. 8 Ils seront détruits, les hauts-lieux d'impiété, le péché d'Israël!
les épines et les mauvaises herbes monteront sur leurs autels. Ils diront
aux montagnes : Couvrez-vous! et aux collines : Tombez sur nous!
9 Depuis les jours de Gibéa tu as péché, Israël. Là ils prirent position :

commode que celle des Massorètes (יוּבָל); LXX : ἀπήνεγκαν; comp. xii, 2. « *Lui aussi*, ou bien : *lui-même on le portera en Assyrie*... » La particule גַּם implique une référence aux trésors déjà offerts comme tribut; voir la fin de la note précédente. Il ne suffira pas que l'on ait sacrifié les richesses dont le veau était entouré; il faudra en venir à envoyer en Assyrie le veau lui-même (viii, 6). C'est comme présent, comme tribut au roi de Ninive que les Israélites finiront par emporter là-bas leur veau de Béthel. C'est à cette extrémité honteuse pour eux que doit les amener la politique suivie à l'égard du puissant État païen, v, 13; vii, 8 ss.; viii, 7 ss., et encore tout à l'heure x, 4 (sur מלך ירב voir v, 13). Aussi le prophète ajoute-t-il qu'Ephraïm recueillera (יקח) la honte et qu'Israël n'aura que confusion comme fruit de *son conseil* = de son calcul politique : מֵעֲצָתוֹ (comp. xi, 6; *Hab.* ii, 10), au lieu de quoi Wellh. suivi par Valeton, Now. et Marti, croit devoir lire מֵעֲצַבּוֹ (: Israël sera confondu) *par son idole*, une correction tout au moins peu nécessaire.

V. 7. Les Mass. rattachent מַלְכָּהּ à la première incise comme sujet de נִדְמֶה. Il est plus simple de prendre שֹׁמְרוֹן comme sujet de ce participe (à lire au fém. נִדְמָה) et de garder מַלְכָּהּ comme sujet de l'incise qui suit : « Samarie est perdue! son roi » devenu le jouet des factions populaires, impuissant à résister aux événements qui entraînent le royaume à sa ruine, « est pareil à un קֶצֶף à la surface des flots ». Ceci implique, sous une nouvelle forme, la réponse à l'objection que l'on pourrait tirer, contre les prédictions d'Osée, de la présence d'un roi (plus haut, v. 3). La Vulgate, se ralliant à la version de Symm. (ἐπίζεμα; voir saint Jér. *in h. l.*), traduit קֶצֶף par *spuma*, en rapport avec la notion de *bouillir* que l'on suppose au v. קָצַף par analogie avec sa signification usuelle d'*être irrité*. En ar. قصف = *casser;* un dérivé du verbe dans la même acception, קְצָפָה, se trouve *Joël* i, 7; suivant la même notion LXX et Theodotion traduisent le terme en question ici, par φρύγανον, *parcelle de bois sec, broutille*. Les commentaires se rallient généralement à cette interprétation, contre laquelle il n'y a pas d'objection positive à faire valoir. — Les anciennes versions considèrent מַלְכָּהּ comme complément direct et sont amenées à donner au verbe, en dépit de la forme *niph.*, un sens actif; LXX : ἀπέῤῥιψε Σαμάρεια βασιλέα αὐτῆς (où נדמה est lu comme une forme du v. רמה); Vulg. : transire fecit Samaria regem suum...; c'est-à-dire : elle a fait disparaître son roi (sicut igitur spuma, quae super aquam est, cito dissolvitur; sic regnum decem tribuum velociter finietur... — Saint Jér. *in h. l.*); comp. la Vulg. plus loin v. 15[b] (xi, 1[a]).

V. 8. « Ils seront détruits, les hauts-lieux d'impiété, le péché d'Israël... » Wellh. (suivi par Now. et Marti) supprime les mots אָוֶן חַטַּאת, qu'il appelle « abscheulich », et qui, à son sens, « gâtent l'impression saisissante du magnifique passage ». Il est à craindre que tout le monde n'en juge pas ainsi. Les sanctuaires idolâtriques sont appelés *les hauts-lieux d'impiété* (sur les *bâmôth*, voir iv, 13); ce sont ces hauts-lieux qui sont *le péché d'Israël* (comp. ix, 15); le passage est parallèle à *Mich.* i, 5. Sur les autels renversés des idolâtres les mauvaises herbes croîtront (ix, 6). Le jugement qui va s'accomplir sur le peuple réprouvé, quand les armées assyriennes promèneront le carnage dans son territoire, sera si horrible, que les vaincus pour s'y soustraire souhaiteront d'être ensevelis sous les montagnes écroulées.

V. 9. A l'appui de sa prédiction Osée rappelle, du moins suivant l'interprétation que

la guerre ne les atteindrait pas à Gibéa! Contre les pervers 10 ˹je survins et les châtiai˺; les populations contre eux se liguèrent par un engagement commun au sujet de leur double crime.

10. בָּאתִי וָאִיַסְּרֵם; TM : בְּאַוָּתִי וְאֶסֳּרֵם (?).

---

l'on trouvera ici des vv. 9-10, la guerre d'extermination dont les Benjamites criminels furent l'objet de la part des autres tribus, d'après *Jug.* xix s. (voir à la suite de la note sur v. 10). Le prophète commence par une accusation analogue à celle de ix, 10; il reproche à Israël que depuis l'origine il a péché. L'exemple de Gibéa avait d'ailleurs été cité lui-même ix, 9. Mais cette fois la mention de Gibéa fournit à Osée l'occasion de donner en même temps en exemple *le châtiment* qui fut infligé aux impies. L'incise ... לֹא־תַשִּׂיגֵם ne nous paraît pouvoir se comprendre que comme une proposition subjective, exposant la pensée des impies en vue : *Là* (= à Gibéa) *ils* (= les Benjamites) *prirent position,* comptant que *le combat ne les atteindrait pas à Gibéa!* Cette confiance, que les Israélites contemporains d'Osée ont à leur tour affectée (v. 13[b]), devait être trompée. Les mots על בני עלוה(=עולה) sont rattachés à tort à la phrase qui précède. C'est une phrase nouvelle qui commence et où Jahvé parle à la première pers. : *Contre les enfants de perversité*

V. 10. Je survins et les châtiai. Au lieu de בְּאַוָּתִי qui n'a pas de sens, lire le parf. בָּאתִי auquel fait naturellement suite l'imparfait consécutif וָאִיַסְּרֵם (au lieu de וְאֶסֳּרֵם). Aussitôt il est ajouté comment Jahvé survint et châtia les pervers : *les peuples,* c'est-à-dire les tribus (comp. *Mich.* i, 2; *Zach.* xi, 10), *contre eux se liguèrent par leur engagement* (בָּאֱסָרָם; lire ainsi au lieu de בְּאָסְרָם) *au sujet de leur double crime;* — c'est-à-dire par l'engagement qu'*elles,* les tribus liguées, prirent, au sujet du double crime des *Benjamites;* les suffixes dans באסרם et עֹנֹתָם se rapportant à des sujets différents. Pour l'emploi de אֱסָר (ou אִסָּר) en parlant d'un engagement moral, voir *Nombr.* xxx, 3 ss. L'histoire de la ligue contractée par les tribus contre les Benjamites est racontée *Jug.* xix, 30; xx, 1 ss.; sur l'engagement auquel elles se lièrent par serment voir *ibid.* xx, 8 (et xxi, 1, 7). Le double crime des habitants de Gibéa fut leur manque d'hospitalité et leur débauche (*ibid.* xix, 15, 18, — 22 ss.).

Ailleurs le lecteur trouvera d'autres explications de nos vv. 9-10. Ainsi d'après Wellh. et Now., « les jours de Gibéa », desquels date le péché d'Israël, serait l'époque des premières origines de la royauté, qui fut établie d'abord à Gibéa où Saül avait sa résidence. Cette interprétation ne permet pas de trouver un sens quelconque au v. 10. Au v. 9 lui-même elle ne se soutient que moyennant un bouleversement complet du texte; Now. ramène immédiatement après le v. עָמְדוּ les derniers mots du verset, en lisant עָלַי au lieu de עַל־ (... שָׁם עָמְדוּ עָלַי) : *là s'élevèrent contre moi les fils de perversité;* puis il faudra comprendre au sens interrogatif : *la guerre ne les atteindra-t-elle pas à Gibéa?* Et cela parce que la royauté fut, plusieurs siècles auparavant, proclamée à Gibéa? C'est invraisemblable. — Contre l'explication qui voit dans les « jours de Gibéa » une allusion au récit de *Jug.* xix ss., on objecte que le crime de Gibéa ne fut pas le crime d'Israël. Il faut même ajouter qu'à l'occasion de ce crime Israël se distingua au contraire par le zèle qu'il mit à en tirer vengeance. C'est très vrai. Mais il ne l'est pas moins que déjà ix, 9 le crime de Gibéa, qui ne peut être autre en cet endroit que celui raconté *Jug.* l. c., sert à marquer la date ancienne de la perversité d'Israël. En fait, les habitants de Gibéa appartenaient à la nation d'Israël. Le prophète pouvait donc, dans leur conduite impie, signaler une manifestation déjà ancienne de la perversité dont le peuple ne cessa de donner des preuves dans la suite;

11 Ephraïm est une génisse dressée, aimant à fouler [*l'aire*]. Mais moi, [*quand*] 'j'aurai dompté' par le joug la vigueur de son cou, j'attellerai Ephraïm! 'Israël' traînera la charrue; Jacob devra herser!

11. עִבַּדְתִּי (ou הֶעֱבַדְתִּי); TM : עָבַרְתִּי *transivi* (Vulg.). — יִשְׂרָאֵל; TM : יְהוּדָה.

---

tout comme, à un autre point de vue, s'il avait eu pour objet de faire l'éloge de l'élément fidèle de la nation, il aurait pu rappeler comme exemple la ligue que les autres tribus formèrent contre les coupables. Il ne faut pas oublier d'ailleurs qu'Osée insiste surtout dans notre passage sur le châtiment qui fut infligé aux Benjamites : ceux-ci expièrent leur crime par un sanglant désastre ; le même sort attend Israël. C'est à cette leçon, abstraction faite de toutes autres circonstances, que s'arrête la pensée d'Osée.

V. 11. Le prophète se retourne vers ses contemporains. Ephraïm est comparé à une génisse; Jahvé annonce qu'il la soumettra à un dur labeur. Il commence par constater dans le premier membre le genre d'existence auquel la génisse en question a été habituée, afin de donner plus de relief aux travaux beaucoup plus pénibles auxquels il va désormais l'astreindre. Il s'agit dans le premier membre d'un genre d'existence facile. L'épithète מְלֻמָּדָה a une portée générique. Plus haut IV, 16 Osée avait appelé Israël une vache rétive. Ici, comme le châtiment va être présenté sous la figure d'un labeur accablant, il commence par l'appeler une génisse *dressée,* c'est-à-dire employée aux travaux agricoles. Seulement cette génisse dressée aime les travaux faciles : *elle aime à fouler l'aire* (אֹהַבְתִּי état construit avec י *compaginis*). On voit par cette analyse que le part. מלמדה n'est pas superflu à côté de אהבתי לָדוּשׁ comme le croient Wellh., Now., Harper. Pour fouler l'aire la génisse n'avait point à porter le joug, ni à traîner la charrue; on la laissait libre aussi de prendre sa nourriture sur l'aire (*Deut.* XXV, 4). Désormais il n'en ira plus ainsi pour Ephraïm! D'après le TM, Jahvé aurait encore rappelé en cet endroit, à en croire certains exégètes, qu'*il passa, lui, outre à la beauté du cou* de la génisse (?) = qu'il épargna le beau cou de la génisse (?) (Cheyne, Harper); une interprétation qui obligerait à suppléer ועתה avant l'incise suivante pour introduire l'exposé de la conduite différente que Jahvé tiendra désormais (« *mais maintenant* j'attellerai Ephraïm... »). D'autres au contraire reconnaissent déjà dans ואני ... עברתי l'annonce du changement de conduite de Jahvé; on traduit : « *mais moi je vais passer* (ou *survenir*) *sur son cou vigoureux* » (Wellh., Now.); une menace énoncée en termes au moins très obscurs. Marti corrige et complète : הֶעֱבַרְתִּי עֹל עַל־ ... *je mis* (mot à mot *je fis passer*) *un joug sur son beau cou*... (d'après Marti le passage 11-13 serait à comprendre en ce sens : Ephraïm était une génisse dressée, qui aimait à fouler l'aire; et je lui mis un joug sur le cou; j'attelle Ephraïm, pour qu'il laboure...; *mais eux ils ont labouré la malice* etc.; — le v. 12 est omis; au v. 13 חרשתם est remplacé par le v. à la troisième personne חרשו, devant lequel on supplée והמה, etc. Peut-être y aurait-il moyen de trouver mieux). Il n'est pas douteux à notre avis que ... וַאֲנִי n'introduise la menace d'un traitement nouveau pour la génisse qui aimait à fouler l'aire; וַאֲנִי = *mais* moi; comp. V, 2, 12. Au lieu de עָבַרְתִּי על טוב ..., nous lisons : ... עִבַּדְתִּי (ou הֶעֱבַדְתִּי) עֹל טוב... « *mais moi j'ai dompté par le joug la vigueur de son cou; j'attellerai Ephraïm...* ». La forme *pi.* de עבד n'est pas employée ailleurs; mais la forme *pu.* se présente *Deut.* XXI, 3; *Is.* XIV, 3. Pour l'absence de préposition devant עֹל comp. III, 2, 4; VII, 6 (בקר); VIII, 9 (אהבים); XIII, 5 (נדבה), etc. La mention du joug est d'ailleurs naturelle avant אַרְכִּיב אֶפְרַיִם *j'attellerai Ephraïm*... Le parf. עִבַּדְתִּי pourrait avoir pour fonction de marquer l'action antérieure à celle qui est exprimée dans la

12 Faites-vous des semailles suivant la justice, récoltez en proportion de la piété. Défrichez-vous une novale 'de connaissance'; il faut chercher Jahvé, en attendant qu'il vienne et vous enseigne la justice. 13 Vous avez

12. דעת; TM : וְעֵת *tempus autem*... (Vulg.).

---

proposition principale, suivant une construction dont nous avons déjà rencontré plus d'un exemple (IV, 19; IX, 6, etc.), de sorte que l'on aurait à traduire : « ... *quand j'aurai dompté* par le joug la vigueur de son cou, *j'attellerai* Ephraïm... ». Le nom de *Juda* est absolument déplacé dans ce contexte; il faudra ou bien le remplacer par celui d'*Israël*, ou supprimer comme une glose l'incise où il figure.

V. 12. L'appel adressé au peuple n'a pas pour but de l'exhorter à détourner le châtiment divin. Celui-ci est annoncé comme certain, inévitable, autant dans le discours qui précède qu'aux vv. 13-15. Osée veut plutôt engager le peuple châtié à faire tourner à son profit la peine à laquelle il est condamné. Ici, comme en d'autres occasions, aux figures qui viennent d'être mises en œuvre (v. 11) en succèdent de nouvelles qui toutefois restent empruntées au même ordre d'idées. « Semez *suivant la justice*... »; le ל dans לִצְדָקָה indique la norme; on le voit dans l'incise suivante à la formule parallèle : לפי חסד ..., « récoltez *en proportion de la piété* » : la récolte sera de même nature que les semailles; si l'on sème suivant la justice, on fera des récoltes proportionnés à cette disposition, c'est-à-dire des récoltes heureuses. Harper lit : לפרי חסד : récoltez *le fruit de l'amour* (*de la miséricorde*); comp. LXX. L'effort du peuple puni doit tendre à « *se défricher une novâle*... ». Les LXX ont vu dans ניר ... נירו des formes de la rac. נור *briller*.: φωτίσατε ... φῶς. Avec plus de raison ils ont lu דַּעַת (γνώσεως) à joindre à ניר, au lieu de ועת; il a déjà été remarqué que la confusion de ו (ou י) avec ד (ou ר) s'observe assez fréquemment (voir note sur VIII, 12) : défrichez-vous une novale de *connaissance religieuse*, de connaissance *de Jahvé* (IV, 6; VI, 3, 6). Le TM donnerait comme sens : *et il est temps de rechercher Jahvé*..., ce qui ferait entendre qu'il est plus que temps, ou qu'il est temps encore de détourner la colère divine, contrairement au contexte (... 5-11, 13-15); d'ailleurs au lieu de ו devant עת, on aurait attendu כי. Osée dit que les châtiés auront à défricher un champ nouveau *de connaissance*, à savoir de connaissance de Dieu, ici comme IV, 6. Le parallélisme avec les deux incises qui précèdent (... *selon la justice*, — ... *en proportion de la piété*) se trouve ainsi pleinement réalisé. L'inf. לדרוש peut s'entendre soit au sens adverbial : *en recherchant Jahvé;* soit comme construction indépendante, pour l'impér. *recherchez Jahvé*... A ces conditions Jahvé, plus tard, viendra à eux et *leur enseignera la justice*, dont l'oubli avait attiré sur eux sa colère. Ce reproche touchant l'oubli est impliqué dans les termes mêmes de la promesse. — Au lieu de וְיוֹרֶה Oort, Wellh., Valeton, Now., Harper lisent פרי et traduisent : *afin qu'arrive à vous le fruit de la justice*. C'est très bien pour le sens; mais on n'a pas le droit, pour soutenir la correction, d'en appeler aux LXX, dont la traduction γεννήματα pourrait aussi bien représenter la lecture יְלִידֵי, laquelle, pour la forme matérielle, se rapprocherait davantage de notre texte, sans toutefois mériter la préférence.

V. 13[a]. C'est au reproche impliqué dans la parole finale du v. 12 que se rattache l'accusation formulée de nouveau contre le peuple coupable : « vous avez cultivé le mal... » etc. Ils auront donc désormais à faire tout autre chose (v. 12) que ce qu'ils ont fait jusqu'ici.

V. 13[b]. A partir du second membre du v. 13 Osée abandonne la métaphore et renouvelle en termes précis les menaces que nous avons déjà entendues. Au lieu de בדרכך

cultivé le mal, vous avez récolté la perversité, vous avez mangé un fruit de mensonge. Parce que tu as eu confiance dans tes 'chars', dans la multitude de tes guerriers, 14 l'alarme s'élèvera dans tes 'villes' et toutes tes

13. בְּרִכְבְּךָ; TM : בְּדַרְכְּךָ *dans ta voie.* — 14. בְּעָרֶיךָ; TM : בְּעַמֶּיךָ *parmi tes peuples.*

(Vulg. *in viis tuis*) lire avec LXX (ἐν ἅρμασίν σου *Al.*; corrompu en ἁμαρτήμασί dans *Vat.*) בְּרִכְבְּךָ *dans tes chars.* Notons que saint Jér. donne comme traduction des LXX : quia sperasti *in curribus tuis.* La correction établit d'ailleurs l'harmonie avec « la multitude des guerriers » mentionnée aussitôt après. Wellh., Now., Marti considèrent v. 13[b] comme interpolé.

V. 14. L'apodose répondant à v. 13[b] est énoncée dans le premier membre du v. 14. Noter la forme insolite et abusive קאם pour קם (une méprise de copiste) : « ... une clameur d'alarme s'élèvera parmi *tes peuples* » (? = tes tribus? comp. plus haut v. 10; LXX : ἐν τῷ λαῷ σου; בעמך au lieu de בעמיך?); Wellh. : בְּעָרֶיךָ dans *tes villes;* ce qui vaut mieux; — « et toutes tes places fortes *seront démolies* »; lire יוּשַׁדוּ. — Le deuxième membre du v. 14 nous paraît former le début d'une phrase nouvelle dont l'apodose se trouve v. 15 : *de même que* Schalman détruisit Beth-Arbel ... *ainsi* vous serez traités... (pour כ employé comme conjonction, voir la fin de la note sur VII, 12). Dans ces deux membres de phrase c'est pareillement le massacre de la population qui est l'objet de l'exemple allégué et de la menace. L'incise אֵם עַל בָּנִים רֻטָּשָׁה est une proposition relative ou circonstancielle : *matre super filios* (cum filiis) *elisa* (Vulg.). Plusieurs critiques (Wellh., Now., etc.) voient dans v. 14[b] une interpolation, soit parce que la phrase du v. 14[a] s'en trouve trop allongée, une raison qui tombe du moment que l'exemple de la destruction de Beth-Arbel par Schalman est considéré comme début d'une phrase nouvelle qui se poursuit v. 15; soit à cause de l'identification qui s'imposerait de *Schalman* avec Salmanasar IV (727-722). Mais d'autres hypothèses ont été proposées touchant l'identification de Schalman; de même qu'on se demande de quel *Beth-Arbel* il s'agit dans notre texte? Osée lui-même, semble-t-il, n'a pu viser Arbèle en Assyrie (S.-E. de Mossoul). Car suivant la forme du discours dans sa teneur actuelle, les Israélites sont supposés bien au courant des circonstances qui accompagnèrent le sac de la localité en vue. Il y avait une Arbèle à l'O. du lac de Génésareth en Galilée. D'autres villes de ce nom sont mentionnées dans l'*Onomast. sacra* de saint Jérôme (Lagarde, 2[e] éd., 1887, p. 123). L'une d'elles était située au delà du Jourdain : est et usque hodie vicus Arbel *trans Jordanem in finibus Pellae,* civitatis Palaestinae... C'est à tort que Now. attribue à Schrader l'identification de notre Beth-Arbel avec Arbèle en Galilée; Schr. la rejette au contraire pour la raison que l'hypothèse de la destruction de cette ville par « Schalman », nous obligerait à supposer une invasion *assyrienne* dont nous n'avons aucune connaissance. Il propose d'identifier Beth-Arbel avec l'Arbèle au delà du Jourdain, près de Pella, signalée par saint Jér. *l. c.* « Schalman » serait, ou bien Salmanasar III (783-773), ou bien, plus probablement, un roi de Moab de ce nom, mentionné dans la grande inscription triomphale de Tiglath-piléser III (745-727). Les rapports connus entre Israël et Moab au cours du VIII[e] siècle, légitimeraient la supposition d'une incursion hostile récente des Moabites dans le territoire de Giléad, à l'occasion de laquelle aurait eu lieu l'événement auquel Osée fait allusion (Schrader-Whitehouse, *CIOT.*, II, 139 s.). Cette dernière hypothèse de Schrader paraît la plus plausible. Il est assez peu probable qu'Osée eût voulu faire allusion à un fait particulier du règne, depuis longtemps passé, de Salmanasar III. D'autre part il n'est pas vraisemblable que Salmanasar IV soit visé. Il n'a pu l'être par Osée lui-même dont le ministère ne se prolongea pas jusqu'après l'avènement de

places fortes seront détruites. De même que Schalman détruisit Beth-Arbel au jour du combat, où la mère fut écrasée avec les enfants, 15 ainsi 'sera-t-il' fait à vous, maison d''Israël', à cause de l'énormité de votre malice. A l'aurore, la ruine du roi d'Israël se trouvera consommée.

XI. 1 Quand Israël était enfant je l'aimai, et depuis l'Égypte j'adressai

15. יֵעָשֶׂה; TM : עָשָׂה *fecit* (Vulg.). — בית־ישראל; TM : בית־אל. Dans la Vulg. x, 15[b] = xi, 1[a].

---

ce roi. On ne conçoit guère non plus qu'il l'ait été par un interpolateur plus récent. Cet interpolateur supposé n'eût pas manqué de se rendre compte que ce fut précisément par Salmanasar IV que *Samarie elle-même* fut réduite à la dernière extrémité avant sa conquête par Sargon (722); à quoi eût-il servi dès lors d'appuyer la menace d'Osée v. 14[a], par l'exemple du sort infligé par ce même Salmanasar IV à une ville étrangère? Notons que v. 14[b] ne compare pas *l'expédition contre Arbèle* à *l'invasion* dont Israël est menacé de la part de l'Assyrie. Il ne considère que le massacre des habitants de la ville, un fait qui peut avoir eu un grand retentissement, pour annoncer un sort semblable à Israël. Halévy admet l'identification de *Schalman* avec le roi de Moab.

V. 15. Au lieu de עשה il faut lire sans doute l'imparf.; soit, avec LXX : אֶעֱשֶׂה (ποιήσω), soit peut-être mieux יֵעָשֶׂה; comp. x, 5 אבל; xi, 3 קחם etc., des formes pareillement mutilées. Au lieu de בית־אל les LXX ont : οἶκος τοῦ Ἰσραήλ, ce qui est préférable. Dans le deuxième membre (Vulg. xi, 1[a]) בשחר est difficile à comprendre. Le prophète se représente-t-il la destruction comme s'accomplissant en un seul jour et veut-il signifier cette rapidité de l'exécution en disant : « à l'aurore la ruine du roi d'Israël se trouvera consommée »; c'est-à-dire : l'aurore *qui suivra le jour du désastre* trouvera l'œuvre du châtiment entièrement achevée? (comp. *Is.* xvii, 14). Il serait oiseux, en l'absence de toute donnée positive, de se livrer à des conjectures touchant la possibilité de telle ou telle leçon différente comme texte primitif. La Vulg. a lu כשחר *sicut mane* = aussi rapidement que l'aurore il disparaîtra (?).

XI, *v. 1* (Vulg. 1[bc]). Pour déterminer le sens de v. 1 il faut tenir compte à la fois de l'exigence du parallélisme entre les deux membres de l'énonciation, et de ce qui est dit au v. suivant. Au v. 2 le verbe קרא se trouve en effet repris, évidemment dans la même acception qu'au v. 1. Or au v. 2 il ne peut signifier que : *adresser un appel, appeler pour amener à soi.* Il faudra donc reconnaître la même signification au v. קרא dans le deuxième membre du v. 1. Dès lors la particule מִן dans מִמִּצְרַיִם n'introduit pas l'Égypte comme *le lieu d'où* Israël fut appelé, mais comme désignation de *l'époque depuis laquelle* les appels furent adressés à Israël (comp. xii, 10; xiii, 4). Le parallélisme entre les deux membres du v. 1 devient ainsi parfaitement clair : « quand Israël était enfant, je l'aimai; — et depuis l'Égypte j'adressai des appels à mon fils ». Il n'y a donc pas lieu de s'écarter du TM, en traduisant : *de l'Égypte j'appelai ses enfants* (לבניו ...; Valeton, Now.[1], Marti, suivant LXX : τὰ τέκνα αὐτοῦ); ou bien : *de l'Égypte je l'appelai* (לוֹ ...; voir la note sur v. 2); ou : depuis l'Égypte *je l'appelai mon fils* (לוֹ בְּנִי ...; Winckler, *Alttest. Unters.*, p. 182; Halévy). La qualité de fils est *supposée* chez Israël. Ce que la parole de Jahvé met en relief, c'est que *depuis l'origine* il donna à ce fils des témoignages de son amour. La traduction de la Vulg. : *ex Ægypto vocavi filium meum,* n'est pas davantage conforme aux exigences du contexte; la phrase hébraïque, prise en ce sens, devrait d'ailleurs signifier que *de l'Égypte,* où il se trouvait lui-même, *Jahvé appela son fils.* Noter l'emploi qui est fait du passage *Matth.* ii, 15.

des appels à mon fils. 2 De qui les appelle, aussitôt ils se détournent! Aux Baals ils offrirent des sacrifices, et des offrandes fumantes aux idoles. 3 Et moi j'appris à marcher à Ephraïm; je les pris sur 'mes' bras; mais ils ne reconnurent point que je me suis appliqué à les guérir. 4 Je les tenais par des attaches humaines, par des liens d'amour et fus pour

XI, 3. זְרוֹעֹתַי; TM : זְרוֹעֹתָיו (par) *ses* bras.

V. 2. Le TM, v. 2ᵃ, ne peut mieux se comprendre que comme énonçant l'application faite à Israël d'un dicton populaire; mot à mot : ***ils les appellent, aussitôt ils se détournent d'eux***. Le suffixe dans מִפְּנֵיהֶם se rapporte au sujet de קָרְאוּ; ce sujet ce ne sont pas *les prophètes*, mais d'une manière indéterminée les appelants quelconques. La phrase équivaut à dire : ***de ceux qui les appellent, aussitôt ils se détournent!*** ou : on les appelle, aussitôt ils se détournent de vous! ce qui, appliqué d'après le contexte aux rapports entre Jahvé et Israël, signifie que, Jahvé adressant ses appels à Israël, celui-ci aussitôt se détourna de Jahvé. Le trait caractérise très bien l'humeur obstinée, rétive (IV, 6 etc.) du peuple ingrat. Les LXX ont : καθὼς μετεκάλεσα αὐτούς, οὕτως ἀπῴχοντο ἐκ προσώπου μου· αὐτοί... Dans מִפְּנֵיהֶם, ils ont détaché הֵם comme sujet de la phrase qui suit, et compris le י comme suffixe de la première pers. (... מִפָּנַי : הֵם ...). On suppose qu'ils ont lu pour les premiers mots, où קָרְאוּ est pris comme inf. avec suff. de la 1ʳᵉ pers. (?), un texte plus complet. Wellh. (suivi par Now.², Harper) corrige le TM en lisant à la fin de v. 1, au lieu de לִבְנִי, les deux expressions לוֹ כְּדֵי, le לוֹ étant rattaché à קְרָאתִי qui précède, et כְּדֵי à קָרְאִי qui suit, comme répondant à la particule καθὼς des LXX (*de l'Égypte je l'appelai; plus je les appelais...*). Mais les LXX n'autorisent pas cette modification du texte; leur τὰ τέκνα αὐτοῦ suppose au v. 1 : לְבָנ(י)ו. D'autres (Now.¹, Marti...) pour harmoniser l'hébreu avec LXX, préfèrent ajouter simplement la particule כ à קָרְאִי (***plus je les appelais, plus ils se détournaient de moi...***). Le הֵם qui reste comme sujet de יְזַבֵּחוּ n'a aucune raison d'être, puisque l'incise ne fait que poursuivre l'idée qui venait d'être exprimée dans הָלְכוּ מִפְּנֵי... Vu la liberté, ou la négligence, avec laquelle les LXX traitent bien souvent le texte, il sera plus sage de s'en tenir ici au TM qui rend un sens parfaitement acceptable, quoique un peu difficile à reconnaître au premier abord. — Dans 2ᵇ le reproche d'idolâtrie semble viser des faits particuliers du commencement de l'histoire nationale; car Israël est encore envisagé comme un enfant, vv. 3 s. L'allusion se rapporte sans doute à Baal-Peor (IX, 10). Cependant la généralité des termes nous oblige à étendre en même temps le reproche à la conduite subséquente du peuple. Osée veut dire que *déjà alors*, au temps de son enfance, Israël sacrifiait aux faux dieux et aux idoles.

V. 3. A l'ingratitude d'Israël, Jahvé répondit par les soins d'un amour persévérant malgré tout. וְאָנֹכִי n'est pas précisément en antithèse avec les *Baals* du v. précédent; il a plutôt pour fonction de marquer le contraste entre la conduite de Jahvé et celle du peuple. Jahvé traita son fils comme une mère ferait de son enfant, guidant ses pas ... תִרְגַּלְתִּי = *je lui appris* ou *je l'aidai à marcher;* comp. syr. ܪܓܠ. Marti et d'autres préfèrent lire à la forme *hiph.* (dénomin. de רגל) הִרְגַּלְתִּי. Au lieu de קחם lire וָאֶקָּחֵם, ou du moins אֶקָּחֵם (LXX : ἀνέλαβον αὐτόν). Pour זְרוֹעֹתָיו (par *ses* bras), LXX et Vulg. lisent זְרוֹעֹתַי : *je les pris sur mes bras;* ce qui est réclamé autant par la prép. עַל, que surtout par le désaccord qui régnerait entre le suffixe plur. de אקחם et le suffixe sing. de זרועתיו. Les révoltés n'en tinrent aucun compte. Il est supposé qu'ils s'étaient déjà rendus coupables (v. 2). Les soins dévoués de Jahvé avaient pour but de les corriger, de les *guérir;* mais ils ne voulurent point le reconnaître.

V. 4. Les חַבְלֵי אָדָם, qui ont pour pendant, ou peut-être comme glose exégétique,

eux comme qui élèverait un nourrisson tout contre les joues : je me penchai vers lui et 'lui' donnai à manger.

5 Il retournera en Égypte et Assur, lui, sera son roi ; parce qu'ils ont refusé de se convertir ! 6 L'épée sévira dans ses villes et exterminera ses 'en-

4. לוֹ; TM : לא (v. 5) : *non revertetur*... (Vulg.).

---

les עֲבֹתוֹת אַהֲבָה = *liens d'amour*, sont sans doute des « *attaches appropriées à la faiblesse humaine* ». Ici l'expression אָדָם est employée en un bon sens, au contraire de vi, 7; mais dans les deux cas c'est la *faiblesse humaine* en regard de Jahvé, qui paraît signifiée. Peut-être cependant ces *attaches humaines*, ces *liens d'amour* ne sont-ils ici autre chose que les *bras* dont Jahvé dans sa tendresse enveloppait Israël. La phrase suivante est très maltraitée par les commentateurs, qui rapportent tous le suffixe dans לחיהם aux *Israélites* et entendent le nom על, conformément à la lecture mass. (עֹל), au sens de *joug*. Nous nous abstenons de reproduire les résultats auxquels cette double supposition conduit, et qui sont plus étranges les uns que les autres. On peut en juger par la version de la Vulg. : *et ero* (hébr. *et fui*) *eis quasi exaltans jugum super maxillas eorum;* ce que l'on cherche à rendre plus intelligible en lisant מֵעַל au lieu de עַל (*je fus pour eux comme élevant le joug de sur leurs mâchoires?*). Nous lisons עַל (עויל) = *enfant*, *nourrisson*, au lieu de עֹל, et rapportons le suffixe de לחיהם aux מְרִימֵי; mot à mot : *je fus pour eux comme ceux qui élèvent un petit enfant contre leurs joues*... Jahvé dépeint par cette image la tendresse qu'il ne cessa de témoigner aux ingrats (comp. *Nombr.* xi, 12). C'est la répétition, en termes plus expressifs, de la parole du v. 3 : *je les pris sur mes bras*. La suite confirme notre interprétation; lire וָאֵט (impf. consec. de נטה) : *je me penchai* vers lui... à savoir vers *le petit enfant* ou, plus probablement, vers *Ephraïm;* comp. le v. suivant. On a remarqué à bon droit, pour l'incise suivante, que le לא qui ouvre v. 5 doit être joint, sous la forme לוֹ, à אוֹכִיל : (je *lui* donnai à manger) *je le nourris!* LXX : δυνήσομαι αὐτῷ (où אוכיל est rattaché à la rac. יכל). אוכיל = אַאֲכִיל, comp. Touzard, § 241, c).

V. 5. Les paroles de Jahvé vv. 1-4 avaient pour but de marquer l'ingratitude, et partant la malice profonde qui caractérisent la défection d'Israël. Sans transition il annonce à présent le châtiment qui attend Israël pour son obstination dans le mal. Pour לא (= לוֹ à rapporter à la phrase précédente), voir note sur v. 4 *fin*. Comme il a été remarqué viii, 13 etc., la terre de l'exil est appelée *Égypte* grâce à une métaphore basée sur le souvenir du séjour des pères dans ce pays. Ici comme ailleurs (*l. c.*? et ix, 3) Osée ajoute aussitôt, en termes propres, que c'est l'Assyrie qui asservira Israël; les circonstances du temps ne permettaient pas, d'ailleurs, de s'y tromper. *Assur, lui, sera son roi!* Assur est opposé à Jahvé. Israël a rejeté le régime paternel de Jahvé (vv. 1-4); il sera soumis au régime tyrannique d'Assur. La raison est aussitôt rappelée en termes explicites : *parce qu'ils ont refusé de se convertir* malgré les efforts de Jahvé pour les ramener.

V. 6. וְחָלָה = l'épée *sévira* dans ses villes (de la rac. חול, non חלל comme dans la Vulg. *cœpit* gladius...); comp. *Jér.* xxiii, 19; xxx, 23, l'imp. יָחוּל de l'ouragan qui se précipite (comp. toutefois l'arabe حَلَّ = *frapper quelqu'un du glaive*). Dans l'incise suivante בַּדָּיו (= ses membres, ses rameaux, ses barrières? Vulg. *electos* ejus [sive *brachia* ejus ut interpretatus est Symmachus; *S. Jérôme*]) est difficile à comprendre. Les LXX : ἐν ταῖς χερσὶν αὐτοῦ (בידיו). Nous ne discuterons pas les diverses interprétations qui ont été proposées, parce que leurs auteurs ne tiennent aucun compte de la

fants' et 'ils' se repaîtront [*du fruit*] de leurs conseils. 7 [*Les hommes de*] mon peuple seront suspendus près de 'ses cités', et en face 'de ceux qui montent à ses villes'; nul ne les 'enlèvera'!

6. בָּנָיו; TM : בַּדָּיו *ses barrières* (?).
7. לְמוֹשְׁבֹתָיו; TM : לִמְשׁוּבָתִי *à la défection envers moi* (?); — וְאֶל־עֹלֵי קִרְיוֹתָו; TM : וְאֶל־עַל יִקְרָאֻהוּ (?); — יְרִימֵם; TM : יְרוֹמֵם.

---

lumière fournie par la dernière incise. Il faut lire בניו : (l'épée...) massacrera *ses enfants*. Dans l'incise suivante au lieu וְאָכְלָה lire וְאָכְלוּ (LXX : καὶ φάγονται); le sujet n'est pas *l'épée;* ce sont ceux dont il vient d'être dit qu'ils seront massacrés, à savoir *les enfants* d'Israël. Le TM a considéré *l'épée* comme sujet, par suite de la fausse lecture בדיו pour בניו. Le sens est : *et ils se repaîtront* (*du fruit*) *de leurs conseils*, une locution proverbiale équivalente à dire qu'ils recueilleront le fruit de leurs œuvres. Comp. *Prov.* I, 31, qui ne laisse pas de doute sur le sens de notre passage. Il n'y a donc aucune raison de lire במבצריהם au lieu de ממועצותיהם (et *elle* = l'épée *les dévorera dans leurs forteresses;* Wellh., Now., Marti, Harper), ou de recourir à un autre changement quelconque du texte.

V. 7. Ceux des commentateurs qui ne se résignent pas à déclarer le verset irrémédiablement (Wellh., Now., Valeton) ou profondément corrompu, s'accordent à entendre תלואים au sens moral. La Vulg. traduit : et populus meus *pendebit* ad reditum meum; c'est-à-dire comme S. Jér. l'explique : meum ad se reditum praestolabitur. Schegg : populus meus *haesitabit in redeundo* ad me. Les exégètes modernes considèrent en général que משובה signifie *défection, aversion* et traduisent en conséquence : mon peuple est *enclin* à la défection à mon égard (Maurer, Ewald, *Hitzig :* er klagt das Volk eines positiven *Hanges* zum Götzendienste an; de même Schmoller, Guthe, v. Orelli, etc.); ou bien : populus meus *suspensus est* (fixus est) *in aversione a me* (Scholz, Knab.). Seulement il n'y a pas le moindre indice que le part. תלוא (= תָּלוּי) ait pu être employé au sens de *enclin* vers quelque chose; et quant à la phrase : mon peuple est *suspendu* dans l'aversion contre moi, elle est au moins très étrange. On a essayé des corrections diverses. Ainsi p. ex. Oettli et Harper lisent נלאה ou הֶלְאַנִי, au lieu de תלואים; puis מִמְּשׁוּבֹתָיו (LXX : ἐκ [τῆς κατοικίας αὐτοῦ]) : « mon peuple m'a fatigué par ses apostasies »; Oettli lit ensuite : ... אֶל עֹל יַאַסְרֻהוּ אחר לא; ce qui donnera le sens : « on le soumettra à un joug, qu'on n'enlèvera plus dans la suite »; Harper : ... אֶל עֹל יִקְרָאֻהוּ הוּא חָדַל לְרַחֲמוֹ : « *Jahvé* les consignera au joug; il a cessé de les aimer! » Marti construit la phrase que voici : עַמִּי נִלְוִים אֶל־עֲצַבִּים וְאֶל־הַבְּעָלִים יִקְרוּ יַחַד « mon peuple est attaché aux idoles, et auprès des Baals ils se rejoignent tous!... » Le même auteur déclare qu'il ne sait que faire des mots לֹא יְרוֹמֵם. — Il est plus que probable, à en juger par la teneur des vv. 8-9, que le v. 7 continue la description du carnage commencée v. 6 (Valeton). On sait que les Assyriens pratiquaient la coutume barbare de suspendre sur des pieux les corps des habitants des villes conquises; on lit p. ex. dans une inscription de Sennachérib (*Prisme de Taylor,* col. III, l. 1 et 2) : « J'arrivai à Accaron; les notables et les grands qui avaient prévariqué je les mis à mort, et à des pieux, tout autour de la ville, je suspendis leurs corps ». En d'autres endroits (p. ex. Assurbanipal, *Cylindre de Rassam,* col. II, 1 ss.) la chose est rapportée en général au sujet des citoyens des villes prises. N'y aurait-il pas en notre passage une allusion à cet horrible usage de guerre? Les LXX au lieu de משובתי ont lu מוֹשְׁבֹתוֹ (... τῆς κατοικίας αὐτοῦ); le texte primitif aura porté sans lettres faibles לְמֹשְׁבֹתָיו; le prophète assiste en esprit à la scène qu'il décrit : « (les

8 Dans quel état te réduirais-je, Ephraïm; te livrerais-je, Israël! Dans quel état te réduirais-je, comme Adma; te mettrais-je, comme Seboïm! Ma passion s'est retournée en moi; en une fois ma pitié a été excitée. 9 Je ne

hommes de) mon peuple seront suspendus près de ses cités... » = près des cités d'*Israël;* le suffixe sing. se rapportant au même sujet que dans v. 6[ab]. Les mots אל על יקראהו, qui ne signifient rien, seront à lire אל עַלֵי קִרְיוֹתָו : « ... à la face de ceux qui montent à ses villes » (le ו de ואל à rattacher comme suff. au nom qui précède); notons encore une fois que les LXX ont lu en effet : אל על יְקָרוֹתָיו (ὁ δὲ θεὸς ἐπὶ τὰ τίμια αὐτοῦ). Enfin la dernière incise est elle aussi en parfaite harmonie avec notre supposition : « ... nul ne les enlèvera! » lire יְרִימֵם; comp. pour le sens du verbe *Is.* LVII, 14; *Ézéch.* XXI, 31. — LXX θυμωθήσεται, ont lu יחר pour יחד.

V. 8. Après ce sombre tableau, on s'explique le retour du sentiment de pitié pour son peuple chez Jahvé (voir fin de la note sur v. 11). Dans les exclamations איך אתנך ..... אמגנך, l'action signifiée par les verbes a pour terme l'état où il s'agit de réduire Israël. Le verbe *pi.* מִגֵּן (que la Vulg. prend comme dénominatif de מָגֵן : *protegam te*), signifie *livrer,* ici *livrer à la ruine, sacrifier.* Jahvé se demande si, après le traitement décrit vv. 5-7, il détruira complètement le peuple et le pays, comme il fit autrefois des villes d'Adma et de Seboïm qui périrent en même temps que Sodome et Gomorrhe (*Gen.* XIX, 24 ss., coll. XIV, 2; *Deut.* XXIX, 22). Il répond que sa *pitié* ne lui permettra pas de le faire. נחומים signifie ailleurs *consolation;* ici *pitié, miséricorde,* suivant la signification du v. à la forme *niph.* Peut-être fera-t-on mieux de lire רַחֲמַי. Mais l'idée du châtiment à infliger n'est pas exclue, comme on le voit dans la deuxième incise du v. 9. C'est d'ailleurs par le spectacle même du sort affreux qui attend Israël, que la pitié divine sera excitée. — Les deux dernières incises du v. 8, ensemble avec les deux premières du v. 9, sont tenues comme interpolées par Nowack et d'autres; voir note sur v. 11 *fin.*

V. 9. Jahvé ne poussera pas jusqu'au bout son œuvre de colère. Il ne causera *pas une seconde fois, pas ultérieurement* (לא אשׁוב) la perte de son peuple. Ceci indique, comme il vient d'être remarqué (sur v. 8), que ce que la miséricorde de Jahvé l'empêchera de faire, c'est de détruire complètement Israël *après l'épreuve* qui lui sera infligée 5-7 (voir vv. 10-11). Car il est *Dieu,* lui; il est *saint;* et n'est par conséquent pas poussé, comme le seraient les hommes, par un sentiment de vengeance impitoyable. A la fin du verset, le texte est corrompu; וְלֹא אָבוֹא בְּעִיר *je n'entrerai pas dans la ville* (LXX, *Vulg.* de même), n'offre pas un sens acceptable. Wellh., Marti supposent que אבוא בעיר est un développement abusif, par dittographie, de אבעיר; de sorte que le sens serait : *et je ne détruirai point* (Marti comprend la phrase comme une objection contre le mouvement de pitié : car je suis Dieu... *et je ne détruirais point?*). Volz, suivi par Now. et Harp., lit אָדָם au lieu de אבוא; quant à בעיר il y voit une corruption de ינער, un impf. qui ouvrirait la phrase continuée au v. 10, où il faudrait lire כארי au lieu de אחרי (« car je suis Dieu et pas un homme; saint au milieu de toi, et *point humain!* — Jahvé *rugira* comme un lion... »; ce qui réclame un changement ultérieur au v. 10). D'autres proposent des explications diverses; voir encore celle préconisée par Valeton, plus loin note sur v. 10. A notre avis la modification du texte aura été occasionnée par une forme spéciale de l'orthographe dans le texte primitif (comp. VI, 2); celui-ci aura porté וְלֹא אֹבֶ(ה) אַבְעִיר *et je n'aime pas à exterminer.* Il est possible aussi que le ה de אֹבֶה ait été remplacé par ו, grâce à une négligence de copiste, les deux lettres se ressemblant bien dans l'écriture samaritaine. Pour la construction, comp. *Is.* I, 19 אם תאבו ושׁמעתם *si vous voulez écouter* (voir Kautzsch, § 120, 2).

mettrai pas à exécution l'ardeur de ma colère; je n'accomplirai pas à nouveau la perte d'Ephraïm; car je suis Dieu, moi, et pas un homme; [*je suis*] saint au milieu de toi, et 'ne me plais point à détruire'.

10 Ils marcheront à la suite de Jahvé; comme un lion il rugira. Quand il rugira, lui, [*ses*] enfants se précipiteront de l'occident; 11 ils se précipiteront comme un oiseau, de l'Égypte; et, comme une colombe, du pays d'Assur; et je les ferai habiter dans leurs domaines, parole de Jahvé.

9. וְלֹא אָבֶה אֲבַעֵיר; TM : ולא אבוא בעיר *et non ingrediar civitatem* (Vulg.).

V. 10. La promesse de restauration après le châtiment, déjà impliquée dans les déclarations des vv. 8-9, est énoncée en termes explicites ... אחרי יהוה ילכו : *ils marcheront à la suite de Jahvé* = ils lui seront fidèles désormais. On a rappelé, dans la note sur v. 9, une restitution du texte, d'après Volz, etc., où les premiers mots de notre verset, lus כַּאֲרִי יהוה, étaient joints au dernier mot du v. précédent, lu יִבְעַר (*Jahvé rugira comme un lion,* etc.). Valeton unit pareillement, en une même phrase, la fin de v. 9 et le début de v. 10 : ... לֹא אָבוֹא לְבַעֵר אַחֲרֶיךָ יהוה יֵלֵךְ : « ... je ne viens pas *pour t'exterminer* (comp. I *R.* XIV, 10 la formule : ... בִּעֵר אַחֲרֵי); *Jahvé s'avance comme un lion...* ». Ces changements apportés au texte ne paraissent pas justifiés. — La comparaison de Jahvé avec le fauve s'était faite en un sens défavorable pour Israël V, 14 (XIII, 7). Ici, c'est pour ses ennemis que Jahvé devient un lion rugissant. Après la prédiction que les Israélites, purifiés par l'épreuve, marcheront à la suite de Jahvé, au lieu de se détourner de lui pour suivre d'autres dieux (I, 2 etc.), le prophète décrit le rétablissement du peuple dispersé dans son territoire. A la voix de Jahvé, qui remplit leurs ennemis de terreur, ses enfants accourent de *la mer = de l'occident...* ויחרדו = *ils arriveront empressés,* comp. I *Sam.* XVI, 4; XXI, 2.

V. 11. ... Ils accourent du fond *de l'Égypte* et *de l'Assyrie.* Les noms des deux pays sont associés ici comme en plusieurs passages d'Osée. Il ne semble pas qu'en cet endroit, comme VIII, 13; IX, 3, 6; XI, 5, *l'Égypte* soit citée, en un sens indéterminé et en quelque sorte métaphorique, comme le pays typique de la servitude. Les trois termes : l'occident (v. 10), l'Égypte, l'Assyrie, servent ici à marquer les points divers de l'horizon d'où reviendront les dispersés. La comparaison avec *l'oiseau,* avec *la colombe,* est reprise de VII, 11, 12, *à l'avantage d'Israël,* comme celle avec le fauve vient de l'être au v. 10. Les בתיהם à la fin du v. 11 sont les *domaines,* les *territoires,* comme l'indique la particule עַל. — Nowack et d'autres considèrent vv. 8ᵇ-9ᵃ, 10ᵇ-11 comme interpolés et expliquent les exclamations de v. 8ᵃ comme l'expression d'une décision implacable touchant l'extermination d'Israël. Now.² étend ce jugement à tout le passage 8ᵇ — 11 pris en bloc. Le v. 9ᵇ, dit-on, pourrait avoir fait partie du texte primitif, comme énonçant le motif de la fermeté de Jahvé dans son œuvre de justice. Rappelons tout d'abord que déjà au v. 7, d'après l'interprétation que nous en avons donnée, on reconnaît l'accent de la pitié divine pour le peuple châtié. Ensuite les exclamations de v. 8ᵃ n'ont pas la tournure d'une *conclusion;* si elles avaient eu la portée que leur prêtent les critiques dont nous parlons, elles auraient eu leur place non après, mais avant la description de vv. 6 s. Enfin vv. 8ᵇ-9, dans leur teneur intégrale, sont d'un sentiment si vrai et si profond, qu'il répugne d'y voir l'œuvre d'un interpolateur.

IV

Chapitres XII-XIV

XII. 1 Ephraïm m'a enveloppé de mensonge, et la maison d'Israël de fraude. Et Juda est un témoin traître envers Dieu, mais fidèle envers 'ceux

XII-XIV. — La dernière section du livre d'Osée est consacrée comme les précédentes, en majeure partie, à un acte d'accusation contre le peuple impie et idolâtre, et à l'annonce des châtiments divins. Elle se termine par une exhortation au repentir suivie d'une promesse de pardon.

XII, *v. 1* (*Vulg.* xi, 12). Au ch. vii, v. 2, le prophète a dit qu'Israël était enveloppé de ses œuvres mauvaises, pour signifier que Jahvé voyait celles-ci de toutes parts. Ici Jahvé se présente comme établi au milieu de son peuple; et à ce point de vue c'est lui-même, cette fois, qui est enveloppé des œuvres mauvaises d'Israël. Au deuxième membre la phrase relative à Juda est très obscure, et ne se prête même, dans sa teneur actuelle, à aucune explication plausible. La Vulg. : Judas autem testis *descendit* cum Deo, ne témoigne pas d'une diversité de lecture; saint Jérôme atteste qu'il lisait רָד dans son texte; il a considéré cette forme comme équivalente à ירד (*rad* enim et descensionem et fortitudinem significat). Au lieu de רד עם, LXX ont lu ידעם (νῦν [= עד lu עַתָּ ?] ἔγνω αὐτοὺς ὁ Θεός...). Quelques auteurs (Now., Marti, Harper) admettent une modification du texte dans le sens indiqué par les LXX : י' עֹד יְדָעַ עם־אל : « *Juda est encore intime* (mot à mot *connu*) *avec Dieu...* »; dans l'incise suivante le nom קְדוֹשִׁים désignerait encore Dieu, parallèlement à אֵל : « *et fidèle au Saint* ». L'énonciation favorable au sujet de Juda, serait à considérer comme une interpolation. Mais abstraction faite de la désignation de Jahvé par le plur. sans l'art. קְדוֹשִׁים (comp. *Prov.* ix, 10; xxx, 3 ?), la construction supposée serait très dure. Les mots יָדֻעַ עם אל, suivant leur sens obvie, ne pourraient signifier que : *connu auprès de Dieu* = admis comme familier *de la part de Dieu;* tandis que dans : עִם קדושים נאמן, la préposition עִם servirait à exprimer une relation *de la part de Juda envers Dieu.* Le parallélisme serait purement factice et, au fond, contraire aux lois du langage. Wellh. se range à l'avis de Cornill (*ZATW.*, 1887, p. 286 ss.) qui, dans la 2de des deux incises, propose de lire : ...וְעִם קְדֵשִׁים נִצְמָד « Juda ... *se joint aux hiérodules* ». La sentence serait défavorable à Juda, en harmonie avec le contexte. On objectera que le parallélisme avec l'incise précédente ne s'aperçoit pas; ensuite la mention des *hiérodules* (voir note sur iv, 14) serait ici entièrement hors de propos. Dans le contexte (1-2), il est question exclusivement de l'engouement du peuple pour des choses vaines et fausses, qui ne peuvent procurer aucun avantage réel et durable, comme notamment la recherche de l'amitié de l'Assyrie et de l'Égypte. Nous ne pouvons discuter ici plusieurs autres conjectures qui ont été émises touchant la teneur primitive du texte ou son interprétation; voir Harper. L'impression que nous avons éprouvée dès l'abord est que la principale difficulté gît dans קְדוֹשִׁים, et que c'est sur ce terme que devrait porter l'essai de correction. Si à קדשים nous pouvions substituer un nom signifiant *mensonges* ou *menteurs* le sens deviendrait très clair et parfaitement conforme au contexte. Dans la première incise nous lirons : י' עֵד רָד עם אֵל : *Juda est un témoin rebelle envers Dieu...;* les partisans de la cause de Jahvé sont ses *témoins,* en opposition avec ceux qui favorisent un in-

qui trompent'. 2 Ephraïm paît le vent et poursuit l'ouragan. Tout le jour il multiplie la fausseté et 'la frivolité'; ils font alliance avec l'Assyrie et 'ils'

XII, 1. שַׁקְּרִים; TM : קְדוֹשִׁים (cum) *sanctis* (?).
2. שָׁוְא; TM : שֹׁד *destruction*. — וֹבִילוּ; TM : יוּבָל;

---

térêt contraire à cette cause (*Is.* XLIII, 9, 10; XLIV, 8, 9); le part. רָד (de רוד) = *traître, rebelle;* comp. *Jér.* II, 31 : רַדְנוּ. Dans la seconde incise נֶאֱמָן = *fidèle* répondrait au רָד de l'incise précédente. En opposition avec la *trahison* de Juda envers Dieu, il aurait été ajouté envers qui ou quoi Juda est un témoin *fidèle*. Il a été remarqué déjà que c'est de l'engouement du peuple pour les choses vaines et fausses qu'il est question dans le contexte. Ces choses y sont désignées par plusieurs termes, au propre comme au figuré : כחשׁ, מרמה, רוח (*vent*), קדים (id.), כזב, שׁו (au lieu de שׁד, v. 2). Un terme très usuel pour signifier le *mensonge*, et qui ne figure pas dans cette liste, est celui de שֶׁקֶר. Notre קדשׁים ne serait-il pas une déformation (par métathèse de שׁ) de שקרים? (Sur la fréquence de fautes de cette sorte de la part des copistes, comp. Reinke, *Die Veränderungen des hebr. Urtextes d. A. T.*, Münster, 1866, p. 75 ss., où nous relevons entre autres cet exemple, doublement analogue à notre cas : II *Sam.* XXIII, 11 lit עדשׁים, où I *Chr.* XI, 13 porte שׂערים). Le parallélisme avec אֵל de l'incise précédente, ainsi que la teneur même de l'énonciation, sont de nature à recommander la lecture שַׁקְּרִים *menteurs*, plutôt que שְׁקָרִים *mensonges*. Les *menteurs* en question seraient l'Égypte et l'Assyrie elles-mêmes, ou ceux qui vantent l'alliance avec elles. Nous nous en tenons à cette correction.

V. 2. Ephraïm se berce d'espérances illusoires dans la protection de ses puissants voisins. Cette idée est exprimée dans le premier membre sous la forme d'une double sentence proverbiale : Eph. *paît le vent* et *poursuit l'ouragan*. Bien que רוח et קדים pourraient, de soi, se répondre comme strictement synonymes (*Job* XV, 2), la différence des nuances est prise ici en considération, comme le montre la diversité des actions dont l'objet est signifié respectivement par les deux termes. Le *vent* ou רוח est la chose *vaine, improductive;* en se faisant *pasteur du vent* Ephraïm ne peut espérer aucun fruit de sa conduite. Le קדים est proprement le vent d'est; il est employé pour signifier un vent violent *Jér.* XVIII, 17; *Ézéch.* XXVII, 26 etc.; c'est aussi un vent malfaisant et destructeur. Ici cependant ce n'est pas son caractère nuisible, mais sa *rapidité* qui est mise en vue; Osée veut marquer en effet l'inutilité des efforts qu'Ephraïm se donne pour atteindre ses fins. Après avoir exprimé cette idée en disant qu'Ephraïm paît le vent, il la répète sous une autre forme en ajoutant qu'il *poursuit le* קָדִים, c'est-à-dire le vent impétueux : Ephraïm poursuit un objet qu'il ne saurait atteindre! Dans le membre suivant כָּל־הַיּוֹם signifiera ou bien : *tout le jour* (LXX : ὅλην τὴν ἡμέραν; Vulg. : *totâ die*), ou bien : *tous les jours, journellement;* le sens reste le même dans les deux cas : Ephraïm *passe tout son temps* à multiplier la fausseté et la *vanité;* au lieu de שׁד (Vulg. *vastitatem)* lire שָׁוְא (LXX : μάταια.) Il s'agit de la fausseté et de la vanité dans la conduite. C'est la recherche chimérique de la faveur des grands États qui est visée, comme il est clair par l'explication qui suit dans le texte même. Cette conduite d'Ephraïm est appelée « fausseté et vanité », parce qu'elle s'écarte de la règle de son véritable intérêt et implique une marque de défiance envers Jahvé. « *Ils font alliance avec l'Assyrie...* »; cette parole montre que, même dans la dernière partie du livre d'Osée, nous n'en sommes pas encore au règne de Péqah fils de Remalja, sous lequel Tiglathpiléser, appelé par Achaz de Juda, châtia Samarie. « ... *ils portent de l'huile en Égypte* », savoir comme présent, en vue de capter la faveur de cet État (comp. X, 6). Pour יובל

portent de l'huile en Égypte. 3 Jahvé a une querelle avec 'Israël'; il traitera Jacob suivant sa conduite et lui infligera des représailles selon ses œuvres.

4 — « Dans le sein il supplanta son frère, et dans son âge mûr il lutta

3. ישׂראל; TM : יהודה.

---

lire יוֹבִילוּ; le ו de la terminaison figure indûment, sous forme de copule, en tête du mot suivant (comp. x, 6).

V. 3. Lire רִיב au lieu de וְרִיב (voir note précédente, *fin*). Jahvé a une querelle avec *Juda,* dit le texte. Il est très probable qu'ici comme x, 11 le nom de Juda aura pris la place de celui d'*Israël.* Car dans la suite c'est exclusivement d'Israël, du royaume du Nord, qu'il va être question. Dans le deuxième membre לִפְקוֹד, parallèle à יָשִׁיב du troisième, est employé pour le *verbum finitum* (IX, 13 : לְהוֹצִיא; comp. Kautzsch, § 114, 2, *Anm.* 2).

VV. 4-7 forment un morceau compact qui se détache nettement du contexte où il se trouve enchâssé. On a pensé que l'exemple du patriarche Jacob était allégué par Osée comme preuve que dès l'origine, dans la personne même de son ancêtre, le peuple d'Israël s'était montré trompeur et violent; mais il est évident que le ton et la teneur de ces versets respirent la louange de Jacob. La mention de sa victoire remportée sur l'ange, de sa prière, de ses rapports avec Dieu à Béthel, ne laisse pas de doute à cet égard. Aussi d'autres ont-ils trouvé plus commode d'interpréter le passage dans le sens d'un modèle mis en regard de l'impiété du peuple : le patriarche Jacob sut obtenir et garder fidèlement la bénédiction divine; combien ses descendants sont-ils indignes de lui! (vv. 8 ss.). Seulement cette opposition entre Jacob et sa postérité n'est pas formulée par Osée; elle résulte simplement de la juxtaposition des paroles élogieuses en l'honneur de Jacob (4-7) et des reproches adressés au peuple (8 ss.). Notons en particulier qu'après la sortie contre Jacob considéré comme peuple (v. 3), l'éloge du patriarche commence, v. 4, sans même que le sujet du verbe soit exprimé. On peut faire la même observation en sens inverse au v. 8. Ce seul fait suffit à montrer que nos vv. 4-7 ne forment pas un développement continu de la pensée même d'Osée. Quel serait d'ailleurs, dans cette hypothèse, l'à-propos de la doxologie en l'honneur de Jahvé, le Dieu d'Israël, v. 6? Et à qui serait censée adressée la parole de v. 7? Knabenb. pense qu'elle n'est qu'une exhortation adressée par Osée au peuple; mais le contraste entre cette prétendue exhortation et les invectives qui y font suite, serait par trop violent. En réalité le v. 7 renferme une apostrophe au patriarche Jacob lui-même, dont il serait impossible d'apercevoir la raison dans l'hypothèse que notre passage entrerait directement dans la trame du discours d'Osée. Ajoutons que le problème revient vv. 13-14, et que dans ces versets il est tout aussi difficile de reconnaître la suite de la pensée même du prophète. Au contraire, au v. 8 comme au v. 15, le prophète reprend son acte d'accusation interrompu après les vv. 3 et 12. — D'autre part il est dur, à notre avis, de traiter les deux morceaux 4-7, 13-14, d'interpolations. Quel aurait pu être le but d'interpolations aussi étrangères, par leur forme et leur esprit, au texte qui les encadre? On verra d'ailleurs qu'aux vv. 8 et 15 la relation avec les passages en question ne fait pas défaut. Une solution qui nous paraîtrait répondre aux difficultés signalées, serait de considérer les passages 4-7, 13-14, comme des éléments empruntés par Osée lui-même à la littérature populaire. Le prophète a annoncé, v. 3, un *débat* (ריב) entre Jahvé et le peuple. Ailleurs, chez Osée, une pareille annonce n'amène pas une scène nettement dramatisée. Il n'y aurait cependant rien d'invraisemblable à ce que le cas se soit présenté ici (comp. *Mich.* VI s.). Osée fait parler le peuple, *en citant des extraits de quelque poésie populaire qui exaltait la gloire d'Israël.* Puis, à la jactance qui se manifeste dans les passages cités, il oppose la réplique de Jahvé, ou la sienne

avec Dieu; 5 il lutta avec l'ange et l'emporta. Il pleura et Lui adressa sa prière; à Béthel il Le trouverait et là Il parlerait avec nous 6 (Jahvé, le Dieu des Armées, Jahvé est son nom!). 7 Et toi, avec [*l'aide de*] ton Dieu tu reviendras; observe la piété et le droit, et mets en ton Dieu ton espérance toujours! »

propre. On comprend très bien dans ces conditions la parole de v. 5ᵇ en l'honneur de Béthel, un sanctuaire dont Osée lui-même n'aurait pas rappelé les titres à la vénération du peuple d'Israël.

V. 4. Le 1er membre vise le récit de *Gen.* xxv, 21 ss. Le v. עָקַב ne signifie pas précisément l'acte matériel de *tenir le talon,* mais l'acte envisagé au point de vue de sa valeur symbolique, qui est expliquée dans le récit même de la *Genèse* l. c., v. 23. La Vulg. traduit bien : in utero *supplantavit* fratrem suum. En regard de ce signe de supériorité qui marqua Jacob dès le sein de sa mère, le deuxième membre rappelle une preuve de la grandeur du patriarche, datant de l'âge de *sa force* (בְאוֹנוֹ), de son âge mûr (*Gen.* xxxii, 24 ss.). Le v. שָׂרָה employé ici pour signifier la *lutte,* est le même que *Gen.* l. c., 29 (Vulg. 28). En ce dernier endroit la Vulg. le traduit par *fortis fuisti;* en notre passage par *directus est* (v. 5 *et invaluit*). Suivant les explications de saint Jér. dans son commentaire *in h. l.*, la traduction *directus est* n'est que le résultat d'une méprise par laquelle שָׂרָה a été rattaché à la rac. יָשַׁר. — Now. et Harper rattachent v. 4ª au v. 3, comme énonçant un blâme, et ne font commencer l'éloge de Jacob, d'après eux interpolé, qu'à partir de v. 4ᵇ.

V. 5. וַיָּשַׂר (une forme se rattachant à la rac. שׂוּר?) ne fait manifestement que reprendre le parf. שָׂרָה du v. précédent. Lire sans doute אֶת־ au lieu de אֶל־. Le P. Lagrange explique que *l'ange* apparaît ici comme supplément ajouté au récit de la Genèse, en vertu d'une spéculation théologique qui, en bien d'autres cas, fit pénétrer le *mal'akh* dans le corps des récits, où, suivant la conception primitive, Jahvé lui-même et seul était mis en scène comme agent sensible (*RB.*, XII, Avr. 1903, p. 219). La mention de la victoire de Jacob termine le couplet relatif à la lutte avec l'ange. Les pleurs et la prière dont parle le membre suivant, ne semblent pas se trouver en rapport avec l'histoire de la lutte, mais avec les faits auxquels il est fait allusion aussitôt après. Il s'agit sans doute de la prière que Jacob adressa à Dieu après la théophanie de Béthel, racontée *Gen.* xxviii (où la prière se lit vv. 20 ss.). Le suffixe dans לוֹ se rapporte à Dieu, et non à l'ange; ce qui n'a rien de choquant vu surtout la nature spéciale de la composition. Il en est de même du changement de sujet dans les deux verbes qui suivent. Comme fruit de sa supplication, Jacob s'assura la garantie qu'*il* « trouverait Dieu à Béthel » (*Gen.* xxxv, 1 ss.) et que là *Dieu* « parlerait avec nous »; voir v. 7. C'est une glorification du sanctuaire de Béthel, consacré par la prière de Jacob lors de son départ pour le pays d'Aram, et par le culte que le même patriarche y inaugura lors de son retour.

V. 6. Une doxologie en l'honneur de Jahvé, honoré à Béthel, accentue au passage l'expression du sentiment de vénération pour l'antique sanctuaire. Sur *Jahvé, Dieu des Armées,* comp. *Am.* iii, 13.

V. 7. La promesse que Jacob obtint en retour de sa prière est répétée dans les termes où Dieu lui-même est censé la lui avoir faite, et formulée au point de vue de l'intérêt personnel du patriarche; elle est accompagnée d'une exhortation à la fidélité et à la confiance. ואתה = *quant à toi,* en opposition avec la promesse prêtée implicitement à Jahvé à l'égard du *peuple,* v. 5 (« là il parlerait avec *nous* »). La prép. ב dans באלהיך exprime la notion de la cause auxiliaire comme *Os.* i, 7; xii, 14; *Is.* xxvi, 13; *Ps.* xviii, 30 (II *Sam.* xxii, 30); *Ps.* cviii, 14 etc. (comp. *Mésa,* l. 25 *fin*) : et tu *per* Deum tuum reverteris = tu reviendras dans la terre de Canaan (*Gen.* xxviii, 15). Le v. 7ª ne renferme

— 8 Marchand dont la main tient une balance trompeuse et qui aime la fraude! 9 Ephraïm a dit : « Pourtant je suis enrichi! je me suis acquis l'opulence! » — tous 'ses' gains ne sauraient suffire 'pour' l'iniquité dont il s'est rendu coupable! 10 Moi je suis Jahvé, ton Dieu, depuis la terre d'É-

9. יְגִיעָיו; TM : יְגִיעַי *mes* gains; — לְעָוֹן; TM : לִי עָוֹן (non invenient) *mihi iniquitatem* (Vulg.).

---

pas un engagement à se *convertir à* Dieu adressé *au peuple;* comme le prouvent la parole qui suit et qui est une exhortation à la persévérance, puis surtout le brusque retour aux reproches, vv. 8 ss. Notons que les vv. 13 s. forment la suite naturelle du morceau 4-7 : Jacob a reçu des assurances divines à Béthel avant son départ pour Aram (vv. 5[b]-7); le v. 13 poursuivra : « Et Jacob s'enfuit au champ d'Aram... » — D'après le commentaire qu'on vient de lire, les trois phrases des vv. 4-7 se divisent chacune en trois membres, la seconde étant séparée de la troisième par la parenthèse consacrée à la doxologie.

V. 8. Le prophète réplique à la louange que le peuple vient de s'adresser à lui-même dans la personne du patriarche. Certes, c'est contre le peuple lui-même que cette réplique est dirigée. Mais la forme de l'accusation, l'image sous laquelle les griefs sont énoncés, sont suggérées à leur tour par l'histoire du patriarche Jacob et y font indirectement allusion. Dans cette histoire tout n'était pas également digne d'admiration à tous les points de vue. La conduite de Jacob envers Esaü, puis envers Laban, l'avait sans doute bien servi, mais elle était exposée au reproche de tricherie et de fraude. C'est cette considération qui fournit à Osée les termes de sa riposte. — Il n'y a pas ici d'opposition signifiée entre le peuple trompeur de *Canaan* et Israël; car il est évident, par v. 9, que déjà au v. 8 c'est Israël lui-même qui est visé. Ce serait d'autre part une explication très recherchée de supposer au nom de Canaan une portée symbolique, moyennant laquelle Israël aurait été désigné par mépris sous le nom du peuple qu'il détestait. Le contexte conseille de prendre le nom כנען (lire כְּנַעֲנִי) au sens dérivé, qu'il a en plus d'un endroit (comp. *Soph.* I, 11, etc.), de *marchand,* et qui lui était venu de la circonstance que c'étaient les Cananéens (en particulier les Phéniciens) qui étaient les principaux représentants de l'activité commerciale; c'est ainsi que le nom de Chaldéens en vint à être employé au sens d'astrologue (Harper). Le point de vue auquel Osée établit à son tour un rapprochement implicite entre le peuple et son patriarche, c'est que le peuple est un *marchand qui pratique la fraude...* עשק s'emploie de la violation du droit, par violence ou par fraude. Au fond c'est *la fraude à l'égard de Jahvé* que le prophète entend mettre à charge d'Israël (9-12). Nous le répétons, *la forme* sous laquelle il énonce le grief, lui est suggérée par une allusion à l'histoire de Jacob.

V. 9. Ephraïm peut se vanter, comme son illustre ancêtre, d'avoir matériellement tiré profit de sa conduite (Vulg. : inveni *idolum* mihi, lit אָוֶן au lieu de אוֹן); mais tous *ses* gains (lire יְגִיעָיו, au lieu de יְגִיעַי; comp. LXX οἱ πόνοι αὐτοῦ) ne suffiront pas *à l'iniquité* (lire לְעָוֹן pour לִי עָוֹן), par laquelle il a péché (חֵטְא); c'est-à-dire : ses gains sont insuffisants pour expier la faute qu'il a contractée. Noter le jeu de mots impliqué dans le rapprochement entre מָצָאתִי אוֹן לִי et לֹא יִמְצְאוּ לְעָוֹן; c'est ce même rapprochement qui aura donné lieu à la lecture לִי עָוֹן.

V. 10. Jahvé rappelle qu'il avait droit à la fidélité d'Israël : « Moi je suis Jahvé... ». C'est au moment de l'Exode que fut contractée l'alliance entre Jahvé et Israël (II, 17; IX, 10; XI, 1; XIII, 4). Il est probable qu'ici et dans le passage parallèle XIII, 4, il y a une allusion à la révélation du nom divin lui-même, qui caractérise le Dieu de l'alliance (voir

gypte; je te ferai encore habiter dans les tentes, comme aux jours de la solennité! 11 J'ai parlé aux prophètes, et j'ai, moi, multiplié la vision; et par

note sur I, 9). Avant l'époque mosaïque le Dieu des Hébreux pouvait avoir été désigné sous le nom de *Ja* ou *Jahou*, lequel aurait été changé en *Jahvé* (comp. Delitzsch, *Wo lag d. Paradies*, 1881, p. 160 s.; il est douteux que les vues plus récentes du même auteur soient mieux fondées que celle exposée ici). Il y aurait lieu ainsi de traduire, non pas : « Et moi, Jahvé, je suis ton Dieu depuis... »; mais : « Et moi je suis Jahvé, ton Dieu, depuis la terre d'Égypte ». — Jahvé annonce qu'il fera *de nouveau* habiter le peuple dans les tentes... Cette parole rappelle II, 16, où le retour au désert était toutefois présenté plutôt comme une mesure de correction, inspirée à Jahvé par son amour. Le texte ajoute כימי מועד... Valeton traduit : « ... comme aux jours *de la rencontre...* » = quand nous nous rencontrâmes, nous associâmes la première fois, savoir au désert. Mais la notion de la première rencontre ou association de Jahvé et d'Israël serait exprimée d'une manière tout au moins insuffisante. On comprend généralement : « comme aux jours *de la solennité* ». Il peut s'agir soit des fêtes quelconques qui se célébraient au milieu d'un grand concours de monde, si bien que la foule devait s'abriter sous des tentes; soit en particulier, et plus probablement, de la fête des Tabernacles, à laquelle il était précisément d'usage, quelle qu'ait été l'origine de cette coutume, de se servir de tentes comme habitations. Mais que devient alors la portée de la parole d'Osée? S. Jér., dont l'interprétation est suivie par Knab. et d'autres, pense qu'elle renferme une promesse : *malgré l'indignité du peuple, Jahvé, après l'épreuve de la captivité, le sauvera encore et le fera encore habiter dans les tentes comme aux jours de la solennité*. Mais s'il est vrai que dans les vv. précédents il a été question de l'indignité du peuple, la captivité future dont la fin serait implicitement annoncée dans notre passage, n'a pas fait l'objet de la moindre allusion. Par contre il est certain que dans la suite (vv. 12, 15) c'est sur le châtiment imminent que le prophète insiste. Aussi Marti, qui partage l'avis qu'il s'agit d'une promesse (et qui croit d'ailleurs devoir lire כִּימֵי קֶדֶם = comme aux jours *d'autrefois*), considère-t-il notre v. 10, en même temps que v. 9^b et v. 11, comme insérés après coup. La plupart des commentaires admettent que Jahvé *menace* le peuple de le faire de nouveau habiter dans les tentes... Quant à la comparaison « ... comme aux jours de la solennité », Wellh. et Now. la trouvent déplacée en un pareil contexte. Now. propose de lire : כימי עוֹלָם : comme aux jours *d'autrefois;* Wellh.[3] (à la suite de Budde, *New World*, 1895, — ap. Marti) : כימי נְעוּרֶיךָ comme aux jours *de ton enfance* (comp. II, 17). Il n'est pas impossible que מועד soit le résultat d'une corruption du texte. Mais aucun indice positif ne peut être allégué à l'appui d'une correction déterminée. De plus Ewald et Cheyne rendent très bien compte de la portée de la comparaison avec les jours de fête : Jahvé condamnera de nouveau le peuple à la vie nomade qu'il mena autrefois au désert, à la vie sous la tente, qu'il ne connaît maintenant que comme manifestation ou accompagnement de son allégresse aux joyeux jours de fête! Le contraste entre la vie forcée et habituelle sous la tente, et l'usage joyeux, purement occasionnel, que l'on en fait aux jours de fête, donne à la menace une pointe d'ironie qui en augmente la dureté.

V. 11. On comprend d'ordinaire les membres de ce verset comme parallèles entre eux tous les trois; le troisième, conformément à la vocalisation mass., signifierait : « ... et par l'organe des prophètes je proposai des similitudes (= des paraboles) ». On ne voit pas bien, dans ces conditions, à quoi tend, dans le discours, la mention trois fois répétée du ministère des prophètes. De plus la signification prêtée à אדמה = *j'ai proposé des similitudes*, ou des paraboles, est pour le moins très problématique. Un peu plus haut, X, 7, 15, Osée a employé la forme *niph.* du v. דמה au sens d'*être détruit, périr* (comp. IV, 6). D'autre part VI, 5, parlant des prophètes dans leur rôle de justiciers, il faisait

l'organe des prophètes je 'les' fais périr 12 'avec les idoles' de néant. Ils sont devenus rien que chose vaine! Au Gilgal, 'en rebelles qu'ils sont', ils

11. אֲדַמֵּם; TM : אֲדַמֶּה *je propose des similitudes* (?).

12. עִם גִּלּוּלֵי; TM : אִם גִּלְעָד *Si Giléad* (est néant); — שֹׁרְרִים; TM : שְׁוָרִים *des taureaux.*

---

dire à Jahvé que par l'organe des prophètes il avait abattu les impies, etc. Or si dans notre passage on lit la forme *qal* du verbe דמה, au sens de *détruire* ou *faire périr*, conformément à l'usage qu'Osée en fait ailleurs et à l'idée exprimée vi, 15, la mention du ministère des prophètes se trouvera en harmonie parfaite avec le contexte. Notre v. 11 devient parallèle au v. 10. De même qu'au v. 10 Jahvé avait commencé par rappeler son titre à la fidélité du peuple pour formuler ensuite, avec plus de force, la menace de l'exil; ainsi au v. 11 il commence par rappeler qu'il a prodigué jusqu'ici au peuple les avertissements, par la prédication des prophètes (11[ab]), pour proclamer d'une manière plus frappante que ces mêmes prophètes n'ont plus désormais à annoncer que le châtiment imminent. Le changement de temps dans le troisième membre, où le verbe est à l'impf., tandis que dans les deux membres précédents il est au parf., plaide lui aussi en faveur de l'interprétation proposée : « *j'ai parlé* aux prophètes (lire אל au lieu de על), *et j'ai, moi, multiplié* la vision, et par l'organe des prophètes *je fais périr...* ». Lire probablement avec le suffixe אֲדַמֵּם je *les* fais périr; savoir *les impies* qui sont sujet de היו au v. suivant.

V. 12. Les premiers mots sont inintelligibles. Il n'est point douteux que dans אם גלעד און le texte ne soit corrompu. On a proposé (Oettli) de lire אִמְּךָ = *matrem tuam* en donnant ce nom comme complément à אֲדַמֶּה du v. précédent. Mais dans iv, 5 que l'on allègue à ce propos, la mention de *ta mère* n'appartient pas au texte primitif; et le contexte s'en accommode, s'il est possible, encore moins ici qu'au ch. iv, en ce sens que le discours du ch. iv faisait du moins suite immédiatement aux ch. i-iii, où la nation avait été envisagée et condamnée comme une mère coupable. D'autres se contentent d'éliminer la particule אם, comme débris méconnaissable d'un texte impossible à rétablir, et maintiennent les mots suivants גלעד און intacts, ou bien suppléent devant גלעד la préposition ב. Ce procédé est assez arbitraire. Comment savoir que la corruption du texte, une fois admise, n'a pas affecté les mots גלעד און, qui sont loin de former une énonciation spécialement digne d'égards? Rappelons que le dernier membre du v. 11, suivant l'interprétation donnée plus haut, énonçait une sentence de destruction contre les impies. Il est à présumer que les premiers mots du v. 12 font partie du complément du verbe אדמה, vu que la particule אך qui suit, ouvre une nouvelle phrase, et qu'il n'y a pas dans אם גלעד און les éléments d'une phrase indépendante. L'éd. Complut. au lieu de גלעד lit Γαλγαλα; la mention de *Giléad* en notre passage peut en effet paraître difficile à justifier; dans vi, 8 elle s'explique, suivant le commentaire donné en cet endroit, par des raisons de contexte d'un caractère tout à fait spécial. Au lieu de אם גלעד און nous proposons de lire : עם גלולי אָוֶן = « (... je les détruis) *avec les idoles vaines* » (אם substitué à עם par confusion dans l'ouïe, comme tout à l'heure au v. 11 על à la place de אל; comp. p. ex. iv, 15, אם lu ou entendu comme עם par les LXX μετὰ πόρνης...; etc. Voir Reinke, *Die Veränderungen des hebr. Urtextes d. A. T.*, 1866, p. 186 s.). Le texte ainsi rétabli répond très bien à la suite du v. 12, où l'arrêt de destruction est étendu aux autels idolâtriques. — Ces impies dont Jahvé annonce la perte par l'organe des prophètes, אַךְ־שָׁוְא הָיוּ *ne furent que néant*, ou plutôt : *sont devenus* pur néant; toute leur activité, et notamment leur culte religieux, n'a eu

ont célébré des sacrifices; aussi leurs autels seront-ils comme des tas de pierres sur les sillons des champs.

— 13 « Et Jacob s'enfuit aux champs d'Aram; Israël servit pour une femme et pour une femme il se fit gardien. 14 Par un prophète Jahvé fit sortir Israël de l'Égypte, et par un prophète il fut gardé! »

pour objet que des chimères. Plusieurs proposent de lire עָשׂוּ au lieu de היו : ils n'ont *fait* que des choses futiles. C'est possible. Il est en tout cas inutile de remplacer אך par אַף. « *Sur le Gilgal* (comp. IV, 15), poursuit le TM, *ils ont offert des taureaux :* שְׁוָרִים זִבֵּחוּ ». La Vulg. a : *bobus* immolantes; mais S. Jér. laisse voir dans son commentaire qu'il lisait שׁוֹרִים sans la préposition. Au reste les taureaux-idoles sont appelés par Osée עגלים. Il faut convenir cependant que la mention des taureaux comme victimes est insignifiante. Les LXX (ἄρχοντες) ont lu שָׂרִים; on pourrait maintenir cette lecture en rattachant le terme comme participe à la rac. שׂוּר pour סוּר (comme IX, 12), ou lire שֹׂרְרִים (= סררים) = *les rebelles* (sujet de זִבֵּחוּ); comp. IX, 15 (סֹררים). Quant à l'absence de l'article, comp. VII, 3 (שׂרים, מלך); *ibid.* 4 (מֵעִיר, בָּצֵק); 5 (שׂרים); IX, 7, 8 etc.; il ne serait pas impossible non plus que dans le présent passage שָׂרִים ou שֹׂרְרִים fût attribut (: sur le Gilgal, rebelles, ils ont immolé). Hitzig, Wellh., Now., Marti, Harper lisent לַשֵּׁדִים, la prép. ל étant supposée avoir été omise grâce à la rencontre avec le ל final de גלגל : « dans Gilgal ils ont immolé *aux démons* » (comp. *Deut.* XXXII, 17; *Ps.* CVI, 37); une correction très séduisante; nous doutons toutefois que l'appellation de *démons*, qui se comprend très bien par rapport aux dieux étrangers, aurait convenu, dans la pensée d'Osée, à l'idole du Gilgal qui représentait Jahvé lui-même. En punition de ces abus *leurs autels seront comme des tas de pierres* (ou *comme des ruines*) *sur les sillons des champs.* L'hébreu גַּלִּים renferme un jeu de mots sur גלגל. Il n'y a pas lieu de voir dans les תלמי שׂדי « *les limites* des champs », malgré l'usage existant de déposer sur ces limites des tas de pierres. תלם signifie *sillon* (X, 4); et l'emploi de שׂדי au sing. confirme cette acception pour le présent passage : les champs, ici, sont d'une manière indéterminée *la campagne cultivée.* En disant que les autels seront *comme des ruines sur les sillons des champs,* le prophète nous représente les champs eux-mêmes comme privés de toute culture, le peuple étant parti en exil. La particule גַּם n'affecte pas précisément le nom מזבחותם (*leurs autels aussi*), mais toute l'incise (de même qu'ils ont offert des sacrifices..., *il se fera aussi* que...).

VV. 13-14. Il est impossible de considérer ces vv. comme faisant directement suite au v. 12. Le passage est de même nature que vv. 4-7, et en formait sans doute la continuation dans le morceau auquel les deux extraits ont été empruntés. Il a été exposé en effet, dans la note sur vv. 4-7, que ces paroles de louange en l'honneur du patriarche sont probablement des extraits d'une poésie populaire, reproduits ici par Osée comme spécimens de ce que pourrait être le plaidoyer du peuple dans le débat avec Jahvé (v. 3). Que nos versets 13-14, non plus que vv. 4-7, ne sont pas une interpolation, on en trouve une preuve d'ordre littéraire dans le fait qu'au v. 15 Osée réplique en parlant de Dieu à la troisième personne, alors que vv. 10 ss. c'est Jahvé lui-même qui avait la parole. Quelle est l'idée exprimée dans le fragment 13-14? et à quelle fin le fragment aurait-il été cité par Osée? Osée, croyons-nous, veut mettre en regard de ce qu'il vient de dire lui-même au sujet des prophètes (savoir que par leur organe Jahvé condamne le peuple à la ruine, v. 11), le langage présomptueux dans lequel le peuple témoigne sa manière de voir à lui touchant le rôle à remplir par les prophètes à l'égard d'Israël. Il y a un parallélisme évident entre les deux énonciations des vv. 13 et 14; בְּאִשָּׁה et בְּנָבִיא, malgré la diversité des notions représentées de part et d'autre par

— 15 Ephraïm a provoqué la colère [*de Dieu*]; Il lui imputera ses cruautés sanglantes; son Seigneur fera retomber son outrage sur lui!

XIII. 1 A la façon d'Ephraïm fut 'Dathan'; celui-ci était 'prince' en Israël;

XIII, 1. דתן; TM : רְתֵת (?); — נשיא; TM : נָשָׂא.

---

la prép. ב, se répondent, comme le montre la répétition de chacune des deux expressions, respectivement aux vv. 13 et 14. Il est manifeste aussi que les deux sentences ובאשה שָׁמָר au v. 13, et ובנביא נִשְׁמָר au v. 14, se trouvent dans un rapport voulu l'une vis-à-vis de l'autre. Le rapprochement entre *la femme* pour laquelle Jacob se fit serviteur et gardien, et *le prophète* par lequel Israël fut sauvé et gardé, peut être formulé de cette manière : *la servitude du patriarche Jacob eut pour cause* (finale) *une femme; le salut d'Israël eut pour cause* (instrumentale ou auxiliaire) *un prophète* (= Moïse, considéré comme type des prophètes). L'idée insinuée par le rapprochement était que *la mission naturelle du nabi* consistait à assurer le salut de la nation (comme le patriarche obéissait à son instinct naturel en subissant l'épreuve de la servitude pour obtenir sa femme); ce que, bien entendu, le peuple comprenait en ce sens, que le *nabi* n'avait, malgré tout, que des assurances et des promesses à proclamer. Cette idée trouvait un écho en même temps qu'un aliment dans la prédication des *nebî'îm* flatteurs, si souvent et si durement pris à partie par les prophètes de vocation personnelle (comp. plus haut IV, 5; *Mich.* III, 5, etc.; voir note sur *Am.* VII, 14). Cette même appréciation populaire de la mission du *nabi* impliquait un blâme à l'adresse des prophètes censeurs qui prédisaient à Israël les châtiments divins.

V. 15. La réponse à l'insinuation renfermée dans l'épigramme populaire des vv. 13-14 avait été donnée d'avance v. 11. Mais Osée, en sa qualité de prophète censeur, ajoute une réplique. Le v. הכעים s'emploie, d'une manière elliptique, de la provocation par l'homme de la colère *divine* (comp. I *R.* XXI, 22). Le pronom *me* est ajouté par la Vulgate; la suite montre qu'il est question de Dieu à la troisième pers. Le nom תַּמְרוּרִים est rattaché par la ponctuation mass. à הכעים; il faudrait y voir dans ces conditions un accus. adverbial : Ephraïm a provoqué, *d'une manière irritante,* la colère divine. Il semble plus facile de coordonner תמרורים à דמיו comme complément de יִטּוֹשׁ; on s'explique ainsi la présence du ו devant דמיו malgré le changement tacite du sujet du verbe. Le suffixe de דמיו affecterait en même temps le nom précédent, תמרורים ודמים formant une locution composée où le second élément sert de déterminatif au premier (*hendiadys,* ou *vav explicativum;* Kautzsch, p. 492, N. 1, *b*). Quant à יטוש dont le sujet est *Dieu,* impliqué comme objet dans l'expression elliptique הכעים, le sens littéral serait : « *il laissera sur lui* ... = *il lui imputera* ses âpretés sanglantes » ou « cruelles »; comp. l'expression איש דמים. On voit que les reproches ne se rapportent plus ici, comme v. 12, au culte des faux dieux; ils s'appliquent très bien au contraire à l'attitude du peuple à l'égard des prophètes censeurs (comp. V, 1 s., 11; IX, 7 ss.). Dans v. 15c, חֶרְפָּתוֹ *son outrage* = l'outrage infligé par le peuple, ne peut mieux s'expliquer à son tour que comme une référence au langage injurieux pour les prophètes censeurs, dont vv. 13-14 viennent de fournir un spécimen, d'après l'interprétation qui en a été donnée plus haut.

XIII, *v. 1.* Dans la première incise le mot רתת n'offre aucun sens acceptable en rapport avec le contexte. La discussion des conjectures qui ont été émises à ce propos ne serait d'ailleurs pas de nature à éclaircir le problème. L'examen du texte permet d'établir deux données importantes, dont personne pourtant ne tient compte, en vue d'un essai de solution. 1° Dans רתת se cache *un nom propre.* La suite immédiate le prouve. Il faut lire ici, comme il est reconnu pas plusieurs exégètes, נָשִׂיא הוּא בְּיִשְׂרָאֵל : *celui-ci était prince en Israël.* Le sujet visé par הוא n'est pas *Ephraïm,* comme on le suppose;

il se rendit coupable contre 'son' maître et mourut. 2 Et maintenant ils pèchent davantage, et ils se sont fait un ouvrage en fonte de leur argent, des statues quant à leur 'forme'. C'est un travail d'artisans, tout cela! En ap-

1. בְּבַעְלוֹ; TM : בַּבַּעַל *par le Baal.*
2. כִּתְמוּנָתָם; TM : בִּתְבוּנָם *suivant leur conception.*

Ephraïm chez Osée est identique à Israël, il est Israël lui-même. Le sujet ne peut être qu'un personnage désigné sous le nom qui précède immédiatement. Ce qui confirme cette induction, c'est qu'il est ajouté aussitôt que celui dont il vient d'être dit qu'il était *prince en Israël,* se rendit coupable et *mourut.* Il s'agit d'une peine de mort qui fut infligée en punition d'un forfait. Le premier mot du verset sera donc à lire, avec LXX : כִּדְבַר (אפרים)... : *A la façon d'Ephraïm* fut N... (κατὰ τὸν λόγον Ἐφραὶμ); כִּדְבַר = כְּדִבְרַת *juxta rationem* (*Ps.* cx, 4 : עַל־דִּבְרָתִי); pour דבר = *modus,* comp. p. ex. *Gen.* XVIII, 25, etc. Osée rappelle l'exemple d'une défection, arrivée autrefois, et sévèrement punie, en regard de laquelle il va affirmer au v. 2 la défection plus grande encore où Israël s'est laissé entraîner. 2° Cette dernière observation amène la seconde donnée à établir. Il ne semble pas que l'incise ויאשם בבעל soit à comprendre : il se rendit coupable *par le Baal.* En effet c'est précisément *l'idolâtrie* qui, au v. 2, est présentée comme *la défection plus grande* relativement à celle rappelée au v. 1. Celle-ci n'a donc pas consisté dans l'idolâtrie ou le culte de Baal. Il faudra lire probablement בְּבַעְלוֹ : « il se rendit coupable *envers son seigneur...* ». L'analogie entre le cas du *prince* en vue et celui d'Ephraïm, c'est que le prince s'était révolté contre son chef, de même qu'Ephraïm, par une prévarication plus impie, s'est révolté directement contre son Seigneur à lui, qui est Jahvé, en pratiquant l'idolâtrie. Il reste à identifier *le nom propre* en question. Aucun personnage connu de l'antiquité hebraïque ne porte un nom se rapprochant sensiblement de la forme רתת. Les LXX ont comme terme correspondant à רתת : δικαιώματα. Vollers et d'autres supposent qu'ils auront lu דָּתֹת comme plur. de דָּת. On pourrait objecter que le plur. de דת en hébreu est דתים, qu'il serait par conséquent hasardé de prêter au traducteur grec la confusion en question. Les LXX n'auraient-ils pas eu plutôt dans leur texte דתן, qu'ils auraient lu comme le pluriel araméen דָּתָן (*état constr.* דָּתֵי *Esdr.* VII, 25)? Cela nous donnerait d'emblée le nom propre (*Dathan*) que nous cherchons. Seulement il resterait à expliquer l'origine de la leçon de l'hébreu רתת (où le ר est supposé avoir pris la place du ד). Or il semble, à l'examen des conditions textuelles où le mot se présente, que l'on peut rendre compte assez aisément de la manière dont l'inintelligible רתת (= דתת) aurait été substitué à דתן; si bien que ceux-là mêmes qui voient dans le δικαιώματα des LXX une traduction directement dérivée de דתת, lu דָּתֹת, pourront se rallier à l'hypothèse que la leçon primitive portait דתן. Notons en effet que le mot suivant נשׂ(י)א commence par נ. Il est parfaitement plausible de supposer que dans ...דתננשׂא..., le ת ayant été redoublé par dittographie accidentelle, grâce à l'obscurité du passage, l'un des deux נ qui se suivaient immédiatement ait dû être omis, en vue de rendre possible un partage quelconque des mots. Nous pensons que le texte primitif portait le nom propre דָּתָן. C'est dans l'histoire de Dathan, rebelle contre Moïse (*Nombr.* XVI), qu'Osée signale un exemple analogue à l'histoire d'Ephraïm, encore plus rebelle contre Jahvé même.

V. 2. La gradation est aussitôt marquée. Le sens n'est pas : *et maintenant ils continuent à pécher...,* comme on traduit en supposant qu'au v. 1 il a été question d'un culte rendu à Baal. La phrase est à rendre : *Et maintenant ils pèchent davantage...* (comp. *Gen.* XXXVII, 5, 8; I *Sam.* XVIII, 29, etc.); ainsi le veut l'emploi emphatique de la particule ועתה. L'explication qui suit et où le péché *d'aujourd'hui* est caractérisé

comme consistant dans l'idolâtrie, montre clairement d'ailleurs qu'au v. 1 il avait été question d'autre chose, et que l'accusation du v. 2 renchérit sur le souvenir rappelé au v. 1. « Ils se sont fait un ouvrage de fonte de leur argent... »; comp. VIII, 4. Le mot suivant ... בתבונם = *suivant leur conception* (?) est difficile à comprendre. On pourrait admettre à la rigueur que les statues sont caractérisées ironiquement comme d'invention purement humaine. Mais l'idée serait exprimée d'une manière bien peu précise; elle l'est d'ailleurs en termes formels aussitôt après. La Vulg. : *quasi similitudinem idolorum;* LXX : κατ' εἰκόνα εἰδώλων, traduisent comme s'il y avait eu un nom à l'état constr. régissant עֲצַבִּים. Conformément à cette hypothèse Guthe, Oort, Marti, lisent כִּתְמוּנַת, ou כְּתַבְנִית. Cette leçon serait très commode; le sens serait : *en forme de statues;* une formule qui aurait pour fonction de déterminer la notion générique exprimée dans מַסֵּכָה *un ouvrage de fonte*. Il faut avouer cependant que la détermination en question était, *comme telle*, superflue. On comprendrait plus aisément aussi que le suffixe pluriel qu'offre l'hébreu eût été négligé par les traducteurs, qu'on ne s'expliquerait son introduction dans le texte. *Syr.* donne également ܒܕܡܘܬܗܘܢ. Ewald, Now.[2] lisent כְּתַבְנִתָם; Wellh., Valeton, Now.[1], Harper : כִּתְמוּנָתָם (Harper rappelle qu'un cod. de Rossi porte כתבונתם avec le ת). Étant donné l'une ou l'autre de ces deux corrections (nous préférons la seconde), vient la question du sens. Celui-ci ne peut être, semble-t-il, que les Israélites se sont fait des statues *suivant leurs* (propres) *modèles*. Ce qui devrait signifier que les statues en vue étaient de figure humaine. Osée a en vue les images de taureaux, comme le montre la suite du verset. On obtiendra au contraire un sens très plausible en rapportant le suffixe pluriel aux *statues*. Osée décrit ironiquement les idoles au point de vue de *leur matière* et à celui de *leur forme;* pour la matière, ce sont des objets de fonte, en argent; « *suivant leur forme, ce sont des statues* ». Il n'y a aucune raison de mettre en doute, avec Marti, l'authenticité de cette incise (dont le vrai sens lui a d'ailleurs échappé), ou celle de l'incise suivante : *c'est de l'ouvrage d'artisans, tout cela!* — La suite du verset à partir de לָהֶם הֵם אֹמְרִים est obscure. Marti se construit un texte plus simple : הֵם זֹבְחֵי (ou יִזְבְּחוּ) אָדָם עֲגָלִים יִשָּׁקוּן : *ils sont des immolateurs d'hommes! ils baisent des veaux!* Subsidiairement Marti semblerait disposé à conserver אמרים, sauf en tout cas à lire : ... הֵם אֱמֹרִים זֹבְחֵי אָדָם *ils sont des Amorrhéens, des immolateurs d'hommes!...* Il a certes raison de se défier lui-même de cette seconde proposition. Quant à la première, il est invraisemblable qu'Osée eût jeté l'accusation touchant les sacrifices humains au milieu d'un contexte tout à fait disparate, même à ne considérer que les éléments retenus par Marti. L'association étroite des sacrifices humains et du baisement des veaux, dans le texte restitué par Marti, est plus qu'étrange. Ni Amos, ni Osée ne parlent jamais, ailleurs, de sacrifices humains; preuve que cet abus n'existait pas de leur temps, dans le royaume du Nord; *Os.* IX, 13, 15; VI, 10, cités par Marti, ne se rapportent en aucune manière à l'abus en question. La version : ... *des sacrificateurs d'hommes baisent des veaux* a été adoptée aussi par Kuenen (*Godsdienst van Israël*, I, p. 80 s.). Hitzig-Steiner (*sacrificateurs d'hommes, ils baisent des veaux*) l'applique au culte de Moloch. Mais le prophète a sans aucun doute en vue la taurolâtrie officielle du royaume de Samarie, qui se pratiquait en l'honneur de Jahvé. D'ailleurs Osée ne se fût pas contenté d'une allusion indirecte à un abus aussi grave, en portant le poids de son reproche sur les baisers adressés à l'idole. Pour reprendre l'examen du passage par le début, notons que la signification constante de אמר est *dire*, et non *parler*. Les mots להם הם אמרים ne peuvent donc se traduire : *A elles* (= à ces images) *ils parlent!* ou : ... *ils adressent des prières* (Kuenen, *l. c.;* Scholz, Schmoller, Wellh.[3], Valeton, Knabenb., Cheyne...). A prendre le texte tel quel, le suffixe dans לָהֶם ne pouvant se rapporter qu'aux idoles, et le pronom הֵם ne pouvant désigner que les idolâtres, il faudrait traduire : *A elles ils disent :* ... (ou bien peut-être, suivant l'usage qui

pelant 'ces choses-là dieu, ils offrent des sacrifices'; des hommes adressent des baisers à des veaux! 3 C'est pourquoi ils seront comme le nuage au lever du jour, et comme la rosée matinale passagère; comme la paille emportée en tourbillon de l'aire, et comme la fumée [*s'échappant*] de la fenêtre.

2. אלהים להם אמרים זִבְחוּ; TM : לָהֶם הֵם אֹמְרִים זֹבְחֵי *à ces choses eux disent : des sacrificateurs...*

---

est fait en d'autres cas de la formule אמר ל : *d'elles* ils disent...; comp. *Gen.* xx, 13, etc.). Les mots suivants seraient l'énoncé de *ce que* disent les idolâtres. Nous avons en effet tâché autrefois d'expliquer le texte en ce sens, en lisant : זִבְחֵי אָדָם עֲגָלִים יִשָּׁקוּן : (d'elles ils disent :) *des veaux sont avides de sacrifices offerts par l'homme* (*Le vœu de Jephté,* 1893, p. 13). Nous avouons que l'explication nous paraît aujourd'hui peu satisfaisante. Abstraction faite de certaines autres difficultés, il n'y aurait pas eu lieu d'introduire avec tant d'emphase, comme paroles des idolâtres eux-mêmes, la sentence stigmatisant l'absurde conception de veaux avides de sacrifices offerts par l'homme. Or du moment que les mots : ... זבחי אדם ne renferment pas l'énoncé de *ce que disent* les idolâtres, il faudra chercher la teneur quelconque de l'objet de אמר, dans les termes qui précèdent אמרים, savoir dans להם הם, qui seront donc à considérer comme corrompus ou tronqués. C'est ce que reconnaissent, à bon droit, Stade (*ZATW.*, III, 12, *Anm.* 1), Now., Wellh.[3], Harper, qui croient qu'avant להם, ou à sa place, il faut lire אלהים (lisons : אלהים להם אמרים) = *elles* (ces statues), *ils les appellent dieu!...* (comp. plus loin). Pour ... זבחי אדם Stade, *l. c.;* Wellh., Valeton, Now. etc., proposent la traduction : *des sacrificateurs d'entre les hommes* (= des *hommes* qui offrent des sacrifices) *baisent des veaux!* La formule זֹבְחֵי אדם pour signifier *des hommes offrant des sacrifices,* serait assez dure. Harper d'ailleurs remarque très justement que les mots אָדָם עֲגָלִים יִשָּׁקוּן = *des hommes adressent des baisers à des veaux,* forme à elle seule une sentence complète; c'est évidemment l'opposition entre *les hommes* qui adressent leurs hommages, et *les veaux* auxquels les hommages sont offerts, qui constitue toute l'ironie de la sentence. Or cette opposition se trouve dépourvue de sa pointe quand on subordonne אדם comme régime à זבחי. Que faudra-t-il donc faire de זבחי qui semble demeurer en suspens? Harper y voit le débris d'un stique dont tous les autres éléments auraient disparu. Mais est-il vraiment nécessaire de recourir à une pareille hypothèse? Nous lisons זבחו (ou יִזְבְּחוּ) en rattachant ce verbe à ce qui précède, avec comme sujet *les idolâtres* dont אלהים להם אמרים sera l'attribut (LXX et *Vulg.* ont lu זבחו à l'impér.) : *En appelant ces choses-là dieu, ils offrent des sacrifices!* Pour l'hommage religieux consistant dans le baiser adressé à la divinité, comp. I *R.* xix, 18; *Job* xxxi, 27 (: si vidi solem cum fulgeret... *et osculatus sum manum meam ore meo*).

V. 3. Ce qui avait été dit vi, 4 de la piété du peuple, est ici prédit, dans le premier membre, du peuple lui-même; Now. considère cette partie de notre v. comme reproduite de vi, 4 par une seconde main. — L'aire sur laquelle on battait le blé était établie en plein air et bien exposée au vent qui était chargé d'emporter la paille. La אֲרֻבָּה, que la Vulg. rend par *fumarium,* est proprement *le treillis* = la fenêtre. C'est par la fenêtre que s'échappait la fumée. Les maisons chez les Hébreux n'avaient pas des installations de chauffage pareilles aux nôtres. Le verbe יסער, qui est aussi sous-entendu après וכעשן, est vocalisé comme *po'el;* c'est une forme dénominative de סער : *être emporté en tourbillon.* — ...יְסֹעֵר forme une proposition relative dépendante de מֹץ.

4 Moi je suis Jahvé, ton Dieu, depuis la terre d'Égypte, et tu ne connaîtras point de Dieu en dehors de moi; hormis moi il n'y a point de sauveur! 5 Moi 'je fus ton pasteur' dans le désert, dans la terre brûlante. 6 Profitant de leur pâturage ils se rassasièrent; une fois rassasiés leur cœur s'éleva. A cause de cela ils m'ont oublié.

7 Je serai pour eux comme un lion; comme une panthère près du chemin

5. רְעִיתִיךָ; TM : יְדַעְתִּיךָ *je t'ai connu.*

VV. 4-6. La sentence de condamnation est interrompue par une réflexion sur les titres qu'avait Jahvé à la reconnaissance et à la fidélité du peuple; par où le châtiment annoncé apparaît plus mérité.

V. 4. Lui, le Seigneur, il est Jahvé le Dieu d'Israël depuis l'alliance conclue à l'époque de l'Exode (comp. xii, 10), le seul Dieu légitime d'Israël, le seul sauveur. Le peuple a violé ses engagements envers Jahvé, il a méconnu les obligations contractées à raison des bienfaits passés, et compromis son salut pour l'avenir, en s'adonnant au culte des Baals.

V. 5. Comp. xi, 10. C'est au désert que fut scellé le pacte, dont la loi fondamentale vient d'être rappelée au v. 4. Au lieu de יְדַעְתִּי les LXX ont ἐποίμαινόν (רְעִיתִי), ce qui se trouve en harmonie avec le v. suivant; le י initial de ידעתי représente un dédoublement du י final de אני qui précède. Noter le contraste entre l'action de Jahvé *qui paissait* le peuple, et les conditions où le peuple se trouvait *dans la terre brûlante* : c'est par l'effet d'une providence toute spéciale que Jahvé pourvut aux besoins d'Israël. Now. maintient ידעתי dans la première incise, et supplée רְעִיתִי dans la seconde avant בארץ תלאובת.

V. 6. כְּמַרְעִיתָם mot à mot : *selon leur pâturage* = selon l'abondance de leur pâture. Le ו de וַיִּשְׂבָּעוּ est celui de l'apodose (Kautzsch, § 111, *h*) : *ainsi* ils se rassasièrent. Au lieu de כמרעיתם Wellh., Now.[1], Marti lisent כִּרְעוֹתָם; une correction qui n'est pas nécessaire. Il est inutile aussi de changer שָׂבְעוּ qui suit, en l'inf. abs. שָׂבוֹעַ (Oort, Harper); le parfait reprend la notion exprimée dans l'imparf. consécutif וישׂבעו, afin d'introduire la mention d'une conséquence ultérieure, abusive, du traitement dont le peuple ingrat avait été favorisé. Trop bien nourris ils devinrent orgueilleux, et oublièrent leur bienfaiteur.

V. 7. L'annonce du jugement, interrompue au v. 4, reprend. Les Mass. lisent וָאֱהִי *je fus,* ou *je devins* pour eux comme un lion... Schegg, Schmoller, Scholz, Valeton, Cheyne, etc. suivent la lecture Mass. Mais les LXX et la Vulg. traduisent à bon droit au futur, conformément aux imparfaits du v. 8 (et de v. 7[b]; voir la suite de la note). Il faut lire וְאֶהְיֶ(ה) comme יכה, vi, 1 (xiv, 6?); וישבה, viii, 6; אבה, xi, 9. Ce sont les mêmes comparaisons que v, 14. En ce dernier endroit il est question, dans le contexte, de démarches en Égypte et en Assyrie. Le présent verset offre précisément le mot אשׂור. LXX, Syr., Vulg. lisent אַשּׁוּר (in via *Assyriorum*) et cette lecture est adoptée par Hitzig, Wellh., Valeton, Now.[1], Harper. Le TM lit אָשׁוּר, imparf. du v. שׁוּר; il est suivi par Schmoller, Scholz, Cheyne, etc. qui traduisent : *comme une panthère près du chemin j'épierai,* prêt à fondre sur la proie pour la déchirer. En effet la pensée des rapports avec Assur est absente de cette partie du discours d'Osée; il n'y a dans les reproches formulés vv. 1 ss. aucune allusion à des démarches auprès des États étrangers. Now.[2], Marti et d'autres reconnaissent le bien-fondé de cette observation, mais, n'admettant pas le sens d'*épier* pour le v. שׁוּר, proposent la

je ferai le guet; 8 je les attaquerai comme une ourse à qui ses petits sont ravis; je déchirerai 'comme un lionceau' leur cœur, je les dévorerai là comme un lion, [comme] un fauve 'je' les mettrai en pièces. 9 C'est ta ruine que

8. כְּגוּר; TM : סְגוֹר *la clôture* (de leur cœur); — suppléer כְּ devant חַיַּת הַשָּׂדֶה. — אֲבַקְּעֵם; TM : תְּבַקְּעֵם (3e pers. fém.).

---

correction אשקד comme *Jér.* v, 6. שׁוּר signifie proprement *regarder;* une notion avec laquelle celle de *guetter* se trouverait en rapport étroit. De fait l'acception en question nous paraît garantie pour le v. שׁור par *Jér.* v, 26 (lire : יָשׁוּר בשׂך [= בסׂך] יוקשׁים : *qui font le guet dans le taillis en dressant des pièges*). Nous ne voyons pas de raison de nous écarter de la lecture *Mass.*

V. 8. Comme une ourse à qui l'on a ravi ses petits, donc rendue furieuse. Dans la seconde incise סְגוֹר לִבָּם = *la clôture de leur cœur* (?) devrait être, semble-t-il, une expression renchérissant sur la simple mention du cœur, et ne signifierait donc pas ce qui entoure le cœur, la poitrine, comme on traduit; mais ce qui y est enfermé (Vulg. *interiora jecoris*). Pourquoi déchirer seulement ce qui entoure ou enferme le cœur, et pas le cœur lui-même? Nestle (*ZATW.*, XXV, 1905, p. 204 s.) propose de lire כְּגוּר = *comme un lionceau,* une correction qui paraît très heureuse. Nestle suggérait subsidiairement comme possible la correction ultérieure de לִבָּם en לָבִיא (sicut catulus *leonis*); mais il vaut mieux maintenir לִבָּם comme régime de וְאֶקְרַע. Le גּוּר est conçu comme un fauve déjà redoutable *Gen.* XLIX, 9; *Deut.* XXXIII, 22; *Jér.* LI, 38. La troisième incise porte en hébreu comme dans la Vulg. : et *consumam eos* (וְאֹכְלֵם) ibi *quasi leo* (כְּלָבִיא). Les LXX : καὶ φάγονται (וַאֲכָלוּם) αὐτοὺς ἐκεῖ σκύμνοι δρυμοῦ. D'après la version grecque le sujet ne serait plus Jahvé comparé à un lion, mais *les lions* eux-mêmes. Il en est également ainsi d'ailleurs, même suivant le TM, pour l'incise suivante : *bestia agri scindet eos* (Vulg.). Pour rétablir le parallélisme entre les deux incises en question, quelques auteurs (Now., Marti, etc.) corrigent v. 8c suivant LXX et lisent וַאֲכָלוּם .... כְּפָרִים (ou כפירי יַעַר). La brusque transition de l'action attribuée à Jahvé vv. 7, 8ab, à celle qui serait attribuée directement aux fauves, nous paraît choquante. Il est vrai que Marti rattache v. 8cd au v. 9 comme formant avec celui-ci une strophe nouvelle. L'inconvénient n'est qu'à demi supprimé par ce partage des strophes; de plus, pour détacher v. 8cd de ce qui précède, on doit y omettre la particule שָׁם qui, d'après notre texte, vise l'endroit où Jahvé aura attaqué sa proie (v. 8a). Il vaudrait peut-être mieux rétablir le parallélisme en accordant v. 8d avec 8c, moyennant la restitution de la particule כ devant ... חַיַּת, et de la première pers. אֲבַקְּעֵם à la place de la troisième תְּבַקְּעֵם. Il se pourrait en effet que la forme actuelle de v. 8d dans le TM, et de v. 8cd dans les LXX, représente la double étape d'une modification inspirée par le souci d'effacer ce que ces énonciations au sujet de Jahvé avaient de trop cru au goût de certains lecteurs. Peut-être aussi le δρυμοῦ des LXX représente-t-il quelque élément du texte primitif, mal lu (?), avec lequel aura disparu la particule comparative qui introduisait חית השׂדה.

V. 9. Le TM n'offre pas un sens acceptable. C'est une tentative d'exégèse désespérée de considérer comme sujet de שׁחתך l'incise כי בי בעזרך, une construction qui devrait permettre de traduire : « ce qui t'a perdu, Israël, c'est que (tu es) contre moi, contre ton aide! » — une interprétation qui suppose l'ellipse d'un élément essentiel de l'idée (*tu es*). D'ailleurs בִּי בְעֶזְרֶךָ ne peut guère signifier : « contre moi, contre ton aide ». Le cas est entièrement différent p. ex. XIV, 1, où l'idée de la rébellion est explicitement marquée par le verbe, de manière que la signification précise de la particule ב se trouve

j'ai amenée, Israël; car 'qui' te porterait secours? 10 Où est donc ton roi, afin qu'il assure ton salut dans toutes tes villes; et tes juges, dont tu disais : Donne-moi un roi et des princes! 11 Je te donne un roi dans ma

9. מִי; TM : בִּי *en moi.*

---

par là même déterminée. Les LXX au lieu de בִּי ont lu מִי : Τῇ διαφθορᾷ σου, Ἰσραήλ, τίς βοηθήσει; cette interrogation introduit de la manière la plus naturelle le verset suivant. La substitution de מִי à בִּי suffit à mettre le texte hébreu en règle. On lira à la première pers. du parfait (c'est Jahvé qui parle vv. 4-8, 10-11...) : שִׁחַתְּךָ : « *je cause ta ruine,* Israël! *car qui viendrait à ton secours?* » Le parf. שִׁחַתְּךָ se justifie, non seulement comme *perfectum propheticum*, mais parce que la ruine en vue est déjà présente dans les conditions et les causes d'où doit fatalement résulter la catastrophe finale : le traitement que je te fais subir est ta ruine (= doit amener ta ruine); *car* qui pourrait t'aider?

V. 10. Pour אֱהִי il faut lire אַיֵּה : *où* est ton roi?... Osée suppose qu'il devrait être clair aux yeux de tout le monde que le roi ne peut rien pour conjurer la ruine qui se prépare. Il ne s'ensuit pas qu'en fait tout le monde se rendait compte de l'impuissance du roi, ou du caractère inévitable du désastre. Voir à ce sujet l'opposition entre Osée et le peuple qu'il reprend, x, 3, du moins suivant l'interprétation de ce passage que nous avons trouvée la plus probable. Au lieu de ... בְּכָל־עָרֶיךָ וְשֹׁפְטֶיךָ, plusieurs auteurs (Wellh., Valeton, Now., Marti, Harper...) lisent, à la suite de Houtsma (*Theol. Tijdschr.*, 1875, 73) : וְכָל־שָׂרֶיךָ וִישַׁפְּטוּךָ (où est ton roi, afin qu'il te sauve) *et tous tes princes, qu'ils te jugent!...* La correction est pour le moins inutile et perd de vue l'exigence du parallélisme entre les deux membres du verset. Ce n'est pas précisément le gouvernement dont Osée veut affirmer qu'il est devenu impossible, mais le *salut*. Quant à la formule : (... afin qu'il te sauve) *dans toutes tes villes*, elle est employée ici dans des conditions tout à fait analogues à celles p. ex. de *Deut.* xxviii, 52; *Am.* iv, 6. *Au sens du peuple* (voir le deuxième membre du verset), le roi devait être le sûr garant du salut public dans toute l'étendue du territoire; le peuple s'était imaginé qu'ayant un roi à sa tête, il ne pourrait manquer de jouir d'une sécurité sans ombre et d'une prospérité sans mélange. C'est pour confondre cette confiance présomptueuse que Jahvé demande, en présence des symptômes de plus en plus menaçants de la catastrophe prochaine, où est donc maintenant ce roi qui devait assurer ce grand et plein salut, « dans toutes tes villes »! Les שֹׁפְטִים sont les chefs de l'État, y compris le roi (vii, 7). Le relatif אֲשֶׁר se rapporte aux שֹׁפְטֶיךָ : « et tes juges, *dont* tu as dit : Donne-moi un roi et des princes! » une référence non équivoque au récit de I *Sam.* viii, dont Osée fait une application à l'attitude aussi orgueilleuse que cruellement punie par les événements, du peuple de Samarie. Il est à remarquer que la relation de l'institution de la royauté visée par le prophète, est celle où la conception théocratique de l'État s'affirme le plus explicitement comme idéal. Comp. notre *Sacerdoce lévitique*, p. 336.

V. 11. En demandant un roi les Israélites avaient rejeté Jahvé, d'après le récit de I *Sam.* viii. La royauté fut une charge que Jahvé, sollicité par le peuple ingrat, lui imposa *dans sa colère* (*l. c.*, vv. 11 ss.?). Appliquée en particulier au royaume du Nord, cette parole pourrait avoir pour objet de signifier que le schisme des dix tribus fut pour Israël un châtiment inspiré par la colère de Jahvé. A présent la royauté se montre impuissante à assurer le salut du peuple. Elle a perdu tout prestige, étant devenue, depuis le meurtre de Zacharie, le jouet des factions (voir note sur vii, 3-7), et se trouvant constituée dans un état de vassalité humiliante à l'égard de Ninive (II *R.* xv, 19; *Os.* viii, 10; x, 5). Sa chute ne peut plus être qu'une question de quelques années et la

colère, et [*le*] reprends dans ma fureur! 12 L'iniquité d'Ephraïm est en-
gerbée; son péché est mis en lieu sûr. 13 Les douleurs de l'enfantement
lui surviendront; mais ce sera un enfant manquant de sagesse; car au
moment voulu il ne se présentera pas à l'ouverture du sein. 14 Les dé-
livrerais-je de la main des Enfers? les rachèterais-je de la mort? Où sont
tes calamités, ô mort! où est votre fléau, Enfers! Le repentir est caché
à mes yeux. 15 Il a beau croître, lui, parmi les 'roseaux'; un vent d'est

15. אָחוּ; TM : אַחִים (inter) *fratres* (Vulg.).

---

nation tout entière sera entraînée dans sa ruine. Ainsi, en reprenant le roi, Jahvé agira *dans sa fureur*.

V. 12. Jahvé insiste sur le caractère irrévocable de l'arrêt de condamnation. Il vient de proclamer que nul ne pourra sauver Israël (vv. 9-11); il ajoute que nulle considération ne l'arrêtera de son côté (vv. 12-xiv, 1). Les termes employés au v. 12 ne paraissent point pouvoir s'entendre précisément de l'obstination d'Ephraïm dans son péché (Now.). L'idée est plutôt que tout espoir de rémission doit être abandonné. Le péché d'Ephraïm est en quelque sorte soustrait à l'expiation. Il est mis de côté, emmagasiné, comme un fatal dépôt qui appelle d'une manière sûre la vengeance divine sur le peuple réprouvé. Il est vrai qu'au fond, dans ce jugement impitoyable, la notion de l'impénitence d'Israël est supposée. Voir note sur xiv, 1 *fin*.

V. 13. Ephraïm, envisagé comme la nation historique et réelle, est la mère (יוֹלֵדָה *celle qui doit accoucher*); envisagé d'une manière idéale comme le peuple nouveau qui devrait sortir purifié des épreuves qui vont survenir, il est l'enfant. La nation va être soumise aux tourments de l'enfantement; mais ses douleurs seront stériles. Dépourvu de sagesse, le peuple ne s'élèvera pas à une vie nouvelle, l'enfant ne viendra pas au jour. לֹא יַעֲמֹד בְּמִשְׁבַּר בָּנִים, mot à mot : *non sistet se in fractura puerorum*. Nous soupçonnons que la phrase הוּא־בֵן לֹא חָכָם était une locution populaire en usage pour caractériser un accouchement difficile ou fatal, et dont le prophète fait une application morale à la situation d'Israël. Le pronom הוּא désigne l'enfant en tant que cause des transes de la mère : *celui* (qui doit naître) *est un enfant qui n'est pas sage*. Le lecteur se rappellera qu'une manière analogue d'envisager la nation en même temps à deux points de vue différents s'observe notamment ii, 4 ss., etc.

V. 14. Les exclamations à tournure interrogative appellent une réponse négative. Dans le deuxième membre Jahvé fait appel aux fléaux de la mort pour frapper le peuple coupable. אהי (*ero* Vulg.), ici comme v. 10, = אַיֵּה; LXX : ποῦ ἡ δίκη σου, θάνατε;... Dans le troisième membre Jahvé dit que *le repentir*, נֹחַם, *est caché à ses yeux;* il n'y a plus lieu désormais de tenir compte d'un changement éventuel quelconque dans les dispositions des réprouvés; leurs protestations d'amendement seraient en tout cas trop tardives. Si l'on préférait reconnaître à נֹחַם le sens, moins probable, de *pitié* (comp. נִחוּמָי xi, 8), il faudrait comprendre que, dans sa délibération, Jahvé *ne considère plus le parti de la pitié*. La signification *consolatio* (Vulg.) est exclue par le contexte. Les commentaires qui essaient d'expliquer le v. 14 au sens d'une promesse de salut sont contraires au contexte vv. 12-13, 15-xiv, 1. Voir Harper.

V. 15. Ephraïm a beau être pareil à une plante qui croît, dans un terrain favorable, au bord des eaux; il est voué à la destruction. La particule כִּי a le sens concessif. בין אחים *inter fratres* n'a aucun sens. Il faut lire אָחוּ au lieu de אחים. Mais il ne semble pas nécessaire de compléter avec Wellh. ... כְּבֵין מַיִם אָחוּ ... : *qu'il croisse comme le roseau au milieu des eaux* (Now., Harper). La comparaison est énoncée, comme il

viendra, un souffle de Jahvé se levant du désert, qui 'tarira' sa source et desséchera sa fontaine. Celui-là pillera le trésor de toutes les choses précieuses. XIV. 1 L'expiation arrive pour Samarie, parce qu'elle s'est révoltée contre son Dieu. Ils tomberont par l'épée! leurs enfants seront écrasés, leurs femmes enceintes fendues!

2 Retourne, Israël, à Jahvé ton Dieu; car tu as trébuché à ton iniquité.

15. וְיֹבִישׁ; TM : וְיֵבוֹשׁ *il sera confondu* (?).

---

arrive souvent, sans le moyen de la particule כ, en forme de métaphore. La situation au bord des eaux est supposée dans la figure même des roseaux. Il est possible que le מ de אחים soit à joindre au mot suivant, à lire en conséquence comme le part. מפריא. L'orthographe de ce verbe (פרא pour פרה) n'a pas besoin d'être justifiée par le rapprochement avec le nom אפרים (Now.); on ne voit pas que le jeu de mots soit mieux servi par l'une forme que par l'autre (comp. תלואים xi, 7). Le vent d'est, suscité par Jahvé, qui desséchera la source d'où Israël tirait sa vie, est l'invasion assyrienne. Au lieu de וְיֵבוֹשׁ il faut lire וְיֵבַשׁ; ou plutôt à la forme *hiph.* (comme LXX et Vulg.) וְיֹבִישׁ (le ו du TM = י) et וְיַחֲרִב avec מְקוֹרוֹ et מַעְיָנוֹ comme compléments respectifs. La métaphore est aussitôt expliquée dans le texte même. *Lui* qui pillera, c'est *l'ennemi,* qui venait d'être désigné sous l'image du vent d'est. Au lieu de אוצר, LXX lit ארצו *sa terre* = la terre d'Israël; mais même en suppléant la particule copulative avant ... כָּל־כְּלִי (... τὴν γῆν αὐτοῦ καὶ πάντα τὰ σκεύη ...), les éléments du texte lu de cette manière ne s'harmonisent pas bien entre eux.

XIV, *v. 1.* L'arrêt de condamnation se termine par l'annonce du massacre de la population d'Israël. Ce verset se rattache étroitement à la fin du v. précédent. Il est difficile de dire si les changements qui s'observent dans le nombre et le genre des suffixes, sont le fait d'Osée lui-même, ou s'il faut les mettre au compte des copistes. Il ne manque pas d'exemples d'une pareille irrégularité dans le reste du livre. — Il est inutile de relever ce qu'il y a d'hypothétique, malgré l'insistance oratoire du passage sur le caractère absolu du décret divin, dans des paroles comme celles de xiii, 12 — xiv, 1. Jahvé ne fait qu'exprimer son ressentiment d'une façon plus énergique en proclamant qu'il n'y a plus place au pardon, en excluant tout espoir de réhabilitation. Ce langage d'une rigueur extrême a sa contre-partie en des endroits qui promettent la restauration après le temps de l'épreuve (ii, 16 — iii; vi, 11 — vii 1ª; xi, 8-11).

VV. 2-9. C'est Jahvé qui a parlé jusqu'ici pour faire entendre à la nation la sentence de mort qu'elle a méritée par son apostasie. A présent le prophète lui-même élève la voix; il se tourne vers Israël, l'exhorte à la pénitence, lui suggère une supplication à adresser à son Dieu afin de le fléchir et expose indirectement les conditions auxquelles le peuple pourrait espérer le pardon (vv. 2-4). Ainsi se prépare la conclusion du livre qui consiste dans une promesse de restauration finale, par laquelle Jahvé s'engage envers son peuple en prévision de son repentir (vv. 5-9). — Il est des auteurs, tels que Marti et Harper, qui voient dans le morceau xiv, 2-9 une addition d'origine plus récente, incompatible avec le point de vue d'Osée. Il ne semble, toutefois, pas évident qu'Osée, prédisant à la nation sa ruine imminente, n'a pas pu porter son regard plus loin et présager la restauration après la ruine. Nous constatons que xiv, 2-9 est dans le style d'Osée; que tout le passage respire le même sentiment de profonde et sincère sympathie pour Israël, qui remplit les discours où le prophète se répand en menaces; que l'on y trouve même dans le détail plus d'un point de contact, pour les idées comme pour les tournures et les termes employés, avec les parties qui sont certainement de

3 Munissez-vous de paroles et retournez à Jahvé; dites-lui : « Pardonne toute iniquité et accueille ce qui est bon, que nous puissions payer le tribut du 'produit de nos bercails'! 4 Assur ne nous sauvera point! Nous

XIV, 3. פְּרִי מִשְׁפְּתֵינוּ; TM : פָּרִים שְׂפָתֵינוּ (?).

---

la main d'Osée; en un mot, que l'application des règles ordinaires de la critique littéraire est de nature à faire admettre l'unité de composition pour notre chap. XIV et le reste du livre. D'où nous concluons que XIV, 2-9 était compatible avec le point de vue d'Osée.

V. 2. Il n'est pas nécessaire de supposer qu'Osée se place, dans l'avenir, au point de vue de l'époque où le châtiment comminé XIII, 7 — XIV, 1 aura reçu son accomplissement plein et entier. De même que Jahvé vient de dire XIII, 9 qu'il *a causé* la perte d'Israël, ainsi le prophète suppose que le jugement divin a reçu déjà un commencement d'exécution, que moralement il est en voie de s'acomplir : « *tu as trébuché* à ton iniquité! » (comp. pour l'expression IV, 5). Puisque c'est l'apostasie qui est cause du malheur du peuple, il faut que celui-ci revienne à son Dieu s'il veut être favorisé de jours meilleurs. Ce n'est qu'à cette condition qu'il pourrait se relever jamais.

V. 3. « Prenez avec vous des paroles » = préparez une protestation de repentir à présenter à Jahvé. Les LXX ont : ... πρὸς κύριον τὸν θεὸν ὑμῶν. Harper rétablit אלהיכם dans le texte. Osée suggère aussitôt une formule de prière et sous cette forme il adresse au peuple une exhortation et une leçon. La séparation du nom construit d'avec son régime (כָּל־תִּשָּׂא עָוֹן) est une construction que nous avons rencontrée ailleurs dans le livre (VI, 9; VIII, 13). « Accueille ce qui est bon » = ne rejette pas, à cause de nos péchés, ce qui de soi serait de nature à t'être agréable ; à savoir, comme le texte l'expliquera aussitôt, nos offrandes. D'autres toutefois (Well., Now.[1]) comprennent : *prends des dispositions favorables;* טוב serait le substantif signifiant *bonté.* Now.[2] à la suite d'Oettli, corrige : ונקח טוב = *afin que nous recevions ce qui est bon.* Les mots פָּרִים שְׂפָתֵינוּ que la Vulg. traduit *vitulos labiorum nostrorum,* ne se prêtent pas à cette version, ne fût-ce qu'à raison de l'état absolu פרים. Les LXX (καρπὸν χειλέων ἡμῶν) ont lu ... פרי. Mais d'où vient le ם dans פרים? Et *le fruit de nos lèvres* ne serait-ce pas l'objet d'une bien maigre promesse de la part de ceux qui offrent précisément ce fruit dans la prière même où ils formulent la promesse en question? Il suffit pour faire droit à ces observations, de joindre le ם de פרים à שפתינו, de manière à lire פְּרִי מִשְׁפְּתֵינוּ (l'exemplaire des LXX aura porté פְּרִי שְׂפָתֵינוּ équivalent pour le sens) : *le produit de nos bercails.* C'est des victimes à offrir en sacrifice qu'il s'agit. Il est vrai qu'Osée, comme les autres prophètes, enseigne que Jahvé préfère la justice aux offrandes (VI, 6); mais les offrandes que Jahvé rejette sont celles que lui présente un peuple infidèle (V, 5; VIII, 13). Osée fait sentir à ce peuple, si confiant dans l'efficacité de ses sacrifices, que s'il veut les rendre agréables à Dieu, il doit commencer par obtenir, grâce à une conversion sincère, qu'il soit purifié de toute iniquité. וּנְשַׁלְּמָה (le *cohortatif*) : *que nous puissions payer...*

V. 4. Le repentir trouve son expression naturelle dans la résolution d'éviter à l'avenir les fautes avouées. Les fautes que le prophète a reprochées au peuple sont surtout la recherche de la faveur des grands États païens, notamment de l'Assyrie (V, 13; VII, 11; VIII, 9; X, 5 s.; XII, 2); la confiance dans la force militaire, une présomption injurieuse pour Jahvé qui est explicitement condamnée X, 13; enfin et principalement l'idolâtrie. A tout cela Israël devrait renoncer. Pour la formule : « nous ne dirons plus : Notre Dieu, à l'œuvre de nos mains », comp. XIII, 2[cd] (corrigé); VIII, 6. La phrase qui termine notre v. 4 relève comme motif de confiance la bonté qui distingue Jahvé, et qui se manifeste dans le soin qu'il prend des petits.

ne monterons point sur les chevaux! Et nous ne dirons plus : Notre Dieu,
à l'œuvre de nos mains, ô toi en qui l'orphelin trouve pitié! »
5 Je guérirai leur défection; je les aimerai de plein gré, car ma colère
s'est éloignée d'eux. 6 Je serai comme la rosée pour Israël; il croîtra
comme un lys et il 'projettera' ses racines comme le 'peuplier'. 7 Ses ra-

6. (ה)וידה?; TM : ויך; — לִבְנֶה; TM : לִבְנוֹן (comme le) *Liban.*

V. 5. En retour et comme récompense de la conversion à laquelle Osée vient d'exhorter Israël, Jahvé ne manquera pas de rendre à celui-ci sa faveur. Les promesses divines énoncées vv. 5-9 sont comme une ratification des leçons indirectement données au peuple vv. 2 ss., notamment v. 4. Le retour d'Israël à Jahvé aura pour corollaire immédiat le retour de Jahvé à Israël. Pour énoncer cette sanction le prophète fait parler Jahvé lui-même. *Je guérirai leur défection...;* le verbe רפא est employé au même sens moral vi, 1; vii, 1; xi, 3. Le terme נְדָבָה dans l'incise suivante, est un accusatif adverbial, comme vi, 9 (דרך); viii, 9 (אהבים); xiii, 13 (עת), etc. Au lieu de מִמֶּנּוּ *ab eo,* LXX et Vulg. ont ἀπ' αὐτῶν, *ab eis,* ce qui pourrait n'être que la correction d'une irrégularité très fréquente chez Osée dans l'emploi des nombres et des genres.

V. 6. Les termes de comparaison empruntés à la nature sont dans le style d'Osée. Jahvé est comparé à une pluie bienfaisante vi, 3; Israël, à des points de vue divers, est comparé à une plante ix, 16; x, 1; xiii, 15... Dans v. 6[c] le v. הִכָּה (וַיַּךְ) est employé, en un sens difficile à admettre, de l'arbre qui *pousse* ses racines. La notion de nuisance, bien que pas essentielle à la signification de ce verbe, y est cependant très habituelle. Ce qui, dans tous les cas, est sans exemple dans les très nombreux endroits où le v. הִכָּה se présente, c'est que l'action de *frapper* ait pour terme formel la constitution de la chose frappée dans tel ou tel état. Les LXX ont βαλεῖ. Ont-ils lu ויד (= וִידֶּה?), une forme à rattacher à la rac. יָדָה? et pourrait-on mettre en rapport avec cette racine l'ar. وَدِيّ *jeunes pousses de palmier?* D'autres proposent ויט (*il étendra* ses racines...). Dans tous les cas le sens ne peut être, d'après le contexte, que celui indiqué dans la version ou un autre analogue. Quant à l'orthographe, comp. יך, vi, 1; ואהי, xiii, 7; ויהי, *infra* v. 7, etc. La comparaison avec le *Liban* est surprenante. On se serait attendu plutôt à un nom d'arbre. Lisons, avec Oort et Valeton, לִבְנֶה (comp. iv, 13) : « il projettera ses racines comme *le peuplier* »; d'autant plus qu'au v. suivant la métaphore de l'arbre est développée. Voir note sur v. 7. Wellh. suivi par Now. supprime la difficulté qu'offre la fin du v. 6 en lisant וילכו שרשיו et en omettant (Marti de même) כלבנון.

V. 7. Après la considération de la solidité de l'arbre et des conditions de sa vigueur, qui dépendent de ses racines (v. 6[c]), arrive celle de la manifestation de sa vie dans les branches. Il n'y a pas lieu de voir dans ילכו יונקותיו une glose sur l'énonciation prétendue וילכו ש' de la fin du v. précédent (Wellh., Now., Harp.). ויהי=וִיהִיֶה. La « parure » de l'arbre (הודו), c'est sa couronne, sa frondaison : « la frondaison d'Israël sera comme celle de *l'olivier* et son parfum comme celui du *Liban* ». Le parallélisme n'est-il pas de nature à rendre suspecte cette nouvelle mention du Liban, ici comme v. 6? Comme pendant à l'olivier, il eût semblé plus naturel de trouver un terme de comparaison portant le nom d'un spécimen du règne végétal. Lisons cette fois לְבֹנָה au lieu de לבנון : son parfum sera comme celui de *l'encens.* De fait le Targ. a lu ainsi. On trouve encore un témoignage indirect en faveur de cette lecture dans l'ancienne version latine suivant une citation rapportée par Oesterley (*The old latin texts of the Minor Prophets,* Journal of theol. Studies, oct. 1903, p. 88) : et odor ejus *sicut thuris* (de même au v. 6 : et mittet

meaux s'étendront et sa frondaison sera comme celle de l'olivier, et son parfum comme celui de l''encens'. 8 De nouveau on habitera sous son ombrage, 'se multipliant' comme le froment et poussant comme la vigne; sa renommée sera comme celle du vin du Liban.

9 Ephraïm qu'aurait-'il' encore de commun avec les idoles? C'est moi

7. לְבֹנָה; TM : לְבָנוֹן.
8. יִדְגּוּ; TM : יְחַיּוּ *ils feront vivre* (le froment). — 9. לוֹ; TM : לִי (quid) *mihi*, Vulg.

---

radices suas sicut thus; לבנה lu לְבֹנָה?). Certes, nous savons que la végétation du Liban pouvait être un titre à la renommée du parfum de ces montagnes (comp. *Cant.* IV, 11; où toutefois Vulg. porte aussi : sicut odor *thuris;* — LXX : ὡς ὀσμὴ Λιβάνου); de même qu'au v. 6 *les racines* du Liban pourraient à la rigueur s'entendre soit de celles des cèdres qui couronnent le Liban, soit de celles, au figuré, de la montagne elle-même. Mais la question est de savoir si, en notre passage, ces mentions du Liban répondent à l'exigence du parallélisme? Nous pensons qu'elles sont le résultat d'une double corruption, d'ailleurs aisée à comprendre, occasionnée par la fin du v. suivant.

V. 8. Lire יָשֻׁבוּ יֹשְׁבוּ *de nouveau on habitera...*, conformément à la construction dont Osée offre d'autres exemples I, 6; V, 11; IX, 9 et que nous avons reconnue également XI, 9 (לא אבה אבעיר). L'arbre auquel Israël est comparé abritera encore la population sous son ombrage; voir fin de la note. Pour יְחַיּוּ דָּגָן *on produira du froment* (?), la Vulg. lit : יִחְיוּ דגן *vivent tritico,* ce qui conviendrait mieux, autant pour l'énonciation en elle-même que pour le contexte. Mais la construction de דגן à l'accus. à côté de יִחְיוּ serait dure. Les LXX donnent : ζήσονται καὶ μεθυσθήσονται σίτῳ. Now.[1] émet la conjecture, qu'au lieu de יחיו ils auront lu יִרְוַיוּ représenté par μεθυσθήσονται, et que ζήσονται est une seconde traduction ajoutée suivant la leçon יחיו. Le sens serait : « on *se rassasiera* de froment et *on poussera comme la vigne* »; ce mélange de langage propre et figuré ne devrait pas étonner de la part d'Osée, pas plus que le mélange de figures disparates; comp. p. ex. X, 1, 4; XIII, 15, etc.; pour רוה *se rassasier,* comp. *Ps.* XXXVI, 9, et à la forme *pi. Jér.* XXXI, 14. Now.[2] se rallie à la correction proposée par Oettli ויהיו כגן : *ils seront comme un jardin* (?). Nous préférons lire יִדְגּוּ (comme *Gen.* XLVIII, 16, dans la bénédiction d'*Ephraïm* et de Manassé); en comprenant דָּגָן comme l'accus. signifiant le type qui sert de terme de comparaison (Kautzsch, § 118, *r*), à moins qu'on ne préfère rétablir la prép. כ devant ce nom. — Dans ce passage, comme chap. I-III, le prophète établit une distinction idéale entre Israël considéré au collectif, et les Israélites pris distributivement. *Israël,* au premier point de vue, est l'arbre (vv. 6, 7), à l'ombre duquel *les Israélites* (8^{ab}) demeureront encore et jouiront de l'abondance. Dans v. 8^{c} c'est de nouveau l'Israël collectif qui est mis en vue; l'image sous laquelle il est conçu est suggérée par la comparaison du membre précédent. Notons que le verbe auxiliaire יָשֻׁבוּ au commencement du verset, n'affecte pas seulement l'idée exprimée par le v. יֹשְׁבוּ qui suit immédiatement; mais la série des trois verbes qui décrivent la sécurité et la prospérité qui deviendront de nouveau le partage d'Israël : de nouveau on habitera... et on se multipliera... et on poussera... Il n'est donc pas nécessaire de supposer que le prophète se place au point de vue de l'exil futur pour annoncer ce retour heureux de la fortune; son langage se comprend très bien au point de vue de la situation troublée du moment.

V. 9. Le nom *Ephraïm* figure en tête de la phrase *in casu absoluto,* comme p. ex. IX, 11. Au lieu de לִי (*mihi,* Vulg.), les LXX lisent לוֹ (τί ἔτι αὐτῷ) à bon droit. Après sa

qui l'ai affligé et qui le 'rendrai heureux'. Moi, je suis pareil à un cyprès verdoyant; c'est de moi que ton fruit est à recueillir.

10 Celui qui est sage, qu'il comprenne ces choses; celui qui est prudent, qu'il les connaisse! Car elles sont droites les voies de Jahvé et les justes marcheront en elles, tandis que les méchants y trébucheront.

9. וְאַאַשְּׁרֶנּוּ; TM : וַאֲשׁוּרֶנּוּ *et je veillerai sur lui* (?).

---

conversion le peuple devra appartenir entièrement à Jahvé. La parole incisive de v. 9ª, qui exprime la confiance absolue dans le retour du peuple au sentiment de son devoir, est une exhortation indirecte, d'autant mieux réussie comme trait final du discours de Jahvé et du livre tout entier, qu'elle est formulée sur un ton qui ne souffre pas de réplique et n'appelle par conséquent aucun développement ultérieur. Les mots suivants nous semblent devoir être lus : אֲנִי עִנִּיתִי וְאַאַשְּׁרֶנּוּ : *c'est moi qui l'ai affligé et qui le rendrai heureux* (comp. VI, 1). L'omission d'un des deux א, par méprise d'un copiste ou par suite d'une contraction (voir des cas analogues, Touzard, § 241, b, c, e; p. ex. וַתְּזְרֵנִי pour וַתְּאַזְּרֵנִי, II *Sam.* XXII, 40 et plus haut XI, 4 : אוֹכִיל), a donné lieu d'une part à la leçon du TM וַאֲשׁוּרֶנּוּ (= je le surveillerai, = je veillerai sur lui? comp. *Zach.* IX, 8ᶜ); d'autre part à celle représentée par LXX : ἐγὼ ἐταπείνωσα αὐτὸν, καὶ ἐγὼ κατισχύσω αὐτόν = וְאַשְּׁרֶנּוּ (peut-être אשירנו; comp. *Ps.* LXXXIX, 34 אפיר), *hiph.* de שָׁרַר; à rapprocher du syr. ܫܪ à la forme *pa.* et *aph.* Le suffixe du deuxième verbe se rapporte en même temps au premier, comme VI, 5. Le cyprès toujours verdoyant symbolise la providence perpétuelle de Jahvé. C'est en Jahvé seul que son peuple peut trouver le salut et le bonheur; et non chez les faux dieux dont les cultes se célèbrent sous les arbres verdoyants IV, 13.

V. 10. Un épiphonème qui formule en termes très justes la moralité du livre. מִי équivaut ici à *quiconque* (Touzard, § 138, 4°). מי חכם énonce le sujet auquel se rapporte le jussif וְיָבֵן en forme d'apodose, comme XIII, 6ª. La construction donne à la proposition la forme hypothétique : si l'on est sage, que l'on comprenne ces choses... Dans la seconde incise parallèle à la précédente, נָבוֹן dépend encore de מִי qui doit être tacitement suppléé. La conclusion formulée v. 10 est entièrement détachée du livre. Rien n'empêche, à la rigueur, qu'elle soit de la main même d'Osée, s'adressant, dans son rôle d'écrivain, au lecteur en général qui ne devait pas absolument s'identifier, dans la pensée du prophète, avec le public contemporain auquel il s'était adressé dans ses discours. Mais la critique ne fournit aucune réponse à qui préférerait voir au v. 10 une réflexion émanant d'un lecteur plus récent. Pour la première partie du v. comp. *Jér.* IX, 11; *Ps.* CVII (CVI), 43.

JOEL

INTRODUCTION

§ I

L'objet et le caractère littéraire du livre de Joël.

Voici le contenu du livre de Joël.

Chapitre I. — Le prophète commence par inviter avec emphase les habitants du pays (= *Juda*) à écouter la chose inouïe qu'il va proclamer : chose pareille se vit-elle jamais? des essaims successifs de sauterelles ont tout dévoré (vv. 2-4)! Qu'on se lamente en présence d'un fléau aussi affreux, où tout a péri, les moissons et les arbres fruitiers (5-12)! Que les prêtres et tous les habitants invoquent Dieu et fassent pénitence (13-14), car *le jour de Jahvé* est proche (15). Il ne reste plus même de quoi alimenter l'autel du temple (9, 13, 16). Les granges sont en ruines, les troupeaux succombent, un feu brûlant a tout desséché, tout consumé (17-20).

Chap. II. — Qu'on donne le signal d'alarme, car voici que *le jour de Jahvé* arrive : pareille à un sombre nuage qui obscurcit le ciel, une armée formidable (de sauterelles) fait irruption, avec un vacarme terrifiant, ravageant tout sur son passage, pénétrant partout (1-9). Le ciel en est tout bouleversé, le soleil et la lune se sont obscurcis, les étoiles ont pâli (10). C'est Jahvé lui-même qui conduit l'armée destructrice; car *le jour de Jahvé* est grand et redoutable, et qui pourrait le soutenir (11)? Eh bien donc, qu'on se convertisse à Jahvé avec des sentiments de sincère pénitence : peut-être Jahvé éloignera-t-il le fléau et laissera-t-il subsister de quoi offrir sacrifices et libations (12-14). Que tous s'assemblent; que les prêtres adressent à Dieu leurs supplications afin qu'il ne permette pas que son peuple soit asservi aux nations (16-17). — Et Jahvé exauça son peuple! Il lui rend le froment, le vin et l'huile et ne fera plus de lui un objet d'opprobre parmi les nations; il refoulera « celui du Nord » et le dispersera (18-20). Qu'hommes et animaux soient sans crainte; car les arbres ont de nouveau porté! Que tous se réjouissent, car Dieu leur a rendu la pluie bienfaisante! Désormais régnera l'abondance, « les années dévorées par les sauterelles » seront com-

pensées par un surcroît de bénédictions. Le peuple de Jahvé ne sera point confondu à jamais (21-27)!

Chap. III (Vulg. II, 28-32). — Ensuite, une transformation merveilleuse va s'opérer. L'esprit de Jahvé sera répandu sur tous les membres de la nation. Il y aura comme signes précurseurs du *jour de Jahvé*, des prodiges dans le ciel et sur la terre : le soleil sera converti en ténèbres, la lune en sang, et quiconque invoquera le nom de Jahvé échappera; car sur le mont Sion il y aura un reste sauvé, comme Jahvé l'a dit.

Chap. IV (Vulg. III). — En ces jours-là, lors de l'exaltation de Juda et de Jérusalem, Jahvé rassemblera toutes les nations dans la vallée de Josaphat pour leur demander compte de la dispersion de son peuple (1-3). Tyr, Sidon et les Philistins seront punis de leurs rapines; et parce qu'ils ont vendu aux Grecs les enfants de Juda, leurs enfants à leur tour seront vendus aux Sabéens par les Judéens ramenés de l'exil (4-8). Que tous les guerriers se préparent! Que les nations s'assemblent dans la vallée de Josaphat : là Jahvé les jugera (9-13). *Le jour de Jahvé* est proche! Le soleil et la lune se sont obscurcis, les étoiles ont pâli. Jahvé fera le salut de son peuple et les étrangers ne passeront plus dans Jérusalem (14-17). En ce jour-là Juda sera un pays de délices dont la fertilité merveilleuse sera alimentée par des eaux sorties de la maison de Jahvé (18). L'Égypte et Édom seront dévastés à cause de leur conduite inique à l'égard des enfants de Juda; ceux-ci seront exaltés et vengés et Jahvé demeurera à Sion (19-21).

∴

Tout le monde reconnaît aussitôt que les chapitres III-IV ont un caractère eschatologique ou apocalyptique nettement accusé. Ils décrivent le salut final de Juda et son triomphe, l'humiliation définitive des nations par le jugement divin au *jour de Jahvé*. Ils renferment en un mot l'annonce du règne messianique, bien que la figure personnelle du Messie, visée, croyons-nous, II, 23, n'y soit pas mise en scène.

Sur l'interprétation des chapitres I-II et leur rapport avec la suite, les exégètes sont moins d'accord.

A

La première question à résoudre au sujet des deux premiers chapitres, est celle de savoir si les sauterelles dont les ravages et l'invasion y sont décrits, sont à prendre en un sens *allégorique*, comme représentant, dans l'idée du prophète, des armées ennemies? C'était l'opinion dominante parmi les anciens. Saint Jérôme rapporte dans son commentaire (sur I, 4) que, suivant l'interprétation des docteurs juifs, les quatre essaims de sauterelles mentionnés en cet endroit auraient préfiguré respectivement les Assyro-Chaldéens, les Médo-Perses, les Grecs et les Romains. Cette explication a

été adoptée par Hengstenberg (1) et L. Reinke (2). Saint Jérôme lui-même paraît préférer restreindre l'interprétation allégorique à l'invasion chaldéenne (sur I, 6, 7). Hilgenfeld (3) assignait à son tour à chacun des quatre essaims de sauterelles une signification spéciale, non pas prophétique, mais purement historique; ce seraient quatre invasions d'armées perses qui seraient visées, la première arrivée sous Cambyse (525), la seconde sous Xerxès (484), la troisième et la quatrième sous Artaxerxès Ier (en 460 et 458). C'est vers cette dernière date que Joël aurait écrit son livre.

Les arguments les plus sérieux invoqués à l'appui de cette théorie tendent seulement à établir que les effets attribués au fléau, le caractère dont il paraît marqué, ne conviendraient pas à une invasion de sauterelles réellement arrivée; ou que le prophète, en certains endroits, pense à d'autres maux en même temps qu'à celui des sauterelles; mais pas précisément que sous l'image de celles-ci il veut nous présenter des soldats ennemis. Nous aurons à revenir sur ces arguments. Il ne faut pas confondre ces deux questions, de savoir si la description se rapporte proprement, dans l'idée du prophète, à des sauterelles, et si la description vise un fait actuel dont elle nous offrirait une relation historique.

La première de ces deux questions ne comporte qu'une réponse affirmative. On ne conçoit point que, voulant parler d'armées ennemies, le prophète aurait retracé le tableau détaillé de ravages commis par des insectes destructeurs, ravages qui n'ont pour une bonne part, de leur nature, rien de commun avec ceux causés par la guerre. Les soldats ne s'attardent pas, par exemple, à dépouiller les arbres de leur écorce, de sorte que les rameaux apparaissent tout blancs (I, 7). Il n'y a non plus aucune relation naturelle entre une invasion militaire et la sécheresse longuement décrite I, 10-12, 15-20 (coll. II, 3), allant jusqu'au point que les cours d'eau sont taris (I, 20); tandis que pour les sauterelles « sicco vere major proventus » (Pline, *Hist. Nat.*, XI, 29) et « siccitate gaudent locustae » (Tertull., *De anima*, 32). Il est vrai que II, 2-11, Joël développe la comparaison des agents de dévastation avec une armée; « ils courent comme des guerriers, comme des soldats ils escaladent le mur... » (II, 7); mais on fait remarquer à bon droit que si le prophète avait eu précisément en vue des soldats et des guerriers, la comparaison n'aurait pas de sens.

Sans doute, la chose se comprend aisément, vu le langage poétique de Joël, la description de la ruine causée par le fléau ou des phénomènes qui l'accompagnent, ne peut en aucun cas être prise au pied de la lettre. Encore faut-il se garder de faire trop grande la part de l'exagération. Les récits de ceux qui furent témoins de l'effroyable calamité que les sauterelles peuvent représenter pour une région, offrent une frappante analogie avec les

(1) *Christologie*, I, 343 ss.
(2) *Messianische Weissagungen*, III, p. 142.
(3) *Zeitschr. f. Wissensch. Theol.*, IX, p. 412 ss.

deux premiers chapitres de Joël (1). A la lecture de ces relations, on ne peut s'empêcher de conclure que le prophète doit avoir assisté à un désastre de cette nature et que la description qu'il en retrace s'inspire de l'observation des faits. Aussi n'y a-t-il rien d'impossible à ce que les mêmes Juifs, auxquels saint Jérôme attribuait l'interprétation allégorique mentionnée plus haut, soient visés un peu plus loin dans son commentaire sur I, 6-7 : « Judaei putant in diebus Joel tam innumerabilem locustarum super Judaeam venisse multitudinem ut cuncta complerent : et non dicam fruges sed [ne] vinearum quidem et arborum cortices ramosque dimitterent, ita ut, omni virore consumpto, arentes arborum rami et sicca vinearum flagella remanerent ».

B

Une seconde question, plus intéressante, s'offre ici à l'examen. Joël parle-t-il d'un fléau actuel, dont les effets tout au moins subsistent sous les yeux, de sorte que ses appels à la pénitence et à la prière auraient une portée pratique immédiate pour le peuple qui l'entoure? Cette interprétation *réaliste* est celle de la grande majorité des exégètes modernes. Il est, dit-on, supposé à l'évidence que le peuple est de fait et actuellement frappé d'une grande calamité; que tout est détruit et desséché dans les vignobles et les vergers, les champs et les jardins. Comment comprendre autrement l'interpellation de I, 2 ou Joël demande aux vieillards si jamais chose pareille est arrivée et convie ses contemporains à transmettre à la postérité la mémoire de l'événement? Comment comprendre les appels répétés aux jeûnes et aux supplications à adresser à Dieu (I, 13 ss.; II, 12 ss.), et notamment des paroles comme celles de I, 16 : « Les vivres ne sont-ils pas détruits sous *nos* yeux?... »

Il faut reconnaître en effet que le langage de Joël aux endroits cités, donne, au premier abord, l'impression que le peuple et le pays seraient présentement atteints par le désastre décrit en termes d'une si frappante vivacité. Mais : 1° Dans quel rapport se trouve avec I-II, 17 le passage II, 18 ss.? « ... Et Jahvé *fut enflammé* de zèle pour sa terre et il *épargna* son peuple; il *répondit* et *dit* à son peuple : Voici que je vous envoie le blé... 22 Ne craignez pas, animaux de la campagne, car les prairies de la plaine *se sont couvertes* d'herbe, *l'arbre a porté son fruit*, le figuier et la vigne *ont donné* leur richesse... », etc. Ces paroles se lisent immédiatement après l'énumération des moyens que le prophète engage le peuple à mettre en œuvre pour obtenir la cessation du fléau, II, 12-17. On dit que l'assemblée à laquelle Joël venait de convier les habitants (I, 14; II, 16) eut réellement lieu, qu'on fit pénitence, qu'on adressa à Dieu des sup-

(1) Lire à ce sujet les extraits recueillis par Driver dans la dissertation « On locusts », dont il fait suivre son commentaire sur Joël (*Joel and Amos*, p. 87 ss.).

plications ferventes; et que notre passage II, 18 ss. constate les heureux résultats de ces manifestations de piété.

Fort bien. On suppose donc, ou l'on affirme ou insinue comme Ewald et d'autres (1), que les chapitres I-II, 17 avaient été écrits par Joël, dans leur forme actuelle, avant la réunion de l'assemblée. Mais peut-on vraiment admettre que le prophète, après l'assemblée, aurait repris la composition de son discours sans mentionner par un seul mot la suite qui fut donnée à ses exhortations? sans songer à noter le fait qui avait déterminé le revirement total de la situation, qu'il proclame en termes pompeux? disons, au point de vue de la seule syntaxe, sans prendre la peine d'écrire le bout de phrase auquel devaient se rattacher les imparfaits consécutifs : « ... Et Jahvé *fut enflammé* de zèle... et *il épargna* son peuple... »? Car il est bien clair, comme on le reconnaît d'ailleurs généralement, que le v. 17 ne renferme pas la relation d'un fait; que les verbes y sont au jussif et doivent être coordonnés au jussif qui précède. La vérité, c'est que, littérairement, nos propositions à l'imparfait consécutif font suite au discours qui précède; que les actes et les prières suggérés au peuple et aux prêtres vv. 12-17 sont *conçus* par l'auteur comme exécutés réellement; et c'est *comme suite à ses propres formules* qu'il constate que Jahvé fut enflammé de zèle, qu'il exauça le peuple et répondit... Les chapitres I-II, 17 ont donc été écrits par Joël au moment où les circonstances lui permettaient de tenir le langage dont il se sert II, 18 ss. Comment et en quel sens a-t-il pu, alors, formuler ses appels pressants aux lamentations, au jeûne et à la prière, constater la destruction des vivres et le deuil public, inviter ses contemporains à transmettre à la postérité la mémoire du désastre sous lequel ils gémissent? Et tout cela d'emblée (I, 2), sans aucun indice permettant de soupçonner que les plaintes se rapportent à des conditions antérieures à la bénédiction présente, parmi lesquelles son intervention se serait produite.

2° Dans quel rapport se trouvent entre elles les sauterelles du chapitre I et celles du chapitre II? Les partisans de l'interprétation réaliste s'expliquent à ce sujet de façon diverse, mais en tout cas assez peu satisfaisante au point de vue de l'idée fondamentale même de leur système d'exégèse.

a) D'après les uns, dont la manière de voir se retrouve d'ailleurs chez certains auteurs qui rejettent l'interprétation réaliste, les fléaux décrits aux chapitres I et II seraient envisagés par Joël comme parfaitement distincts. Les sauterelles du chapitre II seraient dépeintes sous des traits d'un caractère idéal, et représentées comme chose plus terrible que celles du chapitre I. Ces dernières formeraient en quelque sorte l'avant-garde des autres. Les ravages exercés par les insectes dont on souffre actuellement, suggèrent, dit-on, à l'imagination du prophète la vision de cette

(1) Hitzig-Steiner défend l'avis insoutenable que le v. 17 énoncerait une constatation historique touchant les supplications adressées à Jahvé par les prêtres.

armée de sauterelles plus formidable, qui est sur le point de survenir, ayant Jahvé à sa tête, comme avant-coureur immédiat du *jour de Jahvé* (1). Certains même n'hésitent pas à exprimer l'avis que les sauterelles du chapitre II, à la différence de celles du chapitre I, représentent les armées ennemies (2). Mais il est invraisemblable, comme il a été remarqué plus haut, qu'en ce cas Joël aurait expressément comparé les sauterelles à des guerriers et des soldats (II, v. 7). Au reste il est plus que douteux que les descriptions des chapitres I et II se rapportent, dans l'idée de l'auteur, à des invasions distinctes. Car Joël n'insinue en aucune manière, au commencement du chapitre II, qu'il veut parler d'une *nouvelle* armée d'insectes ou d'agents de destruction. Il parle d' « un peuple nombreux et fort » (v. 2) qui se prépare à envahir le pays, exactement comme I, 6. Il n'y a pas lieu d'attribuer aux sauterelles du chapitre II un caractère *plus* idéal qu'à celles du chapitre I qui étaient armées de dents de lion (v. 6); car dans la description du chapitre II aussi bien que dans l'autre, les interprètes réalistes eux-mêmes s'accordent à reconnaître une analogie marquée avec les relations des témoins oculaires de calamités de ce genre. Était-il possible d'ailleurs que la soi-disant nouvelle armée de sauterelles fût plus terrible que celle dont les exploits sont racontés au chapitre I? Les sauterelles du chapitre I sont les avant-coureurs du *jour de Jahvé* (v. 15), aussi bien que celles du chapitre II. Celles du chapitre I ont absolument tout dévoré, si bien qu'il ne reste plus de quoi rien offrir dans le temple (v. 4 ss., 13). Dans la situation décrite au chapitre I une nouvelle invasion n'était guère à prévoir ou à redouter comme imminente; et dans tous les cas le prophète aurait pu plaindre ces envahisseurs tardifs autant que la population elle-même. Que Joël envisage les sauterelles du chapitre II, non pas comme succédant à celles du chapitre I, mais, d'une manière absolue, comme *la* calamité qu'il a en vue, cela résulte d'autres traits encore de sa description; p. ex. de la considération que devant elles « la terre est *un pays de délices* et derrière elles un désert » (II, 3), — une parole qui ne s'appliquerait guère à de nouvelles venues dans les circonstances exposées au chapitre I, — et, d'une manière générale, du parallélisme entre divers éléments des deux tableaux. Le fléau est sans exemple dans l'histoire et on n'en verra plus de pareil (I, 2-3; II, 2); il annonce l'approche du *jour de Jahvé* (I, 15; II, 1, 11); les envahisseurs sont comparés à un peuple ennemi (I, 6; II, 2); ils réduisent la terre florissante en un champ de dévastation (I, 7; II, 3); ils ont pour auxiliaires le feu et la flamme (I, 19; II, 3); pour obtenir la cessation du fléau le peuple et les prêtres sont invités à tenir une assemblée générale, exhortés à la pénitence, au jeûne, à la

(1) Driver, *Joel and Amos*, p. 26.
(2) Knabenbauer (partisan de l'interprétation *réaliste*), *Comm. in proph. min.*, I, p. 214. De même Merx (partisan de l'interprétation *apocalyptique;* voir plus loin, C), *Die Prophetie des Joel und ihre Ausleger*, p. 64 s.

prière (I, 13 s.; II, 12-17). Ce dernier point a une signification capitale. Car, remarquons-le, bien que Joël parle, II, 1, d'un danger imminent, le fléau en arrive insensiblement à être ressenti comme sévissant déjà (vv. 2-11)! C'est pour obtenir l'éloignement de ces sauterelles du chapitre II qu'aux vv. 12 ss. les prêtres et le peuple sont exhortés à s'assembler dans le jeûne et la prière; la comparaison des vv. 11 et 14, outre le lien étroit qui rattache les vv. 12 ss. à la description qui précède, ne permet pas d'en douter; au v. 11 *Jahvé lui-même* marche à la tête de l'armée destructrice; et c'est par une allusion manifeste à cette idée qu'au v. 14 le prophète exprime l'espoir que peut-être *Jahvé* « se ravisera, aura pitié et *laissera après lui* une bénédiction, (de quoi faire) offrande et libation... ». En cet endroit les sauterelles du chapitre II ne sont plus considérées comme un danger futur; car en ce cas le prophète aurait fait des vœux, non pour les voir partir, mais pour ne les pas voir arriver! Notons enfin que dans sa réponse aux supplications du peuple, Jahvé résume les maux décrits précédemment par une formule qui nous renvoie au chapitre I (II, 25; coll. I, 4), sans éprouver le besoin d'accorder la moindre attention spéciale aux ennemis du chapitre II.

b) Il n'est donc pas étonnant que d'autres partisans de l'interprétation réaliste admettent l'identité de l'invasion à laquelle se rapporteraient les deux tableaux distincts des chapitres I et II (1). Mais n'est-il pas clair, demanderons-nous à présent à notre tour, qu'au chapitre II, v. 1, l'invasion est *annoncée* comme *imminente?* « ... *Que tous les habitants du pays tremblent!* car il est arrivé le jour de Jahvé, il est proche! Comme l'aurore il s'est répandu sur les montagnes un peuple nombreux et fort!... ». Ces paroles sont une menace, une prédiction pour le public auquel elles s'adressent. Le prophète a-t-il pu parler ainsi à une population déjà complètement ruinée par l'invasion de ce peuple nombreux et fort (I, 6 ss.)? Maurer trouvait tout naturel que le prophète eût commencé par se lamenter sur la ruine du pays, pour revenir ensuite sur les causes de la ruine (2). Mais, à considérer les termes dans lesquels ce retour serait formulé, il faudrait dire que Joël aurait, d'une façon qui ne convenait guère, qu'on a même la plus grande peine à s'imaginer, traité le deuil public comme un thème à variations poétiques. Il y a plus. Comme nous l'avons remarqué tout à l'heure, le fléau des sauterelles, d'imminent qu'il était au v. 1, en vient à être envisagé au chapitre II même comme présent, vv. 11 ss. Mais la situation décrite *comme présente* au chapitre I diffère notablement de la situation décrite *comme présente* au chapitre II. Au chapitre I on a l'im-

(1) Kuenen, *Hist. crit. ond.*, II, p. 349, 350 (7); Nowack, etc.

(2) « Noli credere priore loco ponendam fuisse locustarum descriptionem, posteriore descriptionem terrae vastatae. Maxime enim convenit in vatem communi dolore tactum, ante omnia queri mala inflicta a locustis, ac tum demum animo sedatiore considerare causam malorum atque poetarum more depingere. »

pression que les sauterelles elles-mêmes ont disparu, ne laissant après elles qu'un pays dévasté (I, 4 ss.), si bien qu'à partir du v. 10 et notamment aux vv. 15-20 les insectes ne sont plus mentionnés, la destruction des moissons et des plantations étant désormais attribuée à la sécheresse et aux feux brûlants du soleil. Le prophète se plaint, I, 9, 13 qu'offrande et libation ont disparu de la maison de Jahvé, faute de matière. Au chapitre II, au contraire, vv. 11 ss., les sauterelles sont supposées à l'œuvre; c'est *pour obtenir leur éloignement* qu'on doit supplier Dieu (v. 14), dans l'espoir qu'*il restera* de quoi accomplir dans le temple offrandes et libations.

Comment conciliera-t-on ces deux phénomènes littéraires, qu'au chapitre I Joël part de la constatation de la ruine et du deuil universels causés par les sauterelles et la sécheresse, pour exhorter le peuple à des prières publiques; et qu'au chapitre II il part de la constatation du danger imminent de l'invasion pour aboutir aux mêmes exhortations à des prières publiques? qu'au chapitre I il suppose les sauterelles disparues après avoir tout dévoré, et qu'au chapitre II il en vient à les supposer engagées de fait dans leur œuvre de pillage?

3° Il a déjà été remarqué que l'on n'aurait pas le droit de s'étonner de trouver dans les tableaux retracés par notre prophète certains traits empreints d'exagération; il a été reconnu que ses descriptions s'inspirent sans aucun doute de l'observation des faits. Mais ce que l'on aurait le droit d'attendre, si la plainte de Joël était motivée par des faits actuels, si les appels à la pénitence étaient vraiment dictés par une détresse présente, c'est qu'il ne s'y mêlât point des éléments purement artificiels, ou étrangers de leur nature aux maux qui font l'objet propre du discours. Ainsi, ce n'est pas à proprement parler une exagération, dans une peinture des malheurs causés par la sécheresse, de s'écrier : « ... *les magasins sont démolis, les granges détruites!...* » ce qui est d'ailleurs expliqué aussitôt, suivant une lecture probable du texte, par cette raison que, le grain étant perdu, « il n'y avait plus rien à y déposer » (I, 17-18, cf. les LXX). N'est-ce pas là une donnée fictive? Et quand on se lamente sur des calamités réelles, insiste-t-on sur des ruines imaginaires? La chose est plus sensible II, 17 où le prophète, dans la prière qu'il recommande aux prêtres d'adresser à Dieu pour obtenir l'éloignement des sauterelles, leur fait dire : « Pardonne, Jahvé, à ton peuple, et ne livre point ton héritage à l'opprobre, *pour que les nations y dominent* (1)! *Pourquoi dirait-on parmi les peuples : Où donc est leur Dieu?* » Ce passage est exploité par les partisans de l'interprétation allégorique. Il faut reconnaître plutôt qu'en cet endroit Joël associe à la considération des calamités d'ordre naturel, celle des calamités d'ordre politique ou national. Mais il n'aurait pu le faire si les exhortations des vv. 12-17 avaient été sug-

(1) Voir l'annotation sur ce passage.

gérées par un désastre actuel qui aurait concentré sur lui toutes les préoccupations. Dans la réponse de Jahvé (II, 18 ss.), déjà au v. 19, on peut observer le même mélange de points de vue différents. A la promesse d'abondance en fait de biens matériels, Jahvé joint l'assurance qu'il ne fera plus de son peuple « un objet d'opprobre parmi les nations »; de même vv. 26, 27 : « Mon peuple ne sera point confondu à jamais! » Ce n'est point par une disette passagère, un malheur auquel les pays voisins étaient éventuellement sujets aussi bien que lui-même, mais par la nature de ses rapports politiques avec les États étrangers, que Juda pouvait avoir été réduit à la condition d'un objet opprobre « parmi les nations »; c'est à cet égard seulement que, comme peuple de Jahvé, il y avait lieu de le rassurer en présence de la perspective d'un avenir de « confusion ». Il y a ici une anticipation de l'idée développée au chapitre IV. C'est dans cette direction aussi qu'il faut chercher la solution de la question qui se pose au sujet du nom הצפוני « celui du nord » au v. 20. Certes, encore une fois, il serait excessif de conclure, même d'un détail comme celui-ci, qu'aux chapitres I-II les sauterelles ne sont qu'une représentation allégorique des armées ennemies. Mais d'autre part il est très difficile d'admettre, quoi qu'on en ait dit, que le nom הצפוני ait pu servir à désigner proprement les sauterelles. Dans une phrase comme la nôtre : « J'éloignerai de vous *celui du nord...* », le terme en question est censé s'appliquer au sujet, non pas à raison d'une relation purement accidentelle avec le nord, comme on le suppose en expliquant que les nuées d'insectes pouvaient, par exception, être arrivées du nord, bien que généralement elles soient amenées en Palestine du midi ou du sud-est, mais à raison d'un rapport permanent avec le nord; car הצפוני ne se présente pas ici comme un simple qualificatif; c'est un *nom* s'appliquant au sujet d'une manière absolue et censé en conséquence lui convenir de sa nature. « Celui du nord », c'est le type traditionnel du peuple oppresseur de Juda. Si l'on faisait remarquer que la dispersion dont « celui du nord » est menacé, est annoncée en termes qui s'entendraient à merveille de l'action du vent, soulevant les masses de sauterelles et allant les déverser dans la mer, leur tombeau ordinaire; nous répondrons qu'il n'y aurait aucun inconvénient à supposer qu'en cet endroit, à la faveur du mélange d'idées que nous venons de constater vv. 17, 19, le prophète se soit en effet représenté le peuple ennemi sous l'image du fléau des sauterelles dont il avait longuement parlé. Un pareil manque de consistance ne serait inexplicable que dans l'hypothèse réaliste. Ajoutons qu'à la fin du v. 20 le motif du traitement infligé à « celui du nord » : « ... *parce qu'il a fait grand!* » ne se comprend guère que de l'orgueil châtié.

4° Le *jour de Jahvé*, dont l'annonce fait, d'un bout à l'autre du livre, l'objet constant du discours de Joël, y est marqué d'un caractère eschatologique nettement déterminé. On voit bien aux chapitres III et IV que ce jour, aux yeux de Joël, doit être le signal d'une transformation complète de

toutes choses, avant laquelle des événements considérables doivent se produire. Dès lors il semble très peu probable que ce même auteur ait, aux chapitres I-II, conçu l'avènement du grand jour comme le corollaire immédiat d'un fait actuel. Il est tel critique qui a mis en avant l'hypothèse radicale d'une différence d'origine pour les deux sections du livre (1); elle manque totalement de vraisemblance. Il n'est pas exact d'ailleurs qu'au chapitre III commence une nouvelle section. Les promesses que ce chapitre contient, tout en préparant une transition, ont bien plutôt le caractère d'une conclusion relativement à celles de II, 18-27, que le caractère d'une introduction au discours du chapitre IV. On dit que sous l'influence des idées ou des préoccupations régnantes dans son entourage, Joël fut amené, en présence de l'affreuse calamité dont il était témoin, à évoquer la vision du jour de Jahvé, à considérer et à décrire la calamité à la lumière de cette vision. Ces considérations seraient parfaitement plausibles comme explication d'une hyperbole ou d'une métaphore. Seulement ce n'est ni par hyperbole ni par métaphore, mais au sens propre et rigoureux que le prophète associe l'invasion des sauterelles au *jour de Jahvé.* Ce jour, aux chapitres I-II, est annoncé en termes aussi positifs qu'aux chapitres III et IV. Nous le répétons : c'est pour détourner la menace du jour fatal que tous doivent faire pénitence (I, 15 ss.; II, 12 ss.). Si c'est un événement actuel auquel la venue du jour est ici rattachée, comment concilier une pareille association avec le caractère eschatologique particulier du même jour dans le reste du livre?

Notons que la différence essentielle entre la manière dont le *jour de Jahvé* est envisagé aux chapitres I s. et au chapitre IV, ne réside pas dans le recul plus ou moins accentué de la perspective. Cette différence est de pure forme. Au chapitre IV la perspective apparaît tour à tour prolongée ou raccourcie, si bien qu'aux vv. 13-15 l'imminence du jour du jugement est proclamée en termes aussi précis, dans les mêmes formules, que I, 15; II, 10, 11 : « Mettez la faux, *car la moisson est mûre!... Il est proche le jour de Jahvé!... Le soleil et la lune se sont obscurcis et les étoiles ont éteint leur éclat...* » La différence essentielle entre les deux tableaux qui se font pendant, consiste en ce qu'aux chapitres I-III le jour de Jahvé est considéré principalement *au point de vue de Juda*, comme une calamité détournée ou conjurée, comme une bénédiction assurée par la pénitence et la prière; tandis qu'au chapitre IV il est conçu principalement *au point de vue des autres peuples*, comme le signal de leur humiliation inéluctable et définitive. — Le chapitre III en particulier ne fait que compléter les promesses énoncées II, 18-27. De même qu'au chapitre IV, 13-15 la perspective, de plus lointaine qu'elle était, devient plus proche; ainsi au chapitre III, de plus proche qu'elle semblait auparavant elle devient plus lointaine; mais cette variation est purement accidentelle. Il n'est pas douteux que les

(1) Rothstein, dans sa version allemande de l'Introduction de Driver (*Einleitung in die Literatur des A. T.*), p. 333 s.

magnifiques promesses de II, 18-27, qui se rattachent étroitement à la description du fléau des sauterelles, n'aient une portée eschatologique nettement caractérisée. Le prophète ne se contente pas d'annoncer la cessation d'une épreuve. L'avenir dont la vision se révèle à lui est celui d'une abondance sans mesure et sans fin, d'un bonheur sans mélange, dont, nous l'avons vu, il ne peut s'empêcher d'enrichir déjà l'esquisse, par anticipation sur le chapitre IV, de traits où s'affirme le futur triomphe politique de Juda. La particule אחרי־כן au commencement du chapitre III (Vulg. II, 28), qui a pour effet accessoire de reculer la perspective de la vision, remplit surtout la fonction de marquer le passage des promesses d'ordre matériel à celles d'ordre spirituel.

La conception même du *jour de Jahvé* telle qu'elle apparaît aux chapitres III et IV, aussi bien que la vraie portée de la réponse divine II, 18 ss., supposent le caractère eschatologique des chapitres I s. comme condition de l'unité et de l'harmonie intérieure du livre de Joël.

5° Le discours divin, au chapitre II, v. 25, renferme une référence très nette à I, 4, au sujet des ravages des sauterelles. Cette constatation ne diminue guère l'impression qu'à partir de II, 18 ss., Joël perd de vue l'actualité apparente du tableau qu'il avait retracé au chapitre I de la désolation du pays. Elle ne sert qu'à appuyer la conclusion formulée à l'instant touchant le caractère eschatologique des chapitres I s. Car vu la réelle unité de sujet du discours II, 18-III et la portée eschatologique de chacune des deux parties qui le composent, le fait que les promesses de II, 18 ss. sont rattachées, par une mention isolée mais explicite, au fléau des sauterelles, prouve une fois de plus que ce fléau n'est pas à concevoir comme une calamité actuelle. Au reste cette appréciation se trouve confirmée par une comparaison plus attentive de I, 4 et II, 25. Au premier endroit Joël avait mis en scène les quatre essaims de sauterelles comme se succédant immédiatement au cours d'une même année, si bien que *ce que les unes avaient laissé était dévoré par les suivantes*. Or au chapitre II, v. 25, la situation n'est plus conçue de la même manière. Ici les quatre essaims de sauterelles se succèdent durant une suite de plusieurs années : « je vous compenserai *les années* dévorées par le *'arbé*, le *yéleq*, et le *ḥasîl* et le *gazam* ». Il y a ici encore une de ces inconséquences qui trahissent la fiction.

6° Du chapitre I en particulier il n'a été qu'incidemment question dans les considérations qui précèdent. C'est dans la forme catégorique du langage de Joël en ce chapitre que l'interprétation réaliste a son principal appui. On n'aurait pas le droit de soutenir que les chapitres suivants, et notamment le chapitre II, ne peuvent fournir aucun critère régulateur pour l'interprétation du chapitre I; rien n'exclut *a priori* la possibilité, et un examen attentif établit, croyons-nous, la légitimité d'une détermination du point de vue du prophète à l'aide des données des chapitres II ss., et

il est évident que cette détermination n'est point dépourvue d'intérêt pour l'exégèse d'une partie quelconque du livre. Mais, à considérer le chapitre I en lui-même, est-il vrai qu'il n'offre aucun indice, même indirect, de nature à jeter le doute sur la réalité actuelle du fléau qui y est décrit? Nous avons déjà relevé le caractère artificiel du trait concernant les granges démolies, I, 17[b] (plus haut, 3°). Ce qui n'est pas moins choquant, dans l'hypothèse réaliste, ce sont les termes dans lesquels le prophète, I, 5, apostrophe le peuple : « Réveillez-vous, *gens ivres,* et pleurez!... » On est étonné d'apprendre que ce n'est pas dans le désespoir et le deuil que sont plongés les gens auxquels Joël s'adresse, mais dans le sommeil de l'ivresse. Cela explique sans doute pourquoi le prophète éprouve le besoin de les exhorter lui-même à se lamenter (I, 5, 8, 11, 13), mais ne répond guère à l'attente du lecteur touchant les dispositions des sinistrés. La surprise ne fait qu'augmenter quand on lit vv. 9, 13, qu'au milieu de ces gens ivres la matière faisait défaut pour les libations à accomplir au temple. Il y aurait peut-être lieu aussi de signaler les répétitions déclamatoires dans l'énumération des dégâts subis par les arbres et les champs. L'allure de la description au chapitre II, où le prophète avait commencé par envisager le fléau comme imminent, nous fait l'impression d'être moins embarrassée, et l'on pourrait se demander si la raison ne s'en trouve pas précisément dans la difficulté que l'auteur s'était créée par la mise en scène du chapitre I. Nous n'insisterons pas sur cette observation. Un élément d'appréciation plus sensible et plus décisif nous est offert par le début même du discours de Joël. Au milieu d'un pays complètement dévasté, en présence d'une population réduite à la misère, il ne serait pas naturel qu'un prophète eût pris la parole en ces termes : « 2 *Oyez ceci,* vieillards; *écoutez,* tous les habitants du pays, si *ceci* est arrivé de vos jours ou aux jours de vos pères! 3 Faites-en le récit à vos fils et vos fils à leur fils... 4 *Ce qu'a laissé l'insecte hacheur, l'insecte pullulant l'a mangé; ce qu'a laissé l'insecte pullulant, l'insecte lécheur l'a mangé; ce qu'a laissé l'insecte lécheur, l'insecte consumeur l'a mangé!* » On traduit d'ordinaire : « Oyez ceci... : chose pareille est-elle arrivée de vos jours ou aux jours de vos pères? » Mais la chose que Joël signale solennellement à l'attention de ses concitoyens ne peut être en aucun cas la question oratoire qu'il pose et qui a simplement pour fonction de mettre encore mieux en relief le véritable objet de la proclamation. C'eût été une manière de parler par trop étrange de viser par le pronom démonstratif (Oyez *ceci*...) une question se rapportant à un sujet indiqué à son tour par le même pronom démonstratif (*Ceci* est-il arrivé...?). Le זאת régime de שִׁמְעוּ se rapporte manifestement au même objet que le זאת sujet de היתה. Les anciennes versions ne s'y sont pas trompées et comprennent justement la question au sens indirect (LXX : ... εἰ γέγονε τοιαῦτα...; Vulg. : ... si factum est istud...). La chose que les vieillards et tous les habitants doivent écouter, qui est pour eux

inouïe, dont ils sont appelés à transmettre le souvenir aux générations suivantes, c'est celle qui est énoncée au v. 4 en des termes sentencieux qui répondent précisément à l'insistance des formules introductoires des vv. 2-3. Nous le demandons, est-il admissible que Joël eût commencé ainsi son discours; qu'il eût avec tant d'emphase fixé l'attention sur ce qu'il allait proclamer, s'il s'était agi d'une calamité actuelle, dont tous n'auraient eu que trop bien connaissance? Les vv. 2-4 renferment *la proposition d'un thème*, comme les caractérisait Schegg; non la constatation d'un fait public.

C

Pas plus que l'interprétation allégorique, l'interprétation réaliste ne paraît répondre aux données essentielles du problème qui se pose au sujet du caractère littéraire des chapitres I-II de Joël. Outre ces deux systèmes d'explication, il en est un troisième, le lecteur le connaît déjà, défendu par P. Schegg, plus récemment par A. Merx, parmi les anciens par Théodoret, d'après lequel les sauterelles des chapitres I-II seraient à considérer, non comme une calamité actuelle, mais comme un élément ou une représentation typique des catastrophes futures qui annonceront la venue du *jour de Jahvé*. Les raisons qui militent en faveur de cette interprétation *idéaliste* ou *apocalyptique*, ont été suffisamment exposées au cours de la discussion qui précède. La solution préconisée par Schegg, Merx et d'autres, a été traitée avec trop de dédain par des exégètes pour lesquels elle n'était qu'un sujet d'étonnement. Certes, on pourra différer des auteurs que nous venons de nommer sur la signification ou la portée précise à attribuer à tel passage; mais d'une manière générale leur interprétation paraît seule offrir une réponse satisfaisante aux questions variées que soulève l'analyse du livre.

Merx a cru devoir reconnaître aux chapitres I et II la description de deux présages distincts du *jour de Jahvé* (1). Il n'y a pas lieu d'adopter cette manière de voir (2). Le caractère apocalyptique même de la composition explique suffisamment que Joël ait pu tour à tour considérer l'objet de sa vision à des points de vue différents, et qu'il y ait mêlé, notamment dans le second tableau, des éléments disparates (3).

Schegg concevait de la manière que voici la pensée fondamentale de la prophétie de Joël. Deux puissances ennemies, la nature avec ses catastrophes d'une part, et de l'autre les nations étrangères avec leur hostilité contre Israël, s'opposent à la poursuite et à l'accomplissement providentiel des desseins de Jahvé sur son peuple; toutes les deux seront domptées.

(1) *L. c.*, p. 64 s.
(2) Plus haut, B, 2°, *a*).
(3) Plus haut, B, 3°.

Les sauterelles représentent aux yeux du prophète l'opposition des forces de la nature. Leur destruction signifie la victoire du peuple de Dieu sur les éléments, victoire qui coïncide avec le jugement sur les nations. L'idée nous semble résumer parfaitement le livre de Joël. Si l'on nous demande pourquoi Joël a choisi précisément les sauterelles comme symbole de la puissance ennemie de la nature, nous répondrons qu'une double raison peut avoir contribué à lui suggérer ce choix. D'abord la circonstance qu'il aura été témoin, à en juger par la vivacité de sa description, d'une grande calamité causée par une invasion de ces insectes; ensuite, raison d'ordre littéraire, une réminiscence du récit d'*Ex.* x, 1-20 et plus encore peut-être des visions d'*Amos* vii, 1-3, 4-6. De même qu'ici les visions des sauterelles et du feu se tiennent, de même dans Joël le feu est associé comme élément destructeur au fléau des sauterelles. D'autre part, l'insistance de notre prophète sur le caractère inouï de la calamité (i, 2; ii, 2) rappelle *Ex.* x, 6, 14.

Cependant la formule de Schegg ne suffit point, et n'était sans doute pas destinée à marquer d'une manière précise la différence des points de vue qui détermine la division du livre. L'objet du discours, c'est l'annonce du jour de Jahvé (1). Dans les trois premiers chapitres, qui n'en forment que deux dans nos éditions des LXX et de la Vulgate, le troisième y étant à bon droit joint au second, le prophète, comme nous l'avons remarqué déjà, envisage le jour de Jahvé principalement du côté de Juda, qui sera sauvé. Il est vrai que le salut dans cette première partie est décrit presque exclusivement en rapport avec les fléaux naturels; il n'y manque pas cependant des allusions au triomphe sur les nations, d'après l'interprétation qui nous paraît convenir à ii, 17, 19-20, 26-27 (2). Dans le dernier chapitre le jour de Jahvé est envisagé principalement du côté des nations, qui seront jugées et punies; mais les bénédictions dont Juda sera comblé dans l'ordre de la nature, sont encore rappelées ici (v. 18) à côté de son triomphe sur les peuples païens.

On n'a pas besoin de dire avec Merx (p. 83) que les exhortations au deuil et à la pénitence, aux chapitres i-ii, 17, s'adressent, dans l'avenir, à ceux qui seront témoins des épreuves prédites. Cette conception trop mécanique est contredite par le ton du discours. Les termes pressants dans lesquels sont conçues les plaintes et les objurgations de Joël, ne peuvent se comprendre que comme l'expression d'une vision immédiate d'où toute perspective est exclue. De même qu'au chapitre ii, vv. 18-19, 21-23, les bénédictions de Jahvé sont présentées comme réalisant déjà leurs effets (3), de même aux chapitres i, ii, 11-14, le fléau précurseur du jour de Jahvé est conçu et décrit comme actuel, tantôt sous l'image d'une ruine accom-

(1) Plus haut, B, 4°.
(2) B, 3°.
(3) B, 1°.

plie, tantôt sous celle de ravages que les sauterelles sont en voie d'exercer (1). Par cette mise en scène, moyennant laquelle Joël se transporte en esprit, lui-même et son auditoire, au milieu des signes avant-coureurs du grand jour, le salut promis à Juda (II, 18 ss.) se trouve placé, en regard des calamités les plus affreuses, dans un contraste dramatique qui en accentue le relief.

La parole de I, 16 : « les vivres ne sont-ils pas détruits sous *nos* yeux » s'expliquerait suffisamment par le procédé littéraire que nous venons de caractériser. Mais nous ne croyons pas qu'en ce passage Joël s'exprime en son propre nom. D'ordinaire on comprend וזעקו, au v. 14, au sens absolu : *poussez des cris* vers Jahvé! Sans doute cette interprétation est possible. Il semble toutefois qu'il vaut mieux considérer les vv. 15-20 comme subordonnés à וזעקו, et comme énonçant ce que les prêtres ou la communauté sont invités à *crier* vers Jahvé (v. 14); voir la note sur I, 15-20. Il n'est donc pas sûr qu'au v. 16 Joël s'associe lui-même à la population éprouvée; bien que, nous le répétons, le procédé littéraire qu'il suit dans ses descriptions eschatologiques eût pu lui permettre de le faire, sans qu'il en résultât une difficulté spéciale pour notre interprétation.

On peut discuter le point de savoir jusqu'à quel degré l'extrême souci du détail, la mimique de l'attitude, dans une composition littéraire de ce genre, sont compatibles avec le bon goût. Il faudra tenir compte, dans cette appréciation, des usages littéraires de l'époque et du milieu où le livre fut composé. Mais, à notre avis, le jugement que l'on émettra à cet égard, quel qu'il soit, ne pourra entamer la conclusion qui se dégage de l'ensemble des données du problème, touchant le caractère apocalyptique des deux premiers chapitres de *Joël*.

§ II

L'âge du Livre de Joël.

Sur la question de l'époque à laquelle notre livre fut composé les avis des critiques diffèrent pour ainsi dire autant qu'il est possible de l'imaginer. On a été jusqu'à faire de notre prophète un contemporain de Roboam (Karle, Pearson, ap. Kuenen, *H. C. O.*, II, p. 339). D'autres en assez grand nombre (Credner, *Der Prophet Joel übersetzt und erklärt*, 1831; Ewald, Hitzig, Steiner, v. Orelli, Schets, Kirkpatrick, etc.) le font vivre dans les premières années du règne de Joas fils d'Achazja à Jérusalem. Schmoller le place une quarantaine d'années avant Amos, c'est-à-dire, d'après une supputation chronologique d'ailleurs inexacte, vers l'an 850. Beck de même avant Amos, « pas après l'an 800 »; Knabenbauer considère lui

(1) B, 2°, *b*).

aussi Joël comme antérieur « probablement » à Amos. Baudissin (*Einl.*, p. 493) penche pour le même avis. Schegg : au VIII[e] siècle, mais après Amos. König (*Einl.*, p. 345) opine pour « le début de la seconde période de la littérature de l'Anc. Testament », ou, en termes plus précis, pour le règne de Josias. Driver ramène Joël après la captivité et indique comme la date la plus sûre, bien que peut-être trop reculée, les environs de l'an 500; Scholz également après la captivité, mais encore au cours du VI[e] siècle. Hilgenfeld (voir plus haut § I, A) le place dans la première moitié du V[e] siècle; Merx et Kuenen après la réforme de Néhémie (445). Nowack descend jusque vers l'an 400. Wellhausen de même préconise une date très récente. Marti se prononce pour les environs de 400 ou les années qui suivirent.

Le livre lui-même ne fournit aucune donnée explicite. Le titre, en particulier, ne nous apprend que le nom de l'auteur : *Joël fils de Pethuël.* Nous n'hésitons pas, pour notre part, à nous rallier à la thèse qui place Joël après la captivité de Babylone.

1° Sans doute la circonstance que Joël, d'après le canon hébreu, occupe la seconde place dans la collection des *douze petits prophètes*, crée dès l'abord une présomption en faveur d'une date plus ancienne. Car il est indéniable que, d'une manière générale, les livres y sont disposés suivant le principe d'ordre chronologique. Cette considération a été d'un grand poids pour recommander, comme date de la composition du livre de Joël, une époque antérieure à l'exil. Et comme d'insurmontables difficultés semblaient s'opposer à l'hypothèse que notre prophète eût prononcé ou écrit son discours, soit durant les années de la conquête chaldéenne, soit pendant la période assyrienne, soit pendant ou immédiatement après les guerres syriennes, vu que les peuples ennemis de Juda ne sont pour Joël, d'une manière déterminée, ni les Syriens, ni les Assyriens, ni les Chaldéens; plusieurs se virent amenés, notamment à la suite de Credner, à reculer l'âge de Joël au delà des guerres syriennes et à le fixer de préférence en la première moitié du règne de Joas, au temps de la minorité de ce dernier. Ils se flattaient d'expliquer du coup, par cette circonstance, le silence du prophète au sujet du *roi*. C'était le grand prêtre Joïada qui en ce moment présidait aux destinées du pays.

Seulement, si le rang que Joël occupe parmi les Douze est de nature, au premier abord, à suggérer une présomption en faveur de son ancienneté, il n'y a pas là un argument élevé au-dessus du contrôle. L'appréciation des compilateurs n'était certes pas infaillible. Rien ne garantit même que, dans un cas particulier, d'autres considérations que celle d'une tradition plus ou moins avérée ou probable concernant l'âge, n'aient pu exercer leur influence sur la fixation du rang. Et précisément pour ce qui regarde Joël, on ne peut se défendre d'être frappé de l'anomalie de sa situation *entre Osée et Amos*. Amos et Osée se suivent immédiatement à la même époque; de plus ils ont tous les deux, et eux seuls parmi

les prophètes canoniques, exercé leur ministère dans le royaume du Nord. A s'en tenir à la seule considération de l'histoire, il est évident que ces deux prophètes auraient dû être groupés ensemble. C'est sans doute le souci de les joindre qui a inspiré le changement d'ordre que l'on observe dans la Bible grecque; ici on a ôté Joël de la place qui lui avait été attribuée indûment entre les deux prophètes du royaume du Nord et on l'a ramené au quatrième rang. Pourquoi Joël avait-il été inséré entre Osée et Amos? Cette disposition doit avoir été motivée par une raison positive, qui n'était certainement pas basée sur l'exigence d'une tradition historique. A y regarder de près, on reconnaîtra que l'explication du fait se trouve en réalité dans un simple rapport d'*ordre littéraire* entre Joël et Amos. Le dernier chapitre de Joël annonçait le jugement de Jahvé sur les peuples; le livre d'Amos s'ouvre par la proclamation des arrêts de la justice divine contre Damas, Gazza, Tyr, Édom, Ammon, Moab. Joël avait dit, dans sa prédiction du jugement divin : Jahvé rugira de Sion et de Jérusalem il fera retentir sa voix (IV, 16); Amos, mettant en scène Jahvé comme justicier des nations, s'exprimait de même : Jahvé rugit de Sion et de Jérusalem il fait entendre sa voix (I, 2). Sans doute chez Amos (II, 4 ss.), Juda et Israël essuient, eux aussi, à la suite des nations, les menaces de Jahvé. Il est bien sûr en effet que le parallélisme entre *Joël* IV et *Amos* I-II, 3 est purement extérieur et accidentel. Il était suffisant, malgré cela, pour que l'on pût donner au quatrième chapitre de Joël le caractère d'une introduction au premier chapitre d'Amos. Si l'attitude des deux prophètes différait à l'égard du peuple de Jahvé, elle était la même quant aux peuples étrangers, et c'était précisément ce côté de leur idée qui se montrait le plus vivement, à la fin chez l'un, au commencement chez l'autre. De part et d'autre Jahvé apparaissait dans le même rôle et ce rôle était signifié par des formules identiques. Par son objet le début du livre d'Amos s'adaptait bien, du moins en apparence, au discours final du livre de Joël; au point de vue de la forme, les deux bouts présentaient un trait commun dont on pouvait aisément faire un trait d'union. Il n'est pas impossible, pour l'ajouter en passant, que ce fût grâce à cette même opération, qu'Osée obtint la première place dans la collection des Douze. Car dans l'ordre chronologique c'est Amos qui précède. Mais si, pour la raison qui vient d'être exposée, on voulait mettre Joël avant Amos; accorder à celui-ci la préséance sur Osée, c'était amener Joël en tête des Douze. A-t-on reculé devant cette conséquence? Et pourquoi? Aurait-on eu le souvenir trop net de l'origine récente du livre pour pouvoir lui octroyer, d'une manière absolue, le premier rang dans la collection?

Quoi qu'il en soit de ce dernier point, ce n'est pas, ce n'a pu être en vertu d'une tradition d'ordre historique que Joël s'est trouvé rangé *entre Osée et Amos!* Il est plus que probable que le motif de cette disposition doit être cherché dans un rapport accidentel d'ordre littéraire. Dès lors la

présomption qui résultait à première vue, en faveur de l'ancienneté de Joël, de la place qu'il occupe, s'évanouit, même avant tout examen ultérieur. La prétendue tradition n'étant en réalité pas attestée par le fait qu'on allègue, vu les conditions dans lesquelles le fait se présente, elle n'a pas besoin non plus, par elle-même, d'être contrôlée.

Il ne reste d'autres ressources pour déterminer l'âge de Joël que les critères internes.

2° On peut se demander d'abord quelle est la situation du peuple juif supposée dans notre livre? Cette situation peut être envisagée au point de vue des conditions intérieures, soit politiques, soit religieuses, de la vie nationale; et au point de vue des rapports extérieurs avec les autres nations.

a) A considérer tout d'abord les conditions intérieures d'ordre politique, on remarquera l'absence complète, dans le livre de Joël, de tout indice concernant l'existence d'une hiérarchie temporelle. A plus d'une reprise Joël se livre à des énumérations ayant pour objet d'exprimer la notion de la totalité des éléments constitutifs du peuple : I,13 et surtout II, 16; III, 1 s. Mais, s'il nomme les prêtres, il se tient pour le reste exclusivement au point de vue des différences d'âge et de sexe, ou bien il y ajoute (III, 2) celui des différences de condition sociale proprement dite. Il distingue les vieillards et les enfants ou les jeunes gens, l'époux et l'épouse, les fils et les filles, les serviteurs et les servantes. N'est-ce pas un signe que la constitution de la communauté ne se prêtait pas à une énumération de classes au point de vue d'une organisation temporelle hiérarchique? Non seulement il n'est point question du *roi* ou des *princes* dans ces énumérations, où en réalité il n'y avait plus place pour eux, vu le principe suivant lequel elles sont faites; mais dans les bénédictions et les promesses proclamées pour l'avenir (II, 18-27; III; IV, 16-18), la maison de David est entièrement oubliée; ce qui ne s'explique guère par la supposition de la minorité du roi régnant.

En ce qui concerne la vie religieuse, sans doute Joël suppose qu'il y a matière à pénitence et à conversion; cette matière ne fait jamais défaut, à un titre quelconque. Mais y a-t-il dans le livre un seul mot insinuant que les calamités décrites aux chapitres I-II sont infligées au peuple en punition de son idolâtrie ou du culte célébré sur les *bamôth?* Voit-on aux chap. II, 18 ss.; III, IV, la moindre allusion à la suppression d'abus de ce genre, comme condition ou résultat des faveurs divines? Pour accourir au temple, pour se grouper autour des prêtres de Jahvé, il n'est point supposé que les Juifs ont besoin de se détourner des divinités étrangères, de renier quelque culte illégitime. La conversion qui est exigée d'eux consiste tout entière à s'assembler pour la prière, à pratiquer le jeûne, à pleurer et se lamenter. Leurs supplications suffisent, sans aucun engagement touchant l'objet ou la forme du culte religieux, à leur assurer le pardon divin. Parmi les bienfaits spirituels que le jour de Jahvé apportera à Juda, ne figure point celui

de l'union de toute la nation dans le culte exclusif de son propre Dieu. C'étaient là pourtant des points de vue que la situation, avant l'exil, imposait à l'attention des prophètes. A l'époque de Joël, il est *supposé* que Juda ne connaît point d'autre Dieu que Jahvé, pas d'autre culte que celui qui se pratique dans le temple.

b) Quant à l'ordre des rapports avec les nations étrangères, on a voulu voir dans le passage relatif aux Phéniciens et aux Philistins (IV, 4-6) une allusion au récit de II *Chron.* XXI, 16 s., touchant l'invasion du territoire judéen par les Philistins et les Arabes sous le règne de Joram fils de Josaphat (849-844?); de même l'accusation portée contre Édom (IV, 19) viserait, dit-on, l'histoire du soulèvement des Édomites contre la domination de Juda sous le même roi Joram (II *Rois* VIII, 20-22; II *Chron.* XXI, 8 ss.); tandis que pour l'Égypte associée à Édom par Joël (l. c.), le grief se rapporterait à l'invasion de Scheschenq sous le règne de Roboam (I *Rois* XIV, 25 s.). A supposer que ces rapprochements soient exacts, ils ne prouveraient en aucune façon que le livre de Joël est originaire d'avant l'exil. Il est possible encore, par exemple, qu'en plaçant la scène du jugement des nations dans « la vallée de Josaphat » (IV, 2, 12), le prophète ait songé à la vallée où le roi Josaphat vainquit les armées liguées de Moab, Ammon et Édom (II *Chron.* XX, 20 ss.). Pour expliquer des allusions de ce genre, il suffirait de supposer que Joël connaissait les faits en question pour en avoir entendu ou lu le récit. Seulement rien ne prouve que, quand il reproche à Édom et à l'Égypte d'avoir versé dans leur terre le sang innocent des enfants de Juda (IV, 19), il veuille parler de la révolte d'Édom sous Joram, ou de l'invasion de Scheschenq sous Roboam. Il s'agit selon toute apparence de violences ou de massacres commis sur des Juifs inoffensifs établis ou réfugiés dans les territoires égyptien et édomite, en dehors de l'état de guerre entre ces peuples et Juda; en des circonstances qu'il est inutile de chercher à déterminer avec certitude, mais qui ont pu se présenter après aussi bien qu'avant la captivité de Babylone. Le rapprochement entre *Joël* IV, 4 ss. et II *Chron.* XXI, 16 ss. est à son tour purement arbitraire. Des Arabes mentionnés dans le récit des Chroniques, Joël ne parle point; de Tyr et de Sidon que Joël associe aux Philistins, le récit des Chroniques ne dit rien.

Ce qu'il importe de constater avant tout, au point de vue des rapports de Juda avec les autres nations, c'est que Joël ne connaît pas *les Babyloniens* ni *les Assyriens* comme les ennemis actuels de son peuple; l'avenir, de ce côté, ne présente aucun danger, ne donne lieu à aucune crainte. Il faudra donc chercher l'époque du prophète, ou bien avant la période assyrienne ou bien après la captivité de Babylone. Or il est impossible de la placer avant la période assyrienne. A l'époque de Joël, en effet, le royaume d'Israël n'existe plus. Le nom d'Israël chez lui a une portée purement abstraite et signifie le peuple de Jahvé comme tel; ce peuple, matériellement, c'est *Juda*. La formule « *Juda et Jérusalem* » est équivalente à celle d' « *Israël* ». Il

suffit de lire le livre pour s'en convaincre (III, 5; IV, 1, 6, 8, 19, 20; *les fils d'Israël* IV, 16 = *les fils de Juda* IV, 19; cf. II, 27; IV, 2). C'est donc après la captivité de Babylone que le livre a été écrit.

Au reste Juda n'est plus un peuple jouissant de l'autonomie politique; cela se reconnaît à plus d'un signe. Tout d'abord à la manière dont sont considérés les peuples étrangers eux-mêmes. Ils sont tous ensemble, indistinctement, considérés comme ennemis, comme « les ennemis ». Des mentions spéciales sont accordées à Tyr et Sidon et d'une manière générale à « tous les districts de Philistie » (IV, 4), ainsi qu'à l'Égypte et Édom (IV, 19); mais c'est manifestement en guise d'*exemples* que ces noms sont cités. Ce sont « *toutes les nations* » que Joël se représente comme *l'ennemi* proprement dit de Juda (IV, 2, 9, 11, 12, 14). Une telle attitude ne peut mieux se comprendre que par la supposition que Juda, comme nation, n'avait plus rien à espérer ni à craindre de l'une d'elles en particulier. Le ressentiment pour les affronts subis dans le passé, la confiance dans la revanche au « jour de Jahvé », tel est le double sentiment dans lequel se résume la politique étrangère. L'ardeur belliqueuse du peuple et de ses chefs n'a plus besoin d'être modérée, comme avant l'exil. Plus personne ne songe à une guerre nationale, bien que l'envie n'en eût pas manqué si les circonstances s'y étaient prêtées (IV, 8). Il est entendu chez tous que le soin de venger Juda doit être laissé à Jahvé seul. — Parmi les bénédictions du jour de Jahvé compte au premier rang la promesse que Jahvé ne livrera plus son peuple *comme un objet d'opprobre parmi les nations* (II, 19, coll. v. 17). Après le triomphe final, à l'époque messianique, *les étrangers ne passeront plus dans Jérusalem* (IV, 17). Au chap. IV, v. 2 s., Joël rappelle que le *peuple de Jahvé* a été dispersé parmi les nations, que *les étrangers se sont partagé sa terre et ont jeté le sort sur son peuple*. Il n'y a dans l'histoire de Juda que les événements qui marquèrent l'époque de la captivité de Babylone, auxquels ces paroles, dans leur ensemble, puissent convenablement s'appliquer.

3° Un autre moyen d'appréciation touchant l'âge du livre de Joël est offert par l'examen du côté littéraire de l'œuvre.

a) Rappelons l'emploi relativement fréquent, par Joël, d'expressions ou de formules qui ne se rencontrent guère ailleurs, dans la littérature biblique, que dans les écrits d'origine récente. A les considérer isolément, aucune de ces données lexicographiques ne justifierait par elle-même une conclusion quelconque au sujet de l'époque qu'il convient d'assigner à notre prophète; d'autant plus que quelques-unes d'entre elles apparaissent aussi, quoique plus rarement, dans des compositions antérieures à l'exil. L'argument réside dans l'ensemble des données en question. Ainsi le v. אלה (I, 8) *se lamenter*, existe en ce sens en araméen, pas ailleurs en hébreu; — לָהַט (deux fois I, 19; II, 3) fréquent en syriaque, se rencontre en hébreu à la forme *qal* dans les *Psaumes* LVII, 5; CIV, 4; à la forme *piël* dans les *Psaumes* LXXXIII,

15; xcvii, 3; cvi, 18 et en outre : *Deut.* xxxii, 22; *Is.* xlii, 25; *Job* xli, 12; *Mal.* iii, 19; — ערג *aspirer à* quelque chose (i, 20), se présente encore *Ps.* xlii (*Vulg.* xli), 1; ce psaume date apparemment de l'époque de la première déportation (597-586); — שֶׁלַח *armes* (ii, 8); ailleurs dans les discours d'Élihou du livre de Job xxxiii, 18; xxxvi, 12; puis II *Chron.* xxiii, 10; xxxii, 5; *Néh.* iv, 11, 17. — עבט (ii, 7) connexe avec la racine aram. (voir la note *in l.*); — סוף (ii, 20) *derrières,* araméen; ailleurs II *Chron.* xx, 16; *Eccl.* iii, 11; vii, 2; xii, 13; — רמח *lance* (iv, 10; substitué à חנית d'*Is.* ii, 4; *Mich.* iv, 3) revient six fois dans les livres des *Chroniques*, trois fois au chap. vii de *Néhémie;* ailleurs *Jug.* v, 8; I *Rois* xviii, 28 (morceaux originaires du royaume du Nord), et *Nombr.* xxv, 7; *Jér.* xlvi, 4; *Ézéch.* xxxix, 9. — הנחת *faire descendre* (iv, 11) un verbe araméen (voir la note *in l.*). — Driver (p. 24) cite encore des formules comme דור ודור (ii, 2; iv, 20, en ce dernier endroit avec לעולם), etc. — Sur חגרו *ceignez-vous* (i, 13), Nowack remarque que חגר au sens réfléchi, sans complément, est d'usage récent. — Il y aurait peut-être lieu aussi de signaler des expressions comme עושו iv, 11; ainsi que le verbe עבשו i, 17 et au même endroit les מגרפות *immondices, balayures,* en rapport avec l'arabe et araméen גרף (voir la note *in l.*); נָבֹךְ (i, 18) au même sens qu'*Est.* iii, 15 : *être éperdu.*

b) En une foule d'endroits, Joël prête à des rapprochements intéressants avec d'autres écrits bibliques, et notamment avec les autres prophètes. La comparaison qui s'impose entre les passages en vue, prouve à l'évidence qu'il y a eu emprunt, ou réminiscence, ou imitation; mais la question est de savoir de quel côté? Dès l'abord, la diversité même des documents avec lesquels Joël entre en contact, crée une présomption contre lui. On conçoit beaucoup plus facilement qu'un même écrivain montre, dans les trois ou quatre chapitres que nous avons de sa main, les traces des lectures faites dans les auteurs anciens et d'âge divers, qu'on ne concevrait tous ceux-ci comme étant ses tributaires. Mais examinons le problème de plus près, du moins quant à quelques éléments parmi ceux qui semblent les plus marquants.

Amos i, 2 : *Jahvé rugit de Sion...* se retrouve *Joël* iv, 16 (1). Il est des exégètes qui prétendent reconnaître ici une preuve, au moins probable, de l'antériorité de Joël sur Amos. Mais chez Amos, malgré ce qu'un tel début a d'abrupt, la parole s'harmonise entièrement avec le contexte; les oracles qui suivent, par leur teneur et par le ton dans lequel ils sont conçus, y répondent de la manière la plus parfaite. Chez Joël, au contraire, on remarque à l'endroit cité un arrêt dans le développement de la pensée. Est-ce Jahvé exerçant déjà le jugement sur les nations, qui rugit de Sion? En ce cas il y a rupture d'harmonie avec le v. 12 où Jahvé annonce qu'il *siégera dans la vallée de Josaphat* pour procéder au jugement. Est-ce Jahvé pré-

(1) Voir plus haut, sous le 1°.

ludant au jugement, qui rugit de Sion? En ce cas le jugement annoncé IV, 1, 2 ss., 12, 14 reste en suspens; son exécution n'est pas mentionnée.

Amos IX, 13 revient en partie littéralement *Joël* IV, 18. Mais en ce dernier endroit, la parole en question interrompt le discours contre les nations. Les bénédictions dans l'ordre de la nature ont leur place *Joël* II, 21 ss. Au reste sur *Joël* IV, 18 nous aurons à revenir tout à l'heure.

Il a été remarqué plus haut (§ I, C), que les tableaux des ravages causés par les sauterelles et le feu, *Joël* I-II, 11, pourraient bien avoir été inspirés par *Amos* VII, 1-6.

Osée X, 12 serait à mettre en regard de *Joël* II, 23, pour l'interprétation de מורה לצדקה (voir *in h. l.*).

Michée IV, 3 (*Isaïe* II, 4) a manifestement servi de modèle à *Joël* IV, 10. C'est une belle idée de caractériser le règne de la paix en disant que les engins de combat seront convertis en instruments de labour. Mais, pour l'exciter à la guerre, on ne songerait spontanément à conseiller la transformation inverse des instruments d'agriculture en engins de combat, qu'à un peuple qui n'aurait pas d'armes. Ce n'est pas ce que Joël suppose chez les nations qu'il provoque; son apostrophe n'est pas naturelle; elle lui est suggérée par une réminiscence de l'image employée par les anciens prophètes. Au reste la substitution du mot רמחים aux חניתות de Michée, plaide à elle seule pour le caractère secondaire de *Joël* IV, 10. Voir plus haut, a).

Sophonie I, 14-15 est l'original de *Joël* II, 2, où les horribles phénomènes qui caractériseront le jour de Jahvé sont mis en rapport artificiel avec les sauterelles (comp. *Joël* III, 4; IV, 15).

Ézéchiel offre plus d'un point de comparaison avec *Joël*. Le fleuve sacré qui sort du temple *Ézéch.* XLVII, et qu'on retrouve aussi *Zach.* XIV, 8, est rappelé *Joël* IV, 18; on a besoin de la description d'Ézéchiel pour comprendre la portée de l'indication à laquelle Joël se borne. Il a d'ailleurs été remarqué déjà que le v. 18 ne cadre pas avec l'objet propre du discours de Joël au chap. IV; et que la première moitié du verset est parallèle à *Amos* IX, 13. Serait-il vraisemblable que précisément les deux éléments dont se compose ce verset perdu au milieu d'un contexte hétérogène, eussent été repris l'un par un prophète du VIII[e] siècle, l'autre par Ézéchiel au VI[e] siècle?

Ézéchiel XXXVIII, 6, 15; XXXIX, 2 ss. prédit l'invasion des peuples *du Nord* qu'il décrit d'ailleurs sous des traits apocalyptiques. On verra dans la note sur *Joël* II, 20 que l'ennemi « du Nord » dont il est question en cet endroit, est un dérivé des peuples du Nord tels qu'ils sont mis en scène par Jérémie et surtout par Ézéchiel.

Ézéchiel XXX, 2 s. nous lisons la même exclamation que *Joël* I, 15[a]; et il se fait précisément encore une fois que la suite de ce verset 15 se retrouve chez un autre prophète, à savoir *Is.* XIII, 6. Faudra-t-il dire que l'auteur d'*Isaïe* XIII a emprunté à Joël une moitié de sa phrase, et Ézéchiel l'autre? Ou bien n'est-ce pas Joël qui a combiné les deux éléments? Que l'on consi-

dère, pour faciliter la solution, que *l'annonce* de la dévastation, à l'endroit cité de Joël, figure au milieu d'un contexte qui constate la dévastation accomplie.

La courte prophétie d'*Abdias* paraît explicitement citée par *Joël* II, 32; ici, en effet, notre prophète en appelle, pour l'assurance qu'il donne du salut de Juda, à une parole antérieure de Jahvé. Or la promesse rappelée *Joël* II, 32, se lit en termes identiques *Abd.* v. 17. D'autre part l'accusation portée contre Édom, *Joël* IV, 19, s'expliquerait très bien comme allusion aux faits visés *Abd.* v. 10; et la priorité de ce dernier passage se défendrait d'autant plus aisément que, chez Joël, l'association de l'Égypte et d'Édom comme sujets à un seul et même grief, ne paraît pas naturelle. Comparez encore *Abd.* v. 15 à *Joël* IV, 4 (et I, 15; II, 1, 11).

Nous omettons les rapprochements auxquels donnent lieu certaines formules stéréotypées, comme *Joël* II, 17 (*Pourquoi dirait-on parmi les nations : Où donc est leur Dieu?*), à mettre en regard de *Ps.* LXXIX (*Vulg.* LXXVIII), 10; CXV (*Vulg.* CXIII[b]), 2, etc.; — *Joël* II, 27; III, 17 (*et vous saurez que...*), coll. *Ézéch.* XXXVI, 11; XXXIX, 28 etc. Nous aurions pu signaler aussi, comme éléments de l'argument général, des cas comme *Nahum* II, 11 (*Vulg.* 10) « tous les visages condensent leur grâce » = *tous les visages sont défaits,* une expression reprise par *Joël* II, 6.

Contentons-nous de relever, pour en finir, l'un ou l'autre point de rencontre avec *Jonas* et *Malachie.*

Jonas III, 9, le roi de Ninive, dans le décret promulgué en vue de conjurer le désastre dont Jonas avait menacé la ville, dit : « qui sait si Dieu ne se ravisera point, et n'aura point pitié... ». La même phrase est employée par Joël (II, 14); mais dans des conditions qui, au point de vue littéraire, ne s'harmonisent guère avec la description du chap. I où la ruine est présentée comme un fait accompli. Il est, dès lors, au moins probable aussi que la série des épithètes données à Jahvé au verset précédent (*Joël* II, 13), est pareillement un écho de *Jonas* IV, 2 (*fin*); bien qu'on la rencontre encore en partie ailleurs.

Malachie III, 23 (*Vulg.* IV, 5) : le jour de Jahvé « grand et terrible », se retrouve chez *Joël* II, 11; III, 4 (*Vulg.* II, 31). De même la tournure de la phrase *Mal.* III, 2 rappelle distinctement celle de *Joël* II, 11. Sans doute il serait impossible, à ne considérer que ces éléments de comparaison, de décider auquel des deux appartient la priorité. Mais le caractère général de la composition de *Joël,* déterminé par les observations qui précèdent, donne à présumer qu'ici encore c'est de son côté que se trouve la dépendance.

Cette dépendance dans laquelle Joël se tient à l'égard de ses souvenirs littéraires, et dont il ne serait pas difficile d'indiquer d'autres exemples, contribuera à expliquer le manque de suite ou de cohésion que l'on observe, à plus d'un point de vue, dans l'agencement des éléments de la composition (voir plus haut § I, B, 3°; et la note sur III, 3-4).

c) Le « jour de Jahvé » tel que Joël le conçoit et le décrit, est inconnu dans la doctrine des anciens prophètes. Il n'y a pas à insister pour marquer la différence qui le sépare, par exemple, du « jour de Jahvé » dans *Amos* v, 18 s.; *Os.* viii, 6 (?); *Is.* ii, 12 ss.; et encore *Sophon.* i, 14 ss. Chez *Jérémie* xxx, 7 ss., le jour de Jahvé, entendu comme le temps de la grande épreuve qui assurera le salut de Jacob et la ruine de ses ennemis, se rapporte à *la restauration après la captivité.* Il est vrai que l'idée du jugement de Jahvé sur tous les peuples, commence à s'élaborer chez les prophètes de l'époque chaldéenne (*Sophon.* i, 14 ss.; iii, 8; *Jér.* xxv, 32 s.) (1). Mais entre Jérémie et Joël se placent des développements comme ceux représentés par le second Isaïe, et notamment les tableaux d'*Ézéchiel* xxxviii-xxxix et *Zach.* xiv. L'interprétation qui a été donnée, au § I, des descriptions des sauterelles et de leurs ravages, dans les deux premiers chapitres de *Joël*, accuse un degré ultérieur dans l'évolution de l'idée eschatologique et des procédés littéraires mis en œuvre pour en accentuer les caractères. C'est à bon droit, croyons-nous, que le livre de Joël a été regardé comme le précurseur de la littérature apocalyptique des derniers siècles de l'Ancien Testament.

Il serait téméraire de fixer, dans la période subséquente à la captivité de Babylone, une date précise à la composition de notre livre. Mais nous croyons que ceux qui la ramènent le plus bas, sont le plus près de la vérité.

Supplément à la littérature générale.

Beck, Erklärung der Propheten Micha und Joel (Gütersloh 1898).

Credner, Der Prophet Joel übersetzt und erklärt, 1831.

Driver, The books of Joel and Amos, with introduction and notes (Cambridge 1901).

Merx, Die Prophetie des Joel und ihre Ausleger von den ältesten Zeiten bis zu den Reformatoren (Halle a. S. 1879).

Schmoller (voir plus haut la littérature spéciale d'*Osée*).

Scholz, Commentar zum Buche des Proph. Joel (Würzburg 1885).

(1) Cf. Driver, p. 18.

TRADUCTION ET COMMENTAIRE

I. 1 Parole de Jahvé, qui arriva à Joël fils de Pethuël.
2 Oyez ceci, vieillards; et écoutez, tous les habitants du pays, si chose

I, *v. 1.* Au lieu de פתואל les LXX ont Βαθουήλ. — Kuenen (*HCO*, II, p. 353 s.) se demande si le nom de *Joël* יואל ne serait pas une sorte de pseudonyme formé par l'interversion des éléments du nom équivalent du prophète *Élie* אליהו? L'auteur, en mettant son discours dans la bouche de *Joël* = *Élie*, aurait voulu donner à entendre que ses avertissements avaient le caractère d'un signal de l'approche du « jour de Jahvé »; et cela moyennant une allusion à la parole de Malachie (III, 1, 23 s.) qui avait annoncé l'apparition d'Élie comme signe précurseur du règne messianique. Pour appuyer sa conjecture, Kuenen en appelait à II, 23, où le מוֹרֶה לִצְדָקָה (= *celui qui enseigne la justice*), présenté dans le contexte comme l'avant-coureur des bénédictions de l'ère messianique, serait à identifier avec l'auteur même du livre. Mais cette identification, proposée par v. Orelli, entre le מורה לצדקה de II, 23 et l'auteur du livre, n'a aucun fondement. On a d'ailleurs observé à bon droit que le procédé consistant à désigner le prophète *Élie* par un nom de forme intervertie, aurait été bien choisi, non pour exprimer, mais pour cacher l'intention attribuée à notre auteur. Enfin l'indication généalogique qui accompagne le nom de Joël dans le titre, exclut péremptoirement la conjecture de Kuenen.

V. 2. Les זְקֵנִים apostrophés ne semblent pas être les *Anciens*, comme le veut Merx, dont Marti adopte l'avis pour le cas où le terme serait authentique, mais les *vieillards*. C'est à raison de leur âge que leur témoignage est censé plus significatif quand le prophète va leur demander, à eux en particulier, si une calamité comme celle qu'il est sur le point de décrire, s'est jamais vue. La circonstance que le prophète interpelle en même temps les habitants du pays en général, ne diminue en rien la valeur de cette considération; et le rapprochement entre la formule de notre verset et celle rappelée par Merx (p. 29) : *senatus populusque romanus*, ne fait que mieux marquer l'inconvénient de l'interprétation qui s'en prévaut. Ce n'est pas à l'exercice d'un acte public que les זְקֵנִים et les *habitants du pays* sont conviés par Joël! D'ailleurs II, 16 les זקנים sont encore nommés; et ils y sont bien les *vieillards*, en opposition avec les nourrissons. Il n'y a aucune raison d'éliminer les זקנים du texte au v. 2, comme le fait Marti. La chose que les vieillards et tous les habitants du pays sont solennellement invités à entendre, ce n'est pas, comme le veulent Nowack, Driver, Marti et d'autres, la question même qui suit, et qui a pour unique fonction d'insister sur le caractère terrible de la proclamation annoncée. Le זאת régime de שִׁמְעוּ (écoutez *ceci*) désigne le même objet que le זאת sujet de הָיְתָה (si *ceci* est arrivé...); il s'agit de part et d'autre des ravages commis par les sauterelles et dont le tableau va être retracé v. 4. Voir l'*Introduction*,

pareille est arrivée de vos jours, ou aux jours de vos pères! — 3 faites-en le récit à vos enfants, et vos enfants à leurs enfants, et leurs enfants à la génération suivante : 4 Ce qu'a laissé l'insecte hacheur, l'insecte pul-

§ I, B, 6°; où il a été constaté que l'emphase avec laquelle le prophète annonce sa proclamation du désastre montre bien qu'il ne s'agit pas d'un événement actuel, dont ses auditeurs auraient été témoins; comp. plus loin la note sur v. 4.

V. 3. Avant d'exposer le message surprenant qu'il apporte, Joël insiste encore sur sa portée extraordinaire. Il faut que la teneur (v. 4) en soit transmise à la mémoire des générations futures. Le suffixe dans עָלֶיהָ (super hoc narrate...) se rapporte au double זאת du v. précédent.

V. 4. Ce qui vient d'être annoncé avec tant d'insistance, c'est la proclamation, faite ici, que tout a été dévoré par les sauterelles. Voilà donc ce que Joël avait engagé le public à bien écouter. Le fait est d'ailleurs exposé en des termes sentencieux. Il nous paraît certain qu'il ne peut point s'agir d'une calamité actuelle, dont tout le monde aurait eu connaissance. La calamité est conçue comme présente parce que le prophète s'est placé en esprit au milieu des catastrophes qui précéderont l'avènement du jour de Jahvé (v. 15) (voir *Introd.*, § I, C). Au v. 3 la pompeuse exhortation à transmettre la mémoire du phénomène inouï aux générations à venir, trahit son caractère fictif par l'exagération même des termes dans lesquels elle est conçue; c'est une formule purement oratoire, équivalente à une affirmation de l'énormité du fléau. Le prophète distingue quatre invasions se succédant de telle sorte que ce que l'une a épargné est dévoré par la suivante. Il se représente donc les ravages comme accomplis au cours d'une même année (voir par contre II, 25 et comp. *Introd.*, § I, B, 5°). Les agents de destruction sont nommés גָּזָם, אַרְבֶּה, יֶלֶק, חָסִיל. Ce dernier nom חסיל est traduit par les LXX ἐρυσίβη; par saint Jérôme : *rubigo*; de même I *R.* VIII, 37 (le *Ps.* LXXVII [*hébr.* LXXVIII], 46 donne ἐρυσίβη, *aerugo*); et dans son commentaire sur *Os.* V, 7 saint Jérôme affirme que ἐρυσίβη, *rubigo* est en hébreu חסיל. Mais notre passage auquel il en appelle, prouve au contraire que le nom חסיל désigne des insectes destructeurs, des sauterelles, aussi bien que les autres noms auxquels il s'y trouve associé. L'association de חסיל avec אַרְבֶּה I *R.* VIII, 37; le parallélisme des membres de phrase où les deux noms se présentent *Ps.* LXXVIII, 46, l'indiquent également. Les LXX et la *Vulg.* traduisent d'ailleurs eux-mêmes חסיל par βροῦχος, *bruchus* II *Chron.* VI, 28 (parallèle à I *R.* VIII, 37); par ἀκρίς, *bruchus Is.* XXXIII, 4 (votre butin sera amassé comme le חסיל amasse = *ravit*). Les quatre termes employés en notre verset désignent les sauterelles, mais on ne saurait dire avec certitude quelle est leur signification ou leur portée précise. Beaucoup de commentateurs croient qu'il s'agit de quatre espèces différentes, ou de catégories déterminées par quatre états successifs de la sauterelle. Dans tous les cas ces quatre états successifs ne seraient pas signifiés suivant leur ordre naturel dans l'énumération du v. 4, comme le supposait entre autres Maurer. Car ce n'est pas à l'état de larves que les sauterelles font invasion dans une région! Les premiers essaims sont composés de sauterelles adultes; et c'est des œufs déposés par celles-ci que naissent les larves qui reprennent ensuite l'œuvre de dévastation. Il n'y avait donc pas lieu de traduire גָּזָם par κάμπη (LXX), *eruca* (Vulg.). Le ארבה qui suit est le nom ordinaire de la sauterelle, et n'a pu servir à désigner l'insecte dans le premier stade de son développement. Au reste II, 25 l'ordre d'énumération est différent. D'autre part il est vrai que *Lév.* XI, 22, ארבה est le nom d'une espèce déterminée; mais les noms désignant les autres espèces énumérées sont : סָלְעָם, חַרְגֹּל, חָגָב. Rien ne prouve que le ארבה soit à considérer comme une espèce distincte en regard du גזם, du ילק et du חסיל parmi lesquels il figure *Joël* I, 4. Suivant leur étymologie probable les noms en question signifieraient : גָּזָם, l'insecte *coupeur* ou *hacheur;* ארבה (de רבה?), l'insecte *pullulant;* ילק (de לקק?), l'insecte *lé-*

lulant l'a mangé; et ce qu'a laissé l'insecte pullulant, l'insecte lécheur l'a
mangé; et ce qu'a laissé l'insecte lécheur, l'insecte consumeur l'a mangé!
5 Éveillez-vous, gens ivres, et pleurez; élevez vos plaintes, vous tous
buveurs de vin, pour la cause de la liqueur, parce qu'elle est soustraite
à vos lèvres! 6 Car un peuple a envahi mon pays, plein de force et innom-
brable. Ses dents sont des dents de lion; il a des mâchoires de lionne.
7 Il a ravagé ma vigne et cassé mon figuier; il les a pelés complètement
et abîmés; les rameaux en apparaissent tout blancs.

cheur; חָסִיל, l'insecte *consumeur* (de חסל; comp. *Deut.* XXVIII, 38, où ce verbe est employé précisément de l'action des sauterelles). Toutes ces dénominations peuvent, de soi, convenir aux sauterelles en général. Comp. la diversité des noms sous lesquels le *lion* p. ex. est désigné en hébreu (אריה, לביא, כפיר, שחל, לַיִשׁ). Il a été dit que le nom ארבה est d'un usage fréquent. Les passages de la Bible où le חסיל est nommé ont été indiqués plus haut. Quant aux deux noms qui restent, en dehors de *Jo.* I, 4; II, 25, on les retrouve : גזם *Am.* IV, 9; ילק *Jér.* LI, 14, 27; *Nah.* III, 15, 16. De l'épithète סָמָר (*écaillé?*) que le ילק porte *Jér.* LI, 27 et surtout de la parole de *Nah.* III, 16, Driver infère la conjecture plausible que le *yéleq* aura été la sauterelle à l'état de larve. On trouvera des renseignements très intéressants sur les sauterelles dans l'*Excursus on locusts,* en appendice au commentaire de Driver (p. 82-91).

V. 5. Le prophète n'a pas l'air de constater que ceux qu'il interpelle sont plongés dans le deuil; il les suppose plongés dans le sommeil de l'ivresse. Aussi, malgré la donnée contraire et mieux adaptée à la mise en scène de I, 12 (*fin*), éprouve-t-il le besoin de les exciter lui-même à pleurer et à se lamenter; comp. vv. 8, 11, etc. Cela répond bien à l'introduction I, 2-4 où il avait commencé par *apprendre* aux habitants le malheur qui désole le pays, mais nullement à la situation d'une population qui se serait réellement trouvée sous le coup d'un désastre comme celui dont la description va suivre (comp. *Introd.*, § I, B, 6°). Notons que le vocatif שִׁכּוֹרִים *gens ivres,* ne s'adresse pas à une fraction spéciale du public, mais aux habitants en général; sinon on aurait eu l'article. Le terme en question remplit la fonction d'attribut appliqué à un sujet déjà mis en vue, savoir au v. 2 (: vous, habitants du pays, qui êtes des) *gens ivres.* — עָסִיס = *vin doux.*

V. 6. On dirait que les sauterelles sont considérées ici comme à peine survenues. Mais dans la suite (vv. 7 ss.) il n'est question que des ravages qu'elles ont exercés, de la dévastation déjà accomplie. Les sauterelles elles-mêmes seront censées avoir disparu; c'est aussi l'impression que faisait le v. 4. Le nom *peuple* (עָם) est pareillement appliqué à des groupements d'insectes ou d'animaux *Prov.* XXX, 25 s.; mais Now. remarque justement que dans notre passage les sauterelles sont appelées un גּוֹי par comparaison avec une armée ennemie. Leurs dents « sont des dents de lion... », à raison de leur puissance de destruction. לָבִיא à côté de אַרְיֵה, comme *Gen.* XLIX, 9; *Nombr.* XXIV, 9; sans doute pour signifier la lionne; l'ar. n'a de ce nom que la forme fém. لَبُوءَة (לְבִיָּא?). J. Morier (*A second journey through Persia,* 1818; apud Driver, p. 88) parle des dents, *pareilles à des scies,* dont les sauterelles sont armées; comp. la parole de S. Cyr. d'Alex. plus loin, dans la note sur II, 5. Scholz a tort de conclure de cette mention des dents, que Joël a en vue d'autres ennemis que les sauterelles.

V. 7. Mot à mot : il a réduit ma vigne en chose ravagée et mon figuier en chose cassée... קְצָפָה à rapprocher de קֶצֶף, *Os.* X, 7. Les sauterelles ne dépouillent pas seulement les arbres de leurs fruits et feuilles; elles en attaquent aussi les branches et l'écorce. Comp. T. Shaw, *Travels in Barbary,* 1738; ap. Driver, p. 88. Pline (*Hist.*

8 Lamente-toi comme la vierge qui porte le cilice pour le fiancé de sa jeunesse! 9 Offrande et libation sont supprimées de la maison de Jahvé; ils sont dans le deuil, les prêtres, ministres de Jahvé! 10 Les champs sont

nat., l. XI, cap. 12) dit des sauterelles : ... omnia ... morsu erodentes et fores quoque tectorum. Ludolfus (*Hist. Æth.*, p. 174) rapporte ce témoignage : cognovimus latitudinem spatii, quod occupaverant (locustae), nimirum ultra tres leucas, ubi neque cortex nec frutex mansit...; et plus loin, p. 178 : ambedunt enim ut Tacitus (*Annal.*, XV, 5) loquitur, quicquid herbidum est et frondosum, ut nec culmus, nec gramen ullum remaneat, et arbores frondibus et cortice tanquam vestibus nudatae, instar truncorum alborum conspiciantur (ap. Maurer). Dans la suite du verset il n'y a pas lieu de s'étonner que l'inf. חָשֹׂף précède le verbe défini (Now.), cette construction est très ordinaire; ni même que le suffixe fasse défaut dans וְהִשְׁלִיךְ; l'ellipse est aisée à combler par le suff. du verbe précédent : comp. *Ps.* CXXXIX, 1, etc. Mais au lieu du parfait וְהִשְׁלִיךְ on aurait attendu l'imp. conséc. וַיַּשְׁלֵךְ. Peut-être donc fera-t-on bien d'adopter la correction de Wellh. חֲשָׂפָהּ חָשֹׂף וְהַשְׁלֵךְ avec deux infinitifs abs. Les שָׂרִיגִים appartiennent proprement à la vigne; d'où il suit que le suffixe sing. ajouté à ce nom ainsi qu'au v. חשׂף ne se rapporte pas seulement au *figuier*, mais, au sens distributif, *au figuier et à la vigne*. השׁליך = *détruire, abattre*, comp. *Jér.* IX, 18; *Job* XVIII, 7.

V. 8. אֱלִי *lamente-toi*, au fém.; la communauté est conçue sous l'image de « la fille de mon peuple » (*Jér.* XIV, 17), ou de « la fille de Juda » (*Lam.* I, 15) et cette même image donne lieu à la comparaison qui suit. Les LXX θρήνησον πρός με semblent avoir lu deux fois, ou dédoublé אלי (אֱלִי אֵלַי); voir un cas analogue de dédoublement de leur part *Os.* IV, 17. C'est le seul endroit où אלה soit employé au sens de *se lamenter* (syr. ܐܠܐ). La בְּתוּלָה est la *vierge* au sens strict. Il est difficile d'admettre avec Merx, Wellh., Now., etc. que ce terme est employé ici pour désigner la jeune épouse, sous l'influence de la conception de la nation comme בתולת ישׂראל *la vierge d'Israël* (*Jér.* XVIII, 13 etc.). Rien ne paraît s'opposer à ce que le בַּעַל נְעוּרֶיהָ soit *le fiancé;* il pouvait être appelé le *ba'al* ou bien par prolepse, en sa qualité d'époux destiné à la fiancée; ou bien du chef même de ses droits de fiancé (*Deut.* XXII, 23 ss.). La comparaison ne vise que l'amertume extrême de la douleur, non pas une analogie des situations.

V. 9. Il n'est guère concevable que les sauterelles eussent fait leur proie, non seulement de tout ce que la campagne offrait à leur voracité, mais des provisions déposées dans les granges et surtout dans les caves. Il faut reconnaître ici un trait hyperbolique, formulé d'ailleurs d'une manière différente II, 14, et que le prophète pouvait se permettre d'autant plus hardiment que la situation décrite était l'objet d'une vision idéale. Il n'y a pas de raison d'interpréter מִנְחָה וָנֶסֶךְ en particulier du *sacrifice perpétuel.* La *minḥa* est ici d'une manière déterminée l'offrande de *substances végétales;* sur son association avec la *libation*, voir *Lév.* II. Le deuil des prêtres est la suite naturelle de la suppression des offrandes et libations.

V. 10. La dévastation de la campagne, le deuil des champs, trouvent respectivement leur manifestation et leur motif dans la ruine infligée aux principaux produits de la terre : le blé, le vin et l'huile. « ... le moût (תִּירוֹשׁ *le vin nouveau*) *est dans la confusion...* ». Le v. הוֹבִישׁ, ici et v. 12, est employé du produit de la vigne et de la vigne elle-même; au v. 17 du blé; au v. 11 des laboureurs; au v. 12 (*fin*) de la joie des hommes. Il se présente comme la forme *hiph.* d'une racine יבשׁ. Quelques-uns, comme Gesenius, Maurer, von Orelli, lui donnent, en rapport avec יָבֵשׁ, la signification d'*être desséché;* mais cette signification ne s'appliquerait pas aux *laboureurs* du v. 11! D'ailleurs au v. 12 c'est à la forme *qal* que יָבֵשׁ est employé régulièrement des arbres desséchés, de même

dévastés; la campagne est dans le deuil, parce que le blé est dévasté, le moût plongé dans la confusion, l'huile frappée de langueur. 11 Soyez dans la confusion, laboureurs; élevez vos plaintes, vignerons, pour le froment et l'orge, parce que la moisson des champs a péri. 12 La vigne est

qu'au v. 20 des cours d'eau taris. Notre הוֹבִישׁ doit être considéré comme formé directement de la rac. בּוֹשׁ, ou d'une racine יבשׁ équivalente à בּוֹשׁ (comp. קוץ et יקץ; טוב et יטב; דוד et ידד; חול et יחל, etc.). Au sens causatif הוֹבִישׁ signifie *se couvrir de honte*, *Os.* II, 7; de là *être dans la confusion,* comme dans nos passages de Joël, et *Jér.* II, 26; VI, 15; VIII, 12, etc.; *Zach.* IX, 5. Cette notion est appliquée aux produits de la terre ou à la vigne, aussi bien que celle de la *langueur* à l'huile et au figuier, pour marquer la condition misérable et décevante, en quelque sorte honteuse pour eux, où les met leur pénurie. — On remarquera aux 10-12 les répétitions déclamatoires qui trahissent un effort pénible en vue de l'effet à produire, et n'ont rien de commun avec l'expression spontanée des sentiments qu'aurait excités un deuil public.

V. 11. La confusion des laboureurs doit être l'effet de la déception qu'ils éprouvent. L'association des vignerons avec le froment et l'orge peut paraître surprenante; Nowack[1] remplace donc les כֹּרְמִים par des קֹצְרִים *moissonneurs;* à la suite de Schwally, Now.[2] préfère supprimer la mention du *froment et de l'orge*. Peut-être Joël aurait-il approuvé ces corrections, mais on n'a pas le droit de lui attribuer le texte corrigé. La mention des vignerons est justifiée au v. 12, d'après la remarque de Wellh. et Driver. Mais encore serait-il excessif d'affirmer que cette justification était dans l'intention du prophète. Marti explique que la seconde partie du v. 11 : ... על חטה expose le motif de la confusion des *laboureurs,* et le v. 12 le motif de la plainte des *vignerons*. En réalité au v. 12 la phrase est non seulement d'une construction indépendante; mais elle énumère *la vigne* en tête de toute une série d'autres arbres fruitiers avec lesquels les vignerons n'ont rien à voir. Il y a lieu de constater simplement le pêle-mêle des éléments de la description. Les verbes הוֹבִישׁוּ et הֵילִילוּ sont sans doute à comprendre, non au parfait (*Vulg.,* Schegg, Scholz, Merx, Wellh., Now., Marti, etc.), mais à l'impératif (LXX pour הילילו : θρηνεῖτε; Ewald, Hitzig, Knabenb., Driver, etc.); de même qu'aux vv. 5, 8, 13, Joël ne constate pas les lamentations, mais y engage; il est peu probable que les *laboureurs* et les *vignerons* soient énumérés sur la même ligne que le blé, le vin et l'huile du v. 10; la vigne, le figuier et les autres arbres fruitiers du v. 12. L'absence de l'article devant אכרים et כֹּרְמִים ne s'explique pas par la même raison qu'au v. 5 pour שִׁכּוֹרִים. Mais on peut alléguer pour rendre compte de cette construction, aussi bien dans l'hypothèse que les deux noms seraient au nominatif que pour celle où ils sont compris au vocatif, que les *laboureurs* et les *vignerons* formant par état des classes distinctes dans la société, ces appellations sont traitées comme noms déterminés par nature.

V. 12. Ce qui avait été dit du blé, du vin et de l'huile au v. 10 est répété maintenant au sujet de la vigne et des arbres fruitiers. Les sauterelles, qui semblent déjà perdues de vue aux vv. 9-10, cèdent entièrement la place, dans le reste du premier chap., à la description de la sécheresse. Les deux phénomènes sont d'ailleurs en réalité connexes; c'est aux époques de grande sécheresse que le fléau des sauterelles sévit de la façon la plus terrible; comp. *Introd.*, § I, A. Le dernier membre du v. dit mot à mot : la joie *est confondue* (= s'est retirée ou évanouie par confusion) d'entre les hommes. Cette phrase est rattachée à la description de la calamité par la particule כי, laquelle n'a évidemment pas la signification causale dans l'ordre ontologique (*parce que*). D'autre part כי n'a pas non plus la signification contraire (*à cause de cela*). Le rapport entre la ruine et l'affliction pourrait être conçu comme signifié dans l'ordre logique (comp. p. ex. *Os.* IX, 15); celle-ci, comme effet, est un signe grâce auquel on peut reconnaître et af-

dans la confusion, le figuier frappé de langueur; le grenadier, comme le palmier et le pommier, tous les arbres des champs sont desséchés. Oui, la joie s'est [*retirée*] confondue d'entre les hommes.

13 Ceignez-vous et lamentez-vous, ô prêtres! poussez des plaintes, ministres de l'autel! Venez, passez la nuit couverts du cilice, ministres de mon Dieu; car loin de la maison de votre Dieu sont retenues offrande et libation. 14 Ordonnez le jeûne, proclamez la panégyrie; réunissez les vieil-

firmer l'étendue de celle-là. Il se peut aussi que notre כי ait pour fonction d'introduire une simple proposition circonstancielle (*tandis que*...), ou d'exprimer une notion d'insistance (*oui,* la joie a disparu...).

V. 13. Les prêtres sont exhortés à ***se ceindre,*** savoir du cilice (comp. v. 8) en signe de deuil. Le v. ספד s'emploie en particulier des lamentations solennelles *Jér.* IV, 8; *Zach.* VIII, 5 (qui mentionne aussi en particulier le jeûne; voir plus loin v. 14); XII, 10 ss.; comme celles que l'on pratiquait pour les morts *Gen.* XXIII, 2; I *R.* XIV, 13; *Jér.* XXII, 18; *Zach.* XII, 10 etc. L'invitation à revêtir l'habit de pénitence est répétée ensuite avec plus de force : ... לינו ***passez la nuit*** dans les cilices... Au lieu de : ministres de ***mon*** Dieu, les LXX portent simplement : λειτουργοῦντες Θεῷ. La raison du deuil recommandé aux prêtres est la même que celle indiquée v. 9; mot à mot : « car offrande et libation ***sont retenues*** de la maison de votre Dieu », ne peuvent y entrer parce qu'il ne reste plus de quoi alimenter l'autel. Les mots ... לינו באו paraissent se rapporter à un usage rituel à célébrer dans le temple.

V. 14. Le v. קַדֵּשׁ (***sanctificate*** jejunium...) ici et II, 15 a pour objet ***le jeûne;*** II, 16 ***l'assemblée*** de la communauté (קָהָל); IV, 9 ***la guerre.*** Il est certain que d'une manière générale les dérivés de la racine קדשׁ, et en particulier la forme קִדֵּשׁ, ont une signification impliquant l'idée de sainteté ou de consécration dans l'ordre religieux. D'autre part il n'est pas moins certain qu'aux endroits cités de ***Joël,*** comme ailleurs dans les cas analogues (II *R.* X, 20 d'une assemblée à convoquer; *Jér.* VI, 4; *Mich.* III, 5 de la guerre), le sens du v. קִדֵּשׁ équivaut matériellement à ***convoquer, édicter,*** ou ***proclamer.*** Ce doit donc être à raison de la sainteté inhérente à l'objet en vue, ou à raison de certains rites religieux par lesquels on l'inaugurait, que la proclamation ou l'institution en est signifiée par le v. קִדֵּשׁ. L'action signifiée par le verbe ne consiste pas à ***conférer*** ou à ***déclarer*** ou reconnaître le caractère de sainteté. C'est à raison de la notion présupposée de la sainteté de la chose, que l'action ordonnatrice se rapportant à celle-ci est exprimée par le verbe en question. Le v. קִדֵּשׁ au sens technique d'***instituer*** ou ***proclamer*** une chose qui est sainte ou inaugurée par des rites sacrés, est en réalité un dénominatif qui n'a pas d'équivalent dans nos langues (pas plus par ex. que l'on ne peut rendre la valeur étymologique de שׁבר *acheter,* de שֶׁבֶר *froment, vivres*). Pour le jeûne, ou l'assemblée solennelle, on reconnaît facilement le caractère de sainteté justifiant dans les conditions indiquées l'emploi de notre verbe. Quant à la guerre, il résulte de certains témoignages que l'usage existait de l'inaugurer par des sacrifices auxquels prenaient part les hommes appelés à combattre l'ennemi. Voir *Jér.* XXII, 7; LI, 27 s.; *Is.* XIII, 3; I *Sam.* VII, 8 s., et comp. Baudissin, ***Stud. zur semitischen Religionsgeschichte,*** II, 67 (*Soph.* I, 7 est d'une autre nature). Les soldats étaient ainsi ***sanctifiés.*** On s'explique dès lors que la proclamation ou la déclaration de la guerre elle-même ait été signifiée par le v. קִדֵּשׁ, aussi bien que la convocation d'une assemblée religieuse, ou l'indiction du jeûne. Seulement il importe de remarquer qu'une fois la formule introduite et fixée dans le langage usuel, elle pouvait naturellement s'employer d'une manière générale, indépendamment de la considération des sacrifices inauguraux, et par

lards, tous les habitants du pays, à la maison de Jahvé votre Dieu, et criez vers Jahvé : 15 Ah! quel jour! car il est proche le jour de Jahvé, il arrive

conséquent aussi dans des cas, comme *Mich.* III, 5, où il ne pouvait être question de sacrifices de ce genre. — La seconde incise קִרְאוּ עֲצָרָה (*vocate* cœtum) répond à קַדְּשׁוּ עֲצָרָה de II *R.* x, 20, où l'exécution est d'ailleurs aussitôt mentionnée par la formule וַיִּקְרָאוּ. Les termes dans lesquels est conçu II, 16 ne laissent pas non plus de doute à l'égard de l'équivalence parfaite des verbes קרא et קִדֵּשׁ en cette matière. — Au membre suivant ... אִסְפוּ זְקֵנִים, se pose la question de savoir si les appels s'adressent toujours aux prêtres (v. 13), ou si, en cet endroit, c'est aux זקנים que le prophète s'adresse. Il paraît certain, à l'encontre de l'opinion de Merx, que ce sont encore les prêtres qui sont apostrophés et que c'est bien à eux que se rapporte le suffixe dans בֵּית ... אֱלֹהֵיכֶם in domum Dei *vestri*. Les זקנים ici comme I, 2; II, 16 ne sont donc pas les *Anciens*, mais les *vieillards*. Ce n'est pas eux qui sont invités à convoquer le peuple, ils doivent être convoqués avec le reste des habitants du pays. L'article fait défaut comme II, 16; l'objet est conçu d'une manière indéterminée. L'absence de la particule copulative entre « les vieillards » et « tous les habitants du pays » n'est pas une raison suffisante pour rayer les זקנים du texte, comme le font Wellh., Now., Marti; le second terme renchérit sur le premier en le comprenant dans son extension. En outre au lieu de אִסְפוּ (*congregate*) Wellh. préfère lire הֵאָסְפוּ *congregamini*, en prenant « tous les habitants... » au vocatif. La raison qu'il allègue, à savoir que le sujet apostrophé doit être le même que dans זַעֲקוּ (*clamate*) et qu'ici ce sujet est absolument universel, est loin d'être convaincante. Pourquoi le sujet apostrophé dans זעקו ne peut-il être « les prêtres », puisque II, 17 ce sont précisément « les prêtres » qui sont mis en scène comme invoquant la pitié divine? voir note suivante.

VV. 15-20. — Les vv. 15-20 nous paraissent énoncer la teneur de ce que lesp rêtres sont invités à crier vers Jahvé (v. 14). D'ordinaire on comprend זעקו au v. 14, dans le sens absolu : poussez des cris vers Jahvé! — et l'on attribue l'exclamation qui ouvre le v. 15 au prophète lui-même. Mais il vaut mieux, avec Merx, Marti et d'autres, subordonner vv. 15-20 à זעקו. En effet : a) dans le passage parallèle d'*Ézéch.* XXX, 2 l'exclamation qui ouvre notre v. 15 (אֲהָהּ לַיּוֹם; *Ézéch. : ...* הָהּ) se présente, bien que dans d'autres conditions, comme suggérée aux tiers. b) Aux vv. 13, 14 Joël vient, à deux reprises, en s'adressant aux prêtres, de parler de « la maison de *votre* Dieu ». Or, à la suite de l'invitation à crier vers Jahvé, les suffixes sont à la première personne : « les vivres ne sont-ils pas détruits sous *nos* yeux; la joie et l'allégresse de la maison de *notre* Dieu? » c) Au v. 19 le discours prend très nettement la tournure de la *prière*. Il est vrai que le verbe y est à la première personne du *sing.;* mais le prophète aura conçu comme sujet la communauté au collectif, comme il l'a fait au v. 8. d) La teneur du v. 16 répond très bien à l'idée que le sujet censé tenir le discours, ce sont les prêtres ou la communauté assemblée dans le temple pour crier vers Jahvé; le deuxième membre s'y trouve mis en apposition au premier et en détermine l'objet; voir la note *in l.*

V. 15. Le parallélisme du premier membre avec *Ézéch.* XXX, 2 vient d'être signalé. Le « jour de Jahvé » est proche; les calamités décrites jusqu'ici en sont les signes avant-coureurs. Sur le « jour de Jahvé » dans *Joël* et les autres documents de la littérature biblique, voir l'*Introd.*, § II, 3°, c). — Le peuple de Jahvé lui-même est menacé, mais il est entendu que par la pénitence, le jeûne et la prière il obtiendra que le jugement soit détourné de lui. Sur les variations de la perspective dans laquelle le jour de Jahvé apparaît à Joël, voir l'*Introd.*, § I, B, 4°. Le grand jour viendra כְּשֹׁד מִשַּׁדַּי *comme une dévastation de la part du Tout-Puissant;* noter la paronomasie en hébreu. Comp.

comme une tempête de la part du Tout-Puissant. 16 Ne se fait-il pas que sous nos yeux sont supprimés les vivres, de la maison de notre Dieu la joie et l'allégresse? 17 Les 'pressoirs' se sont encrassés sous leurs immondices.

17. פּוּרוֹת; TM : פְּרֻדוֹת (?).

Is. XIII, 6. Sur le nom divin שַׁדַּי, voir Baethgen, *Beitraege zur sem. Religionsgeschichte*, p. 192 ss., et 291 ss., en particulier 293, où il en rattache l'étymologie à la racine שׁדד, à notre avis avec beaucoup de vraisemblance. Lire aussi la note de Driver, p. 81.

V. 16. Ce ne sont pas les vivres en général qui paraissent désignés par le mot אֹכֶל; mais d'une manière plus spéciale ceux qui sont destinés à l'autel et qui doivent être consommés conformément au rituel (vv. 9, 13). Cette détermination du sens résulte du membre parallèle qui suit. Le second membre, en effet, vu l'absence de verbe, se présente comme une apposition à אֹכֶל; il ne constitue pas l'énoncé d'un malheur distinct, mais une insistance sur le malheur qui vient d'être mentionné. Comme il a été dit sur vv. 15-20, ce sont selon toute apparence les prêtres qui sont censés avoir la parole en présence de la foule assemblée dans le temple (vv. 13-14). Les LXX et la *Vulg.* portent dans le premier membre : κατέναντι τῶν ὀφθαλμῶν ὑμῶν, *coram oculis vestris;* les LXX ont en outre dans le deuxième membre : ... ἐξ οἴκου θεοῦ ὑμῶν. Ces écarts proviennent probablement d'une méprise touchant l'identité du sujet qui a la parole. Si l'on se représente les vv. 15 ss. comme la continuation du discours de Joël (... 13-14), il est naturel de lui faire poursuivre ses apostrophes au peuple ou aux prêtres à la deuxième personne. Now. pense qu'il ne peut pas être question de jubilation se rattachant à la célébration des sacrifices, parce qu'à l'époque de notre prophète le culte s'était dépouillé de tout caractère joyeux. Mais cette opinion, appuyée sur certaines théories touchant l'origine et la portée des dispositions du *code sacerdotal*, est trop évidemment contraire au témoignage de l'histoire, pour qu'il y ait lieu de s'y arrêter. Pourquoi Joël aurait-il précisément localisé *dans le temple* les manifestations de joie provoquées par le succès de la récolte? Il n'est d'ailleurs pas possible de méconnaître le parallélisme entre les données des vv. 9, 13 *fin*, d'une part et 16ᵇ de l'autre. — Il a été remarqué dans l'*Introd.* (*fin*) que I, 16 ne fournit pas un argument spécial en faveur du système d'interprétation qui voit aux deux premiers chap. la description d'un fléau historique et actuel.

V. 17. La raison pour laquelle, avec les offrandes et libations, toute joie a disparu du temple (v. 16), c'est que les dépôts de vivres sont épuisés, que les magasins eux-mêmes sont en ruines. Telle est du moins l'idée exprimée v. 17ᵇᶜ. Comp. la remarque qui a été faite à ce sujet dans l'*Introd.*, § I, B, 3°. — Le premier membre de notre v. 17 offre aux exégètes une difficulté qui ne paraît pas avoir rencontré jusqu'ici une explication satisfaisante. Sur quatre mots il renferme trois ἅπαξ λεγόμενα. En voici la teneur : עָבְשׁוּ פְרֻדוֹת תַּחַת מֶגְרְפֹתֵיהֶם. La Vulgate porte : *computruerunt jumenta in stercore suo.* Les LXX : ἐσκίρτησαν δαμάλεις ἐπὶ ταῖς φάτναις αὐτῶν. La leçon massorétique paraît si rebelle à tout essai d'interprétation que A. Merx (p. 100 ss.) a cru devoir tenter de restituer le texte hébreu d'après la version des LXX. Il suppose qu'au lieu de עבשו les LXX ont lu פָּשׁוּ; puis פָּרוֹת au lieu de פרדות; enfin אֻרְוֹתֵיהֶם au lieu de מגרפתיהם. Le sens serait : *le bétail piétine* (le sol) *devant les crèches.* Mais on fait remarquer que תחת reste sans explication satisfaisante; que le verbe פּושׁ ne pourrait signifier que trépigner de joie ou de fierté; que la phrase obtenue comme résultat ne s'harmonise point avec le contexte, vu que le bétail arrive en considération vv. 18 ss.; que l'image même du bétail trépignant devant les crèches (*vides?*), ne dit pas ce qu'elle est censée devoir dire; qu'enfin les prétendues modifications survenues au texte hébreu sont en partie très problématiques. Marti transpose la phrase au commence-

ment du v. 18 et lit : הֹובִישׁוּ פְּרָדִים (פְּרָדוֹת?) עַל אֻרְוֹתֵיהֶם *les mulets se trouvent confus devant les crèches*(!). Les corrections proposées par Merx ne sont pas sensiblement améliorées par cet amendement. Généralement le v. עבשׁו, comparé à l'arabe عبس, est entendu du *dessèchement sous l'action brûlante de la chaleur*. On met פרדות en rapport avec le syriaque ܦܪܕܐ et l'on y voit en conséquence les *graines* ou la *semence*. Quant à מגרפות, on rappelle que la racine גרף, qui marque l'action d'*enlever*, d'*emporter*, a aussi en arabe moderne le sens de « houer », « ratisser ». La plupart, suivant l'interprétation proposée par Ibn-Ezra et Kimchi, voient dans nos מגרפות des *mottes* de terre et rattachent cette signification soit à l'idée de « houer », soit au mot ar. جرف = le bord d'une berge rongé par l'eau (d'où la terre a été « enlevée » par l'eau; comp. *Juges* v, 21, où le v. גרף signifie l'action du torrent qui emporte). Le sens serait : *les graines sont desséchées sous leurs mottes*. — Driver remarque que le mot hébreu traduit ici par *mottes* est en arabe et en araméen un nom d'instrument, signifiant le « balai », ou la « houe », ou encore la « pelle ». Il ajoute toutefois lui-même que dans la traduction qu'il propose (« les graines se dessèchent sous leurs *pelles*, ou leurs *houes* ») le dernier mot n'est pas satisfaisant. Driver a raison de se défier des *mottes* de terre que l'on introduit dans notre passage. Il est difficile de voir ce que le bord rongé d'un cours d'eau a de commun avec une motte de terre. Et pour l'explication qui rattache cette prétendue signification de notre mot à l'idée de « houer » (ou ratisser), elle rappelle l'étymologie de *lucus* a *non lucendo*. Il est probable que les exégètes juifs ont été amenés aux « mottes » surtout par déduction logique, la semence desséchée par la chaleur brûlante du soleil ne pouvant guère avoir été cherchée que sous les mottes de terre. Mais le point de départ de cette induction était-il lui-même assez sûrement établi? Essayons à notre tour de résoudre le problème. Le verbe גרף en arabe et en syriaque signifie en particulier *enlever au balai*, ou *à la pelle*. Le nom מגרפות pourrait de soi signifier les instruments en question. Mais il est également possible qu'il soit à prendre au sens objectif (comme מאכל de אכל, etc.) : *ce qui s'enlève* au balai ou à la pelle, *balayures, immondices*. C'est dans cette considération qu'il faut chercher sans doute la raison de la traduction latine : ... *in stercore suo*. Il est très douteux que l'arabe عبس, avec lequel on met notre verbe עבשׁו en rapport, ait rien de commun avec la notion du *dessèchement par la chaleur*. Le verbe arabe signifie proprement « se refrogner », « être austère, sévère » en parlant du visage. Il s'emploie aussi dans le sens d'« être sec », et dans cette acception, chose à remarquer, il s'applique notamment aux immondices; mais c'est l'idée de *vétusté*, non pas celle de l'action de la chaleur qui est ici en cause (comp. Freytag, *Lex. arab.-lat.*, sub v. et les dérivés). L'araméen et néo-hébreu עפשׁ *pourrir, moisir*, pourrait donc très bien se trouver lui-même en rapport avec عبس. Quoi qu'il en soit, notre verbe עבשׁו a été compris en ce sens, non pas seulement à partir d'Ibn-Ezra et de Kimchi, mais déjà par saint Jérôme : *computruerunt*... On a d'ailleurs parfaitement raison de dire que la pourriture du « grain » ne se conçoit point comme l'effet de la chaleur brûlante du soleil. Mais rien ne garantit que dans le texte primitif il fût plus question de « grain » que de chaleur. Il est remarquable que les LXX et la Vulgate ont pareillement comme élément correspondant à פרדות : δαμάλεις, *jumenta*. Sans doute la mention du bétail n'est guère en place ici. Mais à y regarder de près, les graines desséchées, à côté des magasins et des granges en ruines, font de leur côté assez maigre figure. En tenant compte de l'ensemble de ces observations, nous arrivons à la conclusion suivante. Il est probable qu'au lieu de פרדות il faut lire פּוּרוֹת *torcularia*. C'est ce mot, écrit *defective*, qui aura été lu et compris par les LXX פָּרוֹת δαμάλεις; écrit *plene* il a donné lieu à la corruption פרדות dans notre texte massorétique. Il était d'ailleurs très naturel qu'à côté des magasins et greniers, il fût fait mention des *pressoirs*, de même que dans la description qui précède le vin était associé au froment, la vigne aux moissons, les libations aux offran-

Les magasins sont détruits, les granges en ruines; car le blé est dans la confusion, 18 qu'y 'pourrions-nous déposer'! Les troupeaux de bœufs sont éperdus, parce qu'ils n'ont point de pâturage; même les troupeaux de brebis 'périssent'. 19 Vers toi, Jahvé, j'élève la voix! Car le feu a con-

18. נִנְחָה; TM : נֶאֶנְחָה (quid) *ingemuit* (animal) (Vulg.). — נָשַׁמּוּ; TM : נֶאְשָׁמוּ *sont punis.*

---

des, et que II, 24, les cuves sont associées aux aires; voir encore IV, 13. L'idée que les pressoirs sont abandonnés, est exprimée sous l'image parfaitement appropriée qu'ils *moisissent,* ou *s'encrassent* (comp. plus haut le sens du v. arabe) sous les déchets qui y restent amoncelés, et qui sont chose à enlever à la pelle, de la balayure, des immondices. — Il est à présumer que les LXX, ayant lu פָּרוֹת δαμάλεις, en ont été réduits pour le reste à procéder par divination ou conjecture. Dans le dernier mot ils semblent s'être attachés à l'élément רפתיהם en négligeant les deux premières lettres (Hitzig; — comp. *Hab.* III, 17). Nous traduisons donc *Joël* I, 17 : ..... *les pressoirs se sont encrassés sous leurs immondices...* — Dans la suite du verset Marti propose de lire מְגֻרוֹת (*Agg.* II, 19) au lieu de מַמְּגֻרוֹת, qui devrait avoir dans tous les cas la même signification. — Pour « la confusion » du blé, voir la note sur v. 10.

V. 18. Les mots מַה־נֶּאֶנְחָה בְהֵמָה devraient se traduire : comme le bétail soupire! (*quid ingemuit animal,* Vulg.). Mais les LXX ont : τί ἀποθήσομεν ἑαυτοῖς; ils auront lu : מה נַנְחָה בהמה *que pourrions-nous y déposer?* savoir *dans les granges* dont il vient d'être dit, v. 17, qu'elles sont en ruines. Driver est d'avis que ce serait là une addition trop faible (a very weak addition) à כִּי הֹבִישׁ דָּגָן du v. précédent. Il semble au contraire que v. 18ᵃ tel que les LXX l'ont compris, complète de la manière la plus naturelle l'explication commencée v. 17ᵈ. La ruine des magasins et des granges a pour cause « la confusion », la pénurie du blé; mais comment cette pénurie a entraîné la ruine des granges, cela est indiqué par la considération que, le blé manquant, les magasins devenus inutiles n'avaient eux-mêmes qu'à disparaître, *puisqu'on n'avait rien à y déposer.* La dernière incise du v. 17 et la première du v. 18 se tiennent étroitement; il est très possible même que כִּי הֹבִישׁ דָּגָן soit une proposition subordonnée à מה נַנְחָה בהמה. En tout cas, au point de vue logique, il n'y a aucun avantage à insérer avant 18ᵃ, l'incise 17ᵃ, suivant la proposition de Marti, qui croyait que les *crèches* introduites dans le texte par Merx, formaient un sujet auquel s'appliquerait ainsi plus aisément le démonstratif בְּהֵמָה (les mulets se tiennent déçus devant les crèches), « car que pourrait-on *y* mettre », savoir dans les crèches. — 18ᵇ : נָבֹכוּ *niph.* de בוך (comp. *Est.* III, 15) : les troupeaux de bœufs sont *éperdus...* On rattache à la même racine le part. נבכים *Ex.* XIV, 3, où le sens serait, par analogie avec *Joël* I, 18 : les enfants d'Israël *errent* (LXX : πλανῶνται) dans la contrée. — Même les troupeaux de brebis, qui n'ont besoin que d'une pâture plus maigre, נאשמו, *sont punis,* atteints par la peine qui frappe tout le monde. Mais sans doute vaut-il mieux lire avec Merx, Wellh., Marti, נָשַׁמּוּ (comme tantôt ננחה pour נאנחה) : les troupeaux de brebis *sont exterminés* ou succombent (LXX : ἠφανίσθησαν; *Vulg.* disperierunt); comp. *Lam.* IV, 3.

V. 19. La prière est censée adressée à Dieu par ceux qui ont été convoqués v. 14; voir la note sur vv. 15-20. Le singul. s'explique comme plus haut v. 3, parce que le prophète se représente la communauté comme un seul tout collectif. *Le feu a consumé...;* il s'agit apparemment du feu du soleil, de la sécheresse; comp. la note sur v. 12, et plus loin II, 3. Il est assez remarquable, malgré que le fléau des sauterelles et celui de la sécheresse soient connexes dans la réalité, que les dégâts attribués exclusivement aux sauterelles au v. 7, le soient maintenant exclusivement à la chaleur

sumé les prairies de la plaine et la flamme a brûlé tous les arbres des champs. 20 Les animaux sauvages aussi se tournent avidement vers toi; car les cours d'eau sont taris et le feu a consumé les prairies de la plaine!

II. 1 Sonnez la trompe à Sion, donnez l'alarme sur ma montagne sainte! que tous les habitants du pays tremblent, car il arrive, le jour de Jahvé! car il est proche! 2 Jour de ténèbres et d'obscurité, jour de nuage et de sombre nuée! Comme l'aurore, se répand sur les montagnes un peuple nombreux et fort; pareil à lui il n'en fut point depuis l'origine, et après lui il n'y en aura plus jusqu'aux années des générations les plus lointaines.

brûlante. *Am.* VIII, 4 ss. le fléau du feu fait suite pareillement à celui des sauterelles vv. 1-3. Les נְאוֹת מִדְבָּר sont *les prairies du pâturage,* de la plaine où l'on conduit les troupeaux. La Vulg. *speciosa deserti* pense à l'adj. נָאוֶה; saint Jérôme dans son commentaire explique d'ailleurs par référence aux prairies. Sur l'emploi du v. להטה voir l'*Introd.*, § II, 3°, a).

V. 20. Les בַּהֲמוֹת שָׂדֶה sont les *animaux sauvages* (comp. I *Sam.* XVII, 44; ailleurs חית השדה) en opposition au bétail du v. 18. A noter תַּעֲרוֹג au sing.; il faut lire sans doute ...בְּהֵמֹת. Le v. ערג en arabe et éthiop. signifie *monter;* ici au sens moral : tendre vers l'objet du désir. Les animaux aspirent, ou se tournent vers Dieu. Les mots : *quasi area sitiens imbrem,* sont ajoutés dans la Vulg. en vue de rendre l'idée exprimée par Aq. : « hoc enim uno verbo significat Aquila dicens ἐπρασιώθη » (saint Jér.). Le verbe en question ne se présente en hébreu qu'ici et *Ps.* XLII (XLI), 1 (quemadmodum *desiderat* cervus...).

II, *1-17.* — Le chap. II, 1-17 reprend le thème développé au chap. précédent. Mais au début le point de vue est différent : l'invasion des sauterelles est imminente, pas encore arrivée. Peu à peu cependant le fléau est conçu comme sévissant actuellement, si bien que II, 14 (25) la dévastation est supposée en voie de s'accomplir ou déjà accomplie comme au ch. I. Voir l'*Introd.*, § I, B, 2°.

V. 1. On doit donner l'alarme pour le danger imminent : le jour de Jahvé arrive! Comp. *Os.* V, 8; VIII, 1; *Am.* III, 6, etc., où le son de la trompe sert aussi d'avertissement en vue d'un danger public. On se demande toutefois à quoi pouvait servir l'annonce du « jour de Jahvé » au son de la trompe, à Sion? Il n'y a ici qu'une mise en scène purement idéale. Au v. 15 la trompe doit convoquer l'assemblée; mais que dans notre v. 1 il s'agisse bien du signal d'alarme, c'est ce que prouvent le membre parallèle suivant : ...וְהָרִיעוּ et le motif énoncé aussitôt : *Que tous les habitants tremblent...* (contre Nowack). La trompe et l'alarme de II, 1 (de même que le v. 2) dérivent directement de *Soph.* I, 16, *où elles servaient d'élément dans la description de la guerre par laquelle allait s'exercer le jugement au jour de Jahvé.* — הארץ ici comme I, 15 est *le pays,* savoir Juda, dont Sion est la capitale.

V. 2. Le jour de Jahvé est décrit comme un jour de ténèbres. Les termes rappellent *Am.* V, 18, 20, et plus littéralement *Soph.* I, 15; comp. *Ézéch.* XXX, 3 : יום ענן. L'image de ces ténèbres ramène Joël aux nuées de sauterelles, dont l'arrivée s'annonce souvent en effet par l'obscurcissement du ciel; voir Driver *in h. l.* et p. 87 ss. Au témoignage de Pline : ... tanto volant pennarum stridore ut aliae alites credantur *solemque obumbrant,* sollicitis suspectantibus populis ne suas operiant terras... (*Hist. Nat.*, XI, 29). Les récits des voyageurs, dont Driver cite des extraits, p. 88, attestent le même phénomène. Dans *Soph.* I, 15 les ténèbres sont indépendantes des sauterelles, de même qu'*Am.* l. c. et chez Joël lui-même III, 4; IV, 15. Leur combinaison avec les sauterelles en notre v. 2 montre le caractère secondaire de celui-ci relativement à *Soph.* l. c. Merx

3 Devant lui le feu consume et derrière lui la flamme embrase; comme un paradis d'Éden la terre est devant lui, et derrière lui un désert ravagé, et rien non plus ne lui échappe. 4 C'est comme un aspect de chevaux, son aspect;

rattache II, 1-2ª à la prière de I, 15-20; mais il est beaucoup plus naturel d'y voir l'introduction au tableau de l'invasion II, 2ᵇ ss. — « Comme l'aurore... »; la comparaison peut viser la rapidité et l'étendue de l'invasion (comp. Thomson, *The land and the book*, ap. Driver, p. 89 : « tout le flanc de la montagne en était noir », = des sauterelles qui le couvraient), ou bien le reflet des ailes des sauterelles aux rayons du soleil (Credner, Driver qui citent à ce propos des extraits de relations de voyages; Now., Marti et d'autres de même); il est inutile d'y voir avec Scholz une allusion à la rosée. פָּרֻשׂ n'est pas qualificatif de שַׁחַר (*Mass.;* Vulg.), mais prédicat de עם (LXX); sur la comparaison avec un *peuple* (ennemi), comp. I, 6. — L'insistance sur le caractère unique de l'invasion est parallèle à I, 2ᵇ-3, où la même idée est exprimée en d'autres termes.

V. 3. L'association de la chaleur brûlante avec le fléau des sauterelles résume la description de I,... 12,... 19 s. A mesure qu'elle avance l'armée dévastatrice réduit en désert les terres couvertes d'arbres et de plantations. Encore les mêmes traits, quoique moins détaillés, qu'au chap. I. Il est possible que la mention du cortège de feu et de flamme dont parle v. 3, ait été suggérée à Joël par le spectacle qu'offre une contrée après le passage des sauterelles et qui fait l'impression d'une ruine causée par l'incendie; comp. Driver, et la parole de Pline : *multa contactu adurentes,* omnia vero morsu erodentes ... (*H. N.*, l. XI, c. 12); Ludolf. *Hist. Æth.*, I, 13, 16 rend le même témoignage (ap. Maurer). תְּלַהֵט, le même verbe que I, 19. La comparaison avec le גַּן־עֵדֶן se retrouve *Ézéch.* XXXVI, 35. Dans *Is.* LI, 3 עדן fait parallèle à גַּן־יהוה (comp. *Gen.* XIII, 10); *Gen.* II, 8 on lit : Jahvé-Élohîm planta גן בעדן : un jardin *dans* Éden. *Ézéch.* XXXI, 9, 16, 18 il est question des *arbres d'Éden* (qui sont *dans le jardin de Dieu,* v. 9; coll. v. 8); le sens est : arbres magnifiques, ou délicieux. Dans מִדְבַּר שְׁמָמָה (*it.* IV, 19; *Jér.* XII, 10), le nom régime pose pour l'adjectif (Kautzsch, § 128, *p;* Touzard, § 417, b). La פְּלֵיטָה dans la dernière incise est à entendre naturellement par rapport aux choses; il s'agit des produits du règne végétal dont *rien n'échappera* à la voracité des envahisseurs; mais le terme employé, qui signifie d'ordinaire, au collectif, les hommes qui ont pu *se sauver* du carnage ou de la déportation, rappelle encore l'image d'une invasion d'armées ennemies. Les sauterelles, en effet, ne laissent rien derrière elles, ni un brin d'herbe ni une feuille, dans toute l'étendue de la région sur laquelle elles se sont abattues.

V. 4. Au premier membre la comparaison avec les chevaux vise, comme les termes l'énoncent expressément, *l'aspect*, c'est-à-dire la forme des sauterelles. C'est en particulier la forme de la tête qui fait cette impression sur les observateurs. Théodoret remarque sur notre passage : εἴ τις ἀκριβῶς κατίδοι τὴν κεφαλὴν τῆς ἀκρίδος, σφόδρα τῇ τοῦ ἵππου ἐοικυῖαν εὑρήσει. Bochart, *Hieroz.* P. II, l. IV, c. 4, rapporte une description de la sauterelle par un poète arabe, affirmant la même ressemblance. Comp. encore *Apoc.* IX, 7. « Wegen der Aehnlichkeit der Heuschrecken mit Pferden, pflegen auch wir von Heupferden zu reden... » (Now.); les Italiens aussi les appellent *cavallette.* Tristram (*Natural History of the Bible,* p. 314, ap. Driver *in h. l.*) dit que « jusqu'à ce jour la même métaphore est d'un usage courant dans tout camp arabe ». Au deuxième membre du v. les פרשים pourraient être *des cavaliers* (Vulg. *equites;* LXX : ἱππεῖς); comp. la remarque d'un des témoins cités par Driver, p. 90 : « leur aspect, à petite distance, est celle d'un cavalier bien armé ». Mais le parallélisme avec le membre précédent recommande le sens de *chevaux montés, coursiers,* que פרשים a aussi ailleurs dans la Bible; noter le rapport entre l'arabe قمص *sauter* (en particulier

et comme des coursiers ils se précipitent. 5 [*On entend*] comme un bruit de chars qui bondiraient sur les sommets des montagnes; comme le bruit de la flamme ardente qui dévore la paille. C'est comme un peuple fort, en ordre de bataille. 6 Devant lui les populations sont dans les transes, tous les visages

galoper en parlant du cheval), et قُمَّص *sauterelles nouvellement écloses,* syr. ܡܨܪܐ *sauterelle. Job* xxxix, 20 c'est le cheval qui, inversement, est comparé à la sauterelle.

V. 5. Les voyageurs qui furent témoins d'invasions de sauterelles, se montrent généralement frappés du bruit qui remplit l'air à l'approche des essaims destructeurs. Se rappeler la parole de Pline, citée plus haut (sur v. 2). Maurer rapporte encore cette parole expressive de Forskal (*Descr. animal.*, p. 81) : transeuntes grylli super verticem nostrum sono magnae catarrhactae fervebant. Lire d'autres témoignages ap. Driver. Quelques-uns parlent aussi de la rumeur qui s'élève des masses de sauterelles tandis qu'elles se livrent à leur œuvre de pillage (Thomson, *l. c.*, ap. Driver, p. 89; voir plus loin). Mais dans la première partie du v., la comparaison avec le fracas des chars paraît bien inspirée par le bruit du vol des insectes, qui se fait entendre de loin et d'en haut (comp. *Apoc.* ix, 9). L'image des chars est d'ailleurs amenée par celle des chevaux et des coursiers du v. précédent; l'auteur est sous l'impression de l'analogie que présentent les légions de sauterelles avec une armée. Les mots : עַל רָאשֵׁי... הֶהָרִים יְרַקֵּדוּן doivent être compris, avec Scholz et Beck, comme une proposition relative dépendante de מַרְכָּבוֹת; ce ne sont pas les sauterelles qui bondissent sur les sommets des montagnes *comme un bruit de chars* (!); mais : on entend comme un bruit de chars qui bondiraient sur les sommets des montagnes. Ce rapprochement n'implique en aucune façon la supposition que les chars de guerre seraient, en fait, de quelque usage sur les montagnes, ou que les chevaux eussent l'habitude de galoper sur les sommets, comme l'objectent Merx, Nowack et d'autres; pas plus que la comparaison de i, 6 n'implique la supposition que les lions soient friands de foin ou de l'écorce des arbres. Le prophète se borne à rendre l'impression causée par le bruit qu'il décrit. Merx se croyait obligé de supprimer le mot קול dans notre incise de manière à obtenir : « comme des chars, ils bondissent sur les sommets des montagnes »; Now. fait observer que Merx retombe ainsi dans l'inconvénient qu'il trouvait à l'interprétation que nous venons d'exposer. Mais le même reproche ne devrait-il pas être fait à la version de Nowack : « avec un bruit pareil à celui de chars, ils bondissent sur les sommets des montagnes »? La comparaison ainsi énoncée ne se rapporte-t-elle pas tout aussi bien à des chars *conçus en imagination* comme bondissant sur les montagnes? Notons que le parallélisme avec les deux membres suivants réclame la construction que nous donnons à la phrase; en effet dans la suite du v., le prophète se borne à deux reprises à énoncer simplement *le terme de comparaison,* sans exprimer l'application qu'il en fait. Dans le second membre la comparaison paraît se rapporter plutôt à la rumeur que produisent la marche et la gloutonnerie des insectes. C'est aussi l'avis de Driver, qui l'appuie de citations topiques. C. V. Riley, p. ex., compare le bruit en question au crépitement d'un incendie de prairie (*Riverside Nat. Hist.*, II, p. 197). Comp. Cyr. d'Alex. *in h. l.* : « ferunt enim non citra strepitum eas (= *locustas*) in agros decidere et sonitum quemdam acutum audiri, dum prostratas fruges dentibus commolunt, ceu flammis vento diffundente crepitantibus » (ap. Knabenb.). — A la fin du v. le prophète exprime en termes formels la comparaison qu'il avait déjà dans l'idée, avec une armée en ordre de bataille; voir v. 7. Il a été dit dans l'*Introd.* (§ I, A; B, 2°, *a*) que cette comparaison, loin de soutenir l'interprétation allégorique, y est au contraire opposée. Si Joël avait eu en vue de vrais soldats, il n'aurait pas songé à les comparer à des soldats.

V. 6. La panique s'empare des populations. Le mot עַמִּים n'est pas nécessairement

sont défaits. 7 Ils courent comme des guerriers; comme des soldats ils escaladent le mur; ils marchent, chacun dans ses sentiers; ils ne confondent

à prendre ici au sens de *peuples*, comme s'il s'agissait de nations diverses; rien n'empêche que ce soit toujours en particulier à Juda que Joël pense; עם s'emploie aussi, au plur., pour désigner les éléments épars du peuple, les *populations* qui occupent les divers points du territoire. — כָּל־פָּנִים קִבְּצוּ פָארוּר *tous les visages condensent, font se contracter* (leur) *grâce*, prennent l'expression contraire à « l'épanouissement ». La formule se présente encore *Nah.* II, 11; une figure analogue est employée *Zach.* XIV, 6, des pierres précieuses dont il est dit qu'« elles ne feront pas *se figer* leur éclat ». Généralement on comprend le v. קִבֵּץ dans notre formule au sens de *retirer à soi*. Driver remarque avec raison que le verbe en question n'a pas cette signification qui convient plutôt à אָסַף, employé p. ex. des étoiles qui « rentrent » leur éclat, leur rayonnement, comme plus loin v. 10; IV, 15. קִבֵּץ signifie proprement *rassembler*, réunir les éléments épars. La nuance propre à chacun des deux verbes s'observe *Mich.* IV, 6.

V. 7. La comparaison avec l'armée en ordre de bataille, proposée en termes généraux v. 5ᵉ, est reprise et développée. Ici encore les descriptions d'observateurs plus récents, les images et les termes mêmes dont ils se servent pour dépeindre l'invasion des sauterelles, se rencontrent avec *Joël*. « Elles semblaient marcher en bataillons réguliers, franchissant tous les obstacles qui se trouvaient sur leur passage, sur un même front aligné. Elles pénétraient dans les endroits les plus reculés des maisons et se trouvaient dans tous les coins... » (Morier, *A second journey through Persia*, l. c.). « Vers la fin de mai, nous apprîmes que des milliers de jeunes sauterelles remontaient la vallée vers notre village : nous nous portâmes à leur rencontre, espérant les arrêter, ou du moins détourner la direction de leur marche... Elles se portaient en avant comme une armée exercée. Nous eûmes beau creuser des tranchées, allumer des feux, en tuer et brûler monceaux sur monceaux, nos efforts furent absolument inutiles... » (Thomson, *The land and the book*, l. c.). « Les chemins en étaient couverts, toutes marchant en lignes régulières, comme des armées de soldats, avec leurs chefs en tête; et tous les efforts faits pour résister à leur marche en avant, étaient vains... » (comp. Driver, p. 88, 89, 90). גִּבּוֹרִים est l'équivalent de אַנְשֵׁי מִלְחָמָה *soldats*. La dernière incise וְלֹא יְעַבְּטוּן אֹרְחוֹתָם doit exprimer sous la forme négative ce qui vient d'être dit en termes affirmatifs; savoir que les envahisseurs s'avancent en bon ordre, chacun tenant sa ligne de marche, *sans confondre leurs voies* ou *sans se détourner de leurs voies*. La question est de savoir *comment* le v. עִבֵּט exprime l'idée en question, ou quelle est la signification *précise* de ce verbe? On trouve un verbe עבט employé *Deut.* XV, 6, 8, à la forme *qal* au sens d'*emprunter en donnant un gage*, à la forme *hiph.* au sens de *charger quelqu'un en prêtant sur gage; Deut.* XXIV, 10, à la forme *qal* au sens de *prendre le gage* (dénominatif de עֲבוֹט *gage*). Sous prétexte que la notion du *gage* implique celle d'un *échange*, on a mis le verbe עִבֵּט employé en notre passage de *Joël*, en rapport avec celui dont se sert le *Deut.*, ll. cc.; et l'on arrive ainsi à expliquer que les sauterelles tiennent leur ligne de marche, *sans échanger leurs voies* = sans les confondre, ou sans s'en détourner pour empiéter les unes sur les voies des autres. Mais Wellh., Now., Driver, Marti etc. n'admettent pas le rapport établi entre notre עבט et celui du *Deut.;* il est en effet, en dépit de l'apparence, arbitraire et purement artificiel. *Mich.* VII, 3 on lit ויעבתו du v. עבת = *courber, tordre* (une branche), à rapprocher de עָבֹת *entrelacé* (en parlant des branches d'un arbre; *touffu*), עֲבֹת *corde*. Le syr. a ܥܒܬ *être touffu, emmêlé* (en parlant de la ramure d'un arbre); ܥܒܬܐ et ܡܥܒܬܐ *emmêlé*, aussi en parlant des cheveux, etc. Il semble que notre יְעַבְּטוּן s'explique le mieux par l'analogie

point leurs voies, 8 et aucun d'eux ne serre son voisin. Ils marchent chacun dans son 'équipement' et au travers des armes ils se précipitent sans se rompre. 9 Ils donnent l'assaut à la ville, ils courent sur le mur, ils escala-

8. בִּמְסֻכָּתוֹ; TM : בִּמְסִלָּתוֹ = *sur sa grande route.*

---

avec le v. עבת de *Mich.* l. c. et le v. syriaque correspondant. La correction proposée par Wellh. (יְעַיְּתוּן ici et *Mich.* l. c.) ne nous plaît pas. Malgré leur innombrable multitude les sauterelles en marche ne forment pas une masse confuse et désordonnée : elles *n'entremêlent* ou *ne confondent* pas leurs voies.

V. 8. L'explication donnée au dernier membre du verset précédent, se trouve confirmée par la conséquence énoncée au début du v. 8 : marchant en bon ordre, nul ne serre son voisin, n'entrave ses mouvements. Les deux incises suivantes présentent des difficultés. Le mot גבר est à entendre comme équivalent de איש *chacun*. A la différence de דרך et de ארח au v. précédent, le mot מְסִלָּה ne se prête que difficilement au sens abstrait de chemin ou voie *que l'on se trace par la marche même*. La מְסִלָּה est proprement une route construite au moyen de remblais. L'idée que « *chacun* » marche dans ou sur *sa* מסלה ne paraît pas juste; on s'attendrait plutôt à les voir ensemble, ou en bandes, marcher sur *leur* מְסִלָּה. Les LXX ont : ἐν τοῖς ὅπλοις αὐτῶν. La phrase suivante nous montre l'opposition armée faite aux envahisseurs, qui y résistent victorieusement. Il serait très naturel que les envahisseurs eussent été, en un pareil contexte, envisagés au point de vue de ce qui fait leur force de résistance. Au lieu de בִּמְסִלָּתוֹ on pourrait lire p. e. בִּמְסֻכָּתוֹ (de la rac. סכך *couvrir*) : chacun marche dans son *équipement* ou sa *cuirasse;* ce serait le *revêtement* défensif des sauterelles qui serait visé (*Apoc.* IX, 9). Les LXX paraissent avoir lu en effet במסכתו; seulement ils auront rattaché le mot, non à la rac. סכך *couvrir,* mais à סכך (= שׂכך) *percer, piquer;* cf. שִׂכִּים *Nombr.* XXXIII, 55; ce qui rappelle l'arabe شَكَّ, *percer,* aussi *être armé;* d'où شِكَّة *armure*. Pour l'image mise en œuvre, voir la citation rapportée dans la note sur v. 4. — Les mots וּבְעַד הַשֶּׁלַח יִפֹּלוּ peuvent s'entendre en un double sens : ... *ils tombent par les armes* (Ewald, Driver); ou bien : *ils se précipitent à travers les armes...* (Maurer, Steiner, Wellh., Scholz, Now., Marti). Dans les deux hypothèses l'idée principale, qui est exprimée dans l'incise suivante לֹא יִבְצָעוּ = *ils ne rompent point* les rangs, reste la même. Si l'on traduit יפלו par *ils tombent,* il faudra comprendre que, malgré le nombre de ceux qui tombent, la masse des survivants poursuit la marche sans rompre les rangs. C'est la seconde des deux versions proposées qui nous paraît préférable; pour le sens attribué au v. נפל cf. *Gen.* XXIV, 64; XXXIII, 4; I *Sam.* XXXI, 4. Il en est qui proposent de traduire לא יבצעו par *non vulnerantur* (Gesen.); l'idée ne serait pas sans point d'attache dans le contexte à supposer qu'on lise בִּמְסֻכָּתוֹ, comme il a été exposé tout à l'heure; mais il n'y a pas de raison d'attribuer au verbe בצע le sens en question. C'est la comparaison des sauterelles avec une armée qui suggère à l'auteur l'image des *armes* (שֶׁלַח collectif comme ar. سِلَاح) au moyen desquelles on les combat. En fait c'est l'eau et le feu que l'on oppose d'ordinaire aux sauterelles; comp. toutefois les paroles de Thomson citées plus haut (sur v. 7) : (*we*) *beat and burnt to death heaps upon heaps.*

V. 9. Le premier membre n'est pas à traduire avec les commentaires en général : *ils s'empressent dans la ville;* la succession des actes de l'invasion marqués dans la suite de la phrase, le défend. Dans *Is.* XXXIII, 4, le v. שׁקק est employé au sens d'*attaquer* avec la préposition ב devant l'objet de l'assaut. Cette idée s'adapte ici parfaitement au contexte, vu que l'incise suivante nous montre les assaillants sur le mur, la

dent les maisons, ils entrent par les fenêtres comme le voleur. 10 Devant
lui la terre tremble, le ciel s'agite, le soleil et la lune sont obscurcis et les
étoiles ont éteint leur éclat. 11 Jahvé a fait retentir sa voix devant son
armée. Car son camp est immense; car il est plein de force celui qui exécute
sa parole. Il est grand, le jour de Jahvé, et redoutable à l'extrême, et qui
pourrait le soutenir?

12 Et pourtant maintenant, parole de Jahvé, revenez à moi de tout votre
cœur, dans le jeûne et les larmes et la lamentation; 13 et déchirez vos
cœurs et point vos vêtements et revenez à Jahvé votre Dieu; car il est, lui,
propice et miséricordieux, plein de longanimité et très clément et se repen-

troisième dans l'intérieur de la ville... La même acception va très bien *Prov.* XXVIII, 15 à l'ours *qui attaque*. La forme réfléchie (ישתקשקון), *Nah.* II, 5 exprime l'idée : ils se ruent *les uns sur les autres* = pêle-mêle. — Comme il vient d'être dit, les membres suivants décrivent en ordre parfait les phases successives de l'invasion. Après l'assaut, les ennemis sont d'abord sur le mur; puis à l'intérieur de la ville ils escaladent les maisons; enfin ils envahissent l'intérieur des maisons par les fenêtres. Voir dans la note sur v. 7 le témoignage emprunté à Morier et comp. Riehm, *Handw. des Bibl. Altertums*, p. 611[a] (cf. *Ex.* x, 6).

V. 10. Les signes, mentionnés ici, du jour de Jahvé, sont associés aux sauterelles d'une manière purement artificielle. La formule (*le soleil et la lune se sont obscurcis...*) revient IV, 15 (cf. III, 4), et se retrouve, quant au sens, *Is.* XIII, 10; *Ézéch.* XXXII, 7. L'usage que Joël en fait dans le présent passage montre que chez lui elle est d'emprunt. La première partie du verset (*la terre tremble, le ciel s'agite*) se présente elle aussi, avec une interversion des termes, *Is.* XIII, 13, où le v. רגז est employé du ciel, et רעש de la terre. Les étoiles אספו נגהם litt. : *ont fait rentrer* leur éclat; voir note sur v. 6.

V. 11. Les sauterelles sont *l'armée* de Jahvé; c'est la voix de Jahvé qui retentit dans le bruit qu'elles font (v. 5), ou bien dans l'orage qui est censé accompagner l'invasion (cf. I *Sam.* XII, 18, etc.). La *multitude* et la *force* des envahisseurs sont de nouveau relevées comme I, 6; II, 2. « Le jour de Jahvé *grand et terrible...* » comme *Mal.* III, 23 (IV, 5). Le caractère idéal du fléau, et par conséquent de la description qui précède, est clairement marqué par la question : « ... *et qui pourra le soutenir?* » à savoir le jour de Jahvé dont les sauterelles seront la manifestation.

V. 12. ... וגם־עתה *Et pourtant maintenant*... Ces particules de transition montrent, à n'en pas douter, que c'est le fléau décrit aux vv. 1-11 dont il va s'agir d'obtenir l'éloignement. Le passage 12-17 est parallèle à I, 13-20. De même qu'au ch. I Joël invite les prêtres et tous les habitants à faire pénitence et à prier pour implorer *un remède à la ruine causée* par les insectes et par la sécheresse, de même ici il leur adresse ses exhortations pressantes à faire pénitence et à prier *pour conjurer la ruine dont ils sont menacés*. Il est évident que la calamité est envisagée à des points de vue différents au ch. I et au ch. II, bien qu'ici même elle ait été dépeinte, aux vv. 3-11, comme si elle sévissait déjà (voir v. 14); et cette diversité ne s'expliquerait pas dans la supposition qu'il s'agisse de malheurs actuels. Le ton pressant des exhortations vv. 12 ss., aussi bien que I, 13 ss., est la conséquence du procédé littéraire adopté par l'auteur qui se place, par fiction, au milieu des signes précurseurs du jour de Jahvé. — On doit fléchir Jahvé par une conversion sincère du cœur, accompagnée cependant de manifestations extérieures de repentir.

V. 13. Comme Joël vient d'engager ses auditeurs à revenir à Jahvé dans *la lamentation* (v. 12 במספד, cf. note sur I, 13), son intention ici n'est pas de blâmer l'usage de dé-

tant du mal. 14 Peut-être se ravisera-t-il et se repentira-t-il, et laissera-t-il après lui une bénédiction, [*de quoi faire*] offrande et libation à Jahvé votre Dieu. 15 Sonnez la trompe à Sion, ordonnez le jeûne, proclamez la pané-

chirer les vêtements en signe de deuil; mais uniquement d'insister sur la nécessité des bonnes dispositions intérieures : déchirez vos cœurs et pas *seulement* vos vêtements. L'hébraïsme de la tournure est le même qui se retrouve dans la phrase : c'est la piété que je désire et non le sacrifice (*Osée* VI, 6), et ailleurs. Au v. 12 c'était Jahvé qui avait la parole; à partir du v. 13 Joël la reprend lui-même : convertissez-vous à Jahvé votre Dieu! — La série des quatre premières épithètes qui suivent se retrouve *Ex.* XXXIV, 6, avec une légère différence dans l'ordre d'énumération; de même. *Ps.* LXXXVI, 15; CIII, 8; CXLV, 8; *Néh.* IX, 17. Les mots וְנִחָם עַל הָרָעָה complètent pareillement la série des mêmes épithètes *Jon.* IV, 2. Il n'y a pas de raison pour ne pas les considérer, dans notre passage aussi bien qu'en ce dernier endroit, comme énonçant à leur tour un attribut divin; on devra lire avec certaines éditions וְנִחָם (malgré l'absence de l'*athnach*) au participe, et non וְנִחַם au parf. conséc. comme le voulait Nowack[1], dont la version ne se ressentait d'ailleurs pas de cette opinion. Le sens est que Jahvé *se repent du mal qu'il inflige ou dont il menace*, qu'il revient sur ses mesures vengeresses (cf. *Ex.* XXXII, 14). Il est vrai qu'au v. 14 ce retour est envisagé comme une simple éventualité. Mais l'attribut tel qu'il est exprimé par la formule en question est à concevoir comme une disposition habituelle chez Jahvé, laquelle se traduit en pardon effectif moyennant certaines conditions à poser par l'homme. Notons que *Jonas* IV, 2, il en est absolument de même. Jonas explique qu'il avait voulu se sauver à Tarsis, *sachant* que Jahvé est plein de grâce et de miséricorde... *et se repentant du mal.* Pourtant ici comme en notre passage, ce « repentir » de Jahvé était une éventualité subordonnée à la pénitence des Ninivites.

V. 14. Peut-être (litt. : *qui sait*) Jahvé *se ravisera-t-il* et aura-t-il pitié...; même formule que *Jon.* III, 9; la comparaison avec ce passage-ci montre que le v. ישוב ne se rapporte pas à l'idée de la *retraite* de Jahvé et de son armée (v. 11), mais à celle du changement des dispositions divines. Comparez *Os.* XI, 8. Le vœu de voir Jahvé et son armée se retirer est exprimé dans la suite de la phrase : ... והשאיר (dépendant encore de ... מי ידע) *et laissera-t-il après lui une bénédiction...* L'armée des envahisseurs à la tête de laquelle Jahvé se trouve, est donc censée occuper le pays. Remarquez qu'au v. 1 l'invasion des sauterelles était annoncée comme un danger imminent; ici, et déjà depuis v. 3 ss., elle est conçue comme un mal présent, *dont Joël espère qu'il n'ira pas jusqu'à la dernière extrémité.* La בְּרָכָה ou *bénédiction*, dont la notion est déterminée par les mots « *offrande et libation* à Jahvé... » mis en apposition, est à entendre au sens concret de la chose donnée ou laissée par faveur (cf. *Gen.* XXXIII, 11; I *Sam.* XXV, 27; XXX, 26, etc.); qu'ici il s'agisse d'une chose ou d'un bien à *laisser*, le verbe employé le dit assez clairement. Le prophète émet l'espoir que Jahvé *laissera* après lui... *offrande et libation*, c'est-à-dire de quoi célébrer offrande et libation. La ruine accomplie n'est pas conçue comme étant déjà aussi complète que I, 9, 13, 16.

V. 15. Au v. 1, on devait sonner la trompe comme signal d'alarme; cette fois c'est pour donner le signal des manifestations de pénitence ou pour convoquer l'assemblée; cf. *Ex.* XIX, 16; *Lév.* XXV, 9. Sur la différence, généralement observée, entre le שׁוֹפָר et la חצוצרה voir la note sur *Os.* V, 8. Pour קַדְּשׁוּ voir la note I, 14. Inutile de rappeler encore le parallélisme des vv. 15 s. avec les appels formulés au ch. I. Au chap. I ces appels n'ont pas une portée plus pratique ni un objet plus réel qu'au chap. II. Et ici ils visent manifestement l'invasion décrite aux vv. 1 ss., dont Driver n'a pu s'empêcher de reconnaître le caractère idéal.

gyrie! 16 Réunissez le peuple, ordonnez l'assemblée, convoquez les vieillards, réunissez enfants et nourrissons à la mamelle! Que l'époux quitte sa chambre et l'épousée son pavillon! 17 Qu'entre le portique et l'autel les prêtres, ministres de Jahvé, pleurent et disent : Aie pitié, Jahvé, de ton peuple et ne fais point de ton héritage un objet d'opprobre pour que les na-

V. 16. Il est difficile de se méprendre sur la signification du ton déclamatoire où l'auteur retombe en ce verset, quand il nomme à côté des vieillards (sur זקנים voir I, 2) les enfants et jusqu'aux nourrissons; des traits de ce genre sont autant d'indices qui accusent le caractère artificiel de la composition. Dans le dernier membre חדר (*chambre*) et חֻפָּה se font pendant. Sur ce dernier mot Fürst écrit dans sa *Concordance :* « umbraculum quo sponsus et sponsa, cum ritu solemni matrimonium contrahitur, teguntur; minime thalamus seu torus. Elia levita : *baldachino...* »; cf. Driver *in h. l.;* I *Sam.* XVI, 22.

V. 17. Le אולם ou *portique* était la partie antérieure de l'édifice du temple, du côté de l'orient; les deux autres parties étaient le *hékhal* et le *debhir* ou *saint des saints.* Sur les descriptions que II *Chron.* III s. et I *R.* VI ss. nous offrent de l'aménagement du temple de Salomon, voir notre *Sacerdoce lévitique,* p. 82 ss. L'autel des holocaustes se trouvait, dans le parvis intérieur accessible aux seuls prêtres, devant le portique; voir les données de Josèphe se rapportant au temple d'Hérode, *C. Ap.*, l. II, 9 et ailleurs (*Sacerdoce lév.*, p. 37). La disposition était sans doute la même dans le temple de Zorobabel. — Ézéchiel, VIII, 16 voit, également entre le temple et l'autel, vingt-cinq hommes en adoration, mais tournés vers l'orient, adressant leurs hommages au soleil, au lieu d'avoir la face tournée vers le temple pour honorer Jahvé (*Sacerdoce lév.*, p. 215 ss.). — Dans les supplications que Joël met dans la bouche des prêtres, les sauterelles sont oubliées. Par anticipation sur l'idée développée au ch. IV, c'est de la servitude à l'égard des nations étrangères que les prêtres demandent à Jahvé de délivrer son peuple. Voir *Introduction,* § I, B, 3°. Ewald, Maurer, Schmoller, Merx, Steiner, Scholz, Wellhausen, Now., Marti, etc. traduisent : « ne fais point de ton héritage un objet d'opprobre *pour que les nations les tournent en dérision* ». Driver trouve cette version la plus probable. On en appelle comme passage parallèle à *Jér.* XXIV, 9; mais ce passage ne prouve qu'une chose, c'est que le nom מָשָׁל *fable, dérision,* est bien à sa place à côté de חרפה *opprobre,* שְׁנִינָה *raillerie,* קְלָלָה *malédiction,* pour qualifier la condition des Juifs dispersés. Ce qui est plus intéressant pour l'interprétation de *Jo.* II, 17, c'est que le verbe מָשַׁל construit avec la prép. ב signifie régulièrement en une multitude d'endroits : *dominer sur...* (Knabenb., p. 223). Nowack, à la suite de Merx, allègue *Ézéch.* XVIII, 3, où ... משל ב se présenterait dans le sens de *proférer une épigramme sur...;* la preuve s'en trouverait dans le parallélisme avec le v. 2, où le même verbe, au même sens, est employé avec la prép. על. Sans compter la différence de la construction entre *Ézéch.* XVIII, 3 et *Jo.* II, 17 à un autre point de vue, comp. Cornill, *Das Buch des Proph. Ezechiel,* 1886, où le texte, au v. 2, est rétabli sous la forme בבני ישראל au lieu de על אדמת ישראל; le sens au v. 2 (comme au v. 3) est donc, non pas *sur* ou *contre,* mais *en Israël.* Le contexte exige d'ailleurs cette interprétation. Il en est de même *Ézéch.* XII, 23 (Cornill : בית ישראל) et 22; ici על אדמת ישראל est traduit à bon droit par Cornill : *im Lande Israel.* La vraie raison pour laquelle la plupart s'écartent dans notre passage du sens naturel de la phrase, c'est qu'ils sont étonnés de voir la domination étrangère prendre tout à coup la place de l'invasion des sauterelles. La chose est en effet très surprenante dans l'hypothèse *réaliste.* Elle ne l'est pas du tout pour qui considère tant d'autres raisons qui plaident en faveur de l'interprétation *eschatologique* des deux premiers chapitres de notre livre (*Introd.*, § I, B, C). Il n'est

tions y dominent! Pourquoi dirait-on parmi les peuples : Où est leur Dieu?

18 Or Jahvé fut enflammé de zèle pour son pays et il épargna son peuple.

pas difficile de se rendre compte que ce manque de consistance, ici comme en d'autres endroits, s'explique par le fait que le prophète a en vue des calamités ou des épreuves dans l'ordre idéal. N'est-il pas clair, après tout, qu'en notre v. 17, c'est exclusivement au point de vue de ses rapports avec les autres nations qu'Israël est considéré? Et aurait-il été bien naturel, dans l'hypothèse réaliste, que la ruine décrite aux chap. I-II eût paru un sujet de préoccupation uniquement à cause des railleries auxquelles elle exposait Juda? L'opprobre de Juda parmi les nations, c'est précisément la domination étrangère. A cet égard le parallélisme *réel* entre notre passage et *Jér.* XXIV, 9, est indéniable.

V. 18-III. — En regard des calamités décrites jusqu'ici comme signes avant-coureurs du jour de Jahvé, Joël proclame à présent les faveurs dont le peuple sera comblé tant dans l'ordre matériel (II, 18-27) que dans l'ordre spirituel (III, *Vulg. :* II, 28 ss.). Cette proclamation est faite tour à tour sous la forme de promesses et de félicitations par lesquelles Jahvé lui-même répond aux supplications de son peuple. Au fond, ce n'est pas une nouvelle section du livre qui commence ici. Les tableaux et les exhortations des chapitres I-II, 17 avaient pour fonction principale de mettre en relief, par contraste, l'excellence des faveurs divines qu'en définitive l'avènement du jour de Jahvé assurera à Juda. Le fait qu'à partir d'ici c'est Jahvé qui parle n'a qu'une importance tout à fait secondaire; on le voit clairement aux endroits où Joël reprend la parole sans transition et met Jahvé en cause à la troisième personne.

V. 18. ...וַיְקַנֵּא; les imparfaits consécutifs qui se suivent vv. 18 s., se rattachent immédiatement à la formule de la prière *suggérée* aux prêtres au v. 17, et que Joël *conçoit* comme ayant été réellement adressée à Jahvé. Merx, au lieu de l'imp. cons., lit, aux vv. 18-19ᵃ, le jussif avec ו copulatif, comme continuation de la prière suggérée aux prêtres v. 17 : « ... *Et puisse Jahvé s'enflammer de zèle ...; puisse-t-il répondre et dire à son peuple : ...* », de sorte que nous aurions dans la suite un exposé des promesses divines que Joël souhaite au peuple d'entendre. D'autres, comme Maurer, tout en maintenant les imparfaits consécutifs, comprennent les verbes au futur : Et Jahvé *sera* enflammé de zèle... La construction même de la phrase condamne de pareils procédés d'exégèse. Il n'y a qu'une manière de traduire : Et Jahvé *fut* enflammé de zèle... et *il épargna* son peuple, etc. Pour expliquer ce changement subit et complet dans la tournure du discours, on suppose que l'assemblée dont il est question au v. 16 eut réellement lieu et qu'au v. 18 le prophète en constate les heureux résultats. Hitzig va jusqu'à lire au v. 17 la *relation* historique, en forme de narration, des prières que les prêtres adressent à Jahvé! le v. 18 nous amènerait ensuite au moment, plus récent, où Jahvé promet sa bénédiction. Il est impossible de concevoir la manière dont Joël aurait écrit son livre dans de pareilles conditions. Les chapitres I-II, 16 dateraient d'avant l'assemblée; le v. 17 aurait été écrit au moment même où l'assemblée avait lieu (?); les vv. 18 ss. plus tard! Il ne suffit pas de dire, pour justifier une telle conception : das Orakel ist keineswegs auf einmal im Geiste empfangen und in einem Zuge hintereinander niedergeschrieben (Hitzig-Steiner, *Einl.*, p. 72.). Au reste il est certain qu'au v. 17 les verbes יִבְכּוּ et וְיֹאמְרוּ ne sont pas à comprendre au présent, comme le veut Hitzig, mais au *jussif*, au même titre que le v. יֵצֵא dans la phrase qui précède. C'est ce que tout le monde reconnaît. Mais il n'est pas admissible non plus qu'au v. 18 Joël ait pu supposer, sans en avoir dit un mot, qu'à la suite de ses exhortations aux vv. 12-17, l'assemblée eût eu réellement lieu. En fait, nous avons ici la preuve sensible que les descriptions des calamités, les exhortations au deuil, les appels à la prière dans I-II,

19 Jahvé répondit et dit à son peuple : Voici que je vous envoie le blé, le moût et l'huile et vous en serez rassasiés; et je ne ferai plus de vous un objet d'opprobre parmi les nations. 20 J'éloignerai de vous celui du Nord;

17, relèvent du domaine de l'idéal. C'est à cette condition seulement que l'on comprendra la façon dont Joël a pu, comme suite à ses propres formules de prière, proclamer le retour de la faveur divine. Voir l'*Introduction*, § I, B, 1°.

V. 19. « Voici que je vous envoie... » Dans les bénédictions qui suivent, et qui décrivent en détail le salut final de Juda, les bienfaits divins sont envisagés tantôt comme actuellement octroyés, au moment du pardon, à la suite des manifestations de repentir par lesquelles on est supposé s'y être préparé; tantôt comme objets de promesses pour les temps qui suivront. Il faut tenir compte de ces variations très explicables du point de vue, pour comprendre les changements correspondants dans la forme du discours. — Aux bénédictions d'ordre matériel, Jahvé joint ici la promesse que le peuple ne sera plus un objet d'opprobre parmi les nations. Cette promesse répond à la teneur de la prière des prêtres qui devaient demander, v. 17, la délivrance de la servitude étrangère. Voir la note sur v. 17, et l'*Introd.*, § I, B, 3°. Remarquer l'identité des formules aux vv. 17, 19 : « Ne fais point de ton héritage un objet d'opprobre... » — « je ne ferai plus de vous un objet d'opprobre... ». Les vv. 19-20 énoncent le double thème qui sera développé dans la suite : a) au point de vue de Juda II, 21 ss.; b) au point de vue des nations, IV.

V. 20. « *J'éloignerai de vous* הצפוני ». Ce nom a donné lieu aux conjectures et explications les plus variées. Le traitement qui sera, d'après le contexte, infligé à l'ennemi en vue, s'entendrait bien de l'action du vent emportant la masse des sauterelles pour pousser le gros de *l'armée* dans le désert, les devants dans la mer d'orient (= la mer Morte), les derrières dans la mer d'occident (= la Méditerranée). Pour l'infection dont parle la fin du verset, rappelons l'observation de saint Jérôme (col. 1017 s.) : etiam nostris temporibus vidimus agmina locustarum terram texisse Judaeam, quae postea... vento surgente in mare primum et novissimum praecipitatae sunt... Cumque littora utriusque maris acervis mortuarum locustarum, quas aquae evomuerant implerentur, putredo earum et fetor in tantum noxius fuit, ut aerem quoque corrumperet et pestilentia tam jumentorum quam hominum gigneretur. (Le *mare primum* de saint Jér., c'est la mer *de devant*, הים הקדמני; le *mare novissimum*, la mer *de derrière*, הים האחרון; les points cardinaux tirant leurs noms de leur situation relativement à l'homme qui a la face tournée vers l'orient). — Mais le nom הצפוני peut-il avoir servi à désigner les sauterelles? Maurer a émis la conjecture que peut-être on pourrait le rattacher à l'arabe ضفن *deposuit excrementum*, ou سفن *decorticavit radendo*, pour arriver à y voir une appellation des insectes destructeurs. Hitzig, rattachant le nom hébreu צפן (*Ex.* XIV, 2 : Baal-Ṣephon) à *Typhon*, interprétait notre הצפוני comme équivalant à (ὁ) τυφωνικός (*Act.* XXVII, 14), *le pernicieux;* et remarquait en outre que *Typhon* représente en particulier ce qui est *aride, brûlant* etc.; de sorte que le nom aurait bien convenu au fléau des sauterelles. Ewald rappelait l'arabe et araméen צף signifiant *rang, ordre de bataille*; et ramenant notre nom, lu הַצְּפוֹנִי, à cette racine, le traduisait comme collectif *l'armée*. D'autres ont songé à la signification « *cacher* » du verbe צפן, pour justifier le choix que Joël aurait fait de ce nom, au sens « le ténébreux », « l'inaccessible »; comme l'explique Schegg qui admire « la belle équivoque » obtenue de cette façon. Toutes ces conjectures, plus recherchées les unes que les autres, sont également inadmissibles et n'ont point trouvé de crédit. Il faut s'en tenir à la signification « *celui du nord* ». Pour rendre compte d'une pareille appellation donnée aux sauterelles, quelques-uns font valoir que rien n'empêche de supposer que les nuées d'insectes étaient en effet venues du nord (Schegg, Maurer, Knabenbauer qui combinent

je l'expulserai dans la terre aride et dévastée, [*poussant*] ses devants dans la mer d'orient, ses derrières dans la mer d'occident et il s'élèvera de lui

d'autres considérations avec celle-là; von Orelli, Driver). Mais la circonstance purement accidentelle que les sauterelles seraient par exception venues du nord, alors qu'habituellement elles sont amenées en Palestine du midi ou du sud-est, n'aurait pas fourni un fondement suffisant pour leur appliquer d'une manière absolue l'appellation « celui du nord ». On ne peut d'ailleurs méconnaître le parallélisme de notre passage avec les nombreux endroits de *Jérémie* (I, 13-15; IV, 6; VI, 1, 22; X, 22, etc.) et d'*Ézéchiel* (XXVI, 7; XXXVIII, 6, 15; XXXIX, 2) qui annoncent l'ennemi, le fléau qui doit venir du nord. C'est en conformité avec les derniers passages cités d'Ézéchiel, que les Juifs, au rapport de saint Jérôme (sur les vv. 15 ss. *fin*), voyaient au v. 17 une allusion à l'invasion future de *Gog* et *Magog* (Judaei istum locum ad Gog et Magog referunt, saevissimas nationes, quas in ultimo tempore contra Israel dicunt esse venturas, de quibus plenius scribitur in Ezechiel). Il ne manque pas de commentateurs qui sont d'avis, en conséquence, que le nom « *celui du nord* » aurait été appliqué par Joël aux sauterelles, pour la raison que celles-ci remplissaient à ses yeux le rôle, attribué par Jérémie et Ézéchiel aux peuples du Nord, de précurseurs du jour de Jahvé (Kuenen, *Hist. crit. Ond.*, II, p. 351, 9°; Wellhausen, Nowack, Marti). Aux termes de cette explication il est implicitement reconnu que les bénédictions, II, 18 ss., ont un caractère eschatologique; et que, au moment où Joël donne l'assurance de la cessation des calamités décrites I-II, 17, il continue toujours à considérer les sauterelles *comme signes avant-coureurs du jour de Jahvé*. Nous partageons cette manière de voir, mais faisons observer en même temps que dans la partie de son discours où il fait entendre au peuple les promesses divines, Joël présente évidemment le jour de Jahvé comme futur (III, IV); les sauterelles elles-mêmes seraient donc conçues comme un fléau futur, une conclusion à laquelle les auteurs dont nous parlons refusent de se rendre. Ce que nous avons pour notre part de la peine à admettre, c'est que le nom הַצְּפוֹנִי en soit venu, de la manière qui vient d'être rapportée, à être applicable aux *sauterelles*. Il faudrait supposer, pour le comprendre, que le concept de « l'ennemi du nord » s'était vidé de la teneur concrète avec laquelle il se présente chez Jérémie et Ézéchiel; qu'il était devenu absolument indéterminé et abstrait, de manière à ne plus représenter une puissance humaine quelconque. Or la tradition n'a gardé aucune trace d'une pareille transformation. Au contraire, les passages de Jérémie et d'Ézéchiel continuèrent à être compris des *peuples* ennemis dont l'apparition était attendue à la fin des temps. Si le nom הצפוני, comme nous en sommes convaincu, se trouve en rapport avec les passages cités de Jérémie et d'Ézéchiel, il faut en conclure, avec les Juifs dont parle saint Jérôme, que Joël a ici en vue des *peuples ennemis*, une puissance humaine. Cette conséquence est d'ailleurs d'autant moins de nature à surprendre, que déjà au v. 17 et au v. 19b, le prophète venait de considérer Juda précisément au point de vue de ses rapports avec les nations dominatrices, et que dans notre v. 20 même, le motif du traitement infligé à « celui du nord » (« *parce qu'il a fait grand* ») ne peut se comprendre que d'actions inspirées par l'orgueil. Quant au mode de la dispersion dont l'ennemi est menacé, il se pourrait que les longues descriptions des chapitres I-II, 1-11 aient, en cet endroit, suggéré au prophète une comparaison implicite avec les sauterelles emportées par le vent. Au reste l'action du vent n'est pas mentionnée; on pourrait même se demander s'il était naturel de *prédire* un enlèvement par le vent en des directions opposées? Sans doute le vent peut tourner, comme le remarquent certains auteurs et comme le phénomène est supposé s'être produit dans l'occasion dont saint Jérôme fut témoin; mais il n'avait pas besoin de tourner pour enlever les sauterelles. Quant à l'infection qui s'élèvera de « celui du nord », comp. *Amos*. IV, 10. — Les deux incises וְעָלָה בָאְשׁוֹ וְתַעַל צַחֲנָתוֹ ne font pas seulement double emploi l'une avec l'autre;

une infection (*et sa puanteur s'élèvera*) parce qu'il a fait grand! 21 Ne crains point, ô terre! exulte et réjouis-toi; car Jahvé a fait de grandes choses. 22 Ne craignez point, animaux sauvages; car les prairies de la plaine se sont couvertes d'herbe; car l'arbre a porté son fruit, le figuier et la vigne ont donné leur richesse. 23 Et [*vous*], fils de Sion, exultez et réjouissez-vous en

20. וְתַעַל צַחֲנָתוֹ *glose.*

---

la différence des temps des verbes montre que l'une est interpolée. Driver est disposé à supprimer la première; Wellh. et Nowack condamnent la seconde, le jussif ותעל ne s'adaptant que péniblement au contexte. C'est aussi l'avis que nous préférons. — La raison pour laquelle « celui du nord » subira le châtiment divin, c'est « qu'il a fait de grandes choses », ce qui est à entendre ici au point de vue de l'arrogance qui a inspiré sa conduite; comp. par ex. *Is.* x, 7 ss., 12 s. — Notons l'emploi au v. 20 du mot סֹף (*extremum* ejus) qui ne se présente ailleurs que dans les productions les plus récentes de la littérature biblique (*Eccl.* III, 11; VII, 2; XII, 13; II *Chron.* XX, 16).

Les *vv. 21-27* décrivent les bénédictions de Jahvé dans l'ordre de la nature. C'est le développement de la première promesse formulée au v. 19. Le prophète s'adresse d'abord à *la terre* elle-même (v. 21), puis *aux animaux* (v. 22), enfin *aux fils de Sion* (v. 23 ss.). Inutile de rappeler que la prophétie n'est pas, quant aux bienfaits matériels promis, à entendre au sens littéral.

V. 21. Les épreuves une fois finies, il n'y a plus place, pour toujours, qu'à la joie. La *terre* n'a plus à craindre le retour des calamités qui l'ont endeuillée. Car « Jahvé *a accompli* de grandes choses »; la même formule qui était employée v. 20 avec une portée différente. Pour la forme du discours, voir la note sur v. 19. Comme dans la description du fléau des sauterelles, Joël assiste en esprit aux événements futurs dont il retrace le tableau.

V. 22. Ici encore les verbes sont au parfait, les bienfaits étant conçus comme l'effet des bénédictions accomplies. Les paroles rassurantes de ce verset répondent en particulier à I, 20, et en même temps à la description du ch. I en ce qui regarde la destruction des arbres fruitiers. Il n'y avait pas de raison spéciale de féliciter les animaux de la campagne au sujet du figuier, de la vigne et des arbres en général. La première bénédiction seule, touchant les prairies de la plaine, s'applique particulièrement à eux. בַּהֲמוֹת שָׂדַי comme I, 20.

V. 23. L'énumération des bienfaits de Jahvé se poursuit, le discours étant désormais adressé aux fils de Sion. « Il vous a donné אֶת־הַמּוֹרֶה לִצְדָקָה »... dedit vobis *doctorem justitiae*. La plupart des modernes comprennent מוֹרֶה, ici comme dans le membre suivant, de la *première pluie*, celle de la saison d'automne. La pluie d'automne est appelée proprement יורה (*Deut.* XI, 14; *Jér.* V, 24); dans le membre suivant de notre verset מורה se présente comme qualificatif de גֶּשֶׁם, de sorte que la parité n'existe en aucun cas; voir plus loin. On ne saurait dire pourtant avec certitude que מורה n'ait pu être un nom signifiant la pluie d'automne (*Ps.* LXXXIV, 7?). Mais comment faudra-t-il entendre לצדקה? Les uns sont d'avis que cette expression signifie *en juste mesure, suivant qu'il convient* (Maurer, Hitzig). Encore une fois on ne saurait affirmer que ce soit impossible; comp. le syr. ܙܕܩ; seulement l'hébreu צדק, צדקה signifie régulièrement, dans les endroits très nombreux où le terme se présente, la justice comme qualité morale, ou dans l'ordre juridique. D'autres expliquent en conséquence que Jahvé a donné la pluie d'automne *en vue de la justice*, c'est-à-dire comme signe de la faveur de Jahvé retrouvée, comme preuve pour le peuple qu'il est redevenu juste devant son Dieu (Ewald, Wellhausen, Nowack); ou bien, en rapportant la notion en question à la

Jahvé votre Dieu! car il vous a donné le Maître de la justice; et il a fait
tomber pour vous l'ondée qui arrose, la pluie printanière au premier mois.
24 Les aires seront remplies de blé et les cuves déborderont de moût et

justice divine : ... *suivant la justice;* Jahvé a donné la pluie, comme *sa justice* l'engage à l'accorder (Driver). Les deux explications paraissent également forcées. D'ailleurs, loin que le contexte plaide en faveur de l'interprétation de מורה au sens de *pluie,* il y est opposé; vu que les pluies font manifestement l'objet d'une promesse distincte au membre suivant. Les LXX, suivis par *Syr.*, ont τὰ βρώματα εἰς δικαιοσύνην; ils auront rattaché le mot à la racine aram. מור *acheter;* comp. syr. ܡܝܪܐ *vivres;* de sorte que leur version n'accuse pas une diversité de leçon, comme le suppose entre autres Marti. L'interprétation ancienne nous semble devoir être maintenue; אֶת־הַמּוֹרֶה לִצְדָקָה c'est *celui* (ou *ce*) qui instruit en vue de la justice, qui enseigne la justice. Schegg pensait que Joël avait en vue comme sujet *la pluie* dont la mention suit, et qui serait conçue, en tant que manifestation de la miséricorde divine, comme une direction donnée en vue de la justice. L'explication est très recherchée; la pluie est plutôt envisagée comme la récompense de la justice, ou de la pénitence du peuple (comp. v. 24). Rapprochons notre passage de *Os.* x, 12; Osée engage le peuple à faire des semailles suivant la justice, etc., *en attendant que Jahvé vienne et lui enseigne la justice.* C'est l'échéance de ce terme que Joël proclame. La phrase : « *il nous a donné le maître de la justice* » est une formule signifiant que le *jour de Jahvé* est venu ou est sur le point de paraître. Il n'y a rien d'étonnant à ce que Joël mêle à sa description des bienfaits matériels, la mention d'un signe caractéristique d'ordre différent (comp. vv. 17, 19, 20). Cette proclamation ouvre d'ailleurs d'une manière heureuse la partie du discours s'adressant aux *fils de Sion,* de même qu'au v. 22 les félicitations aux *animaux* avaient débuté par la mention d'une bénédiction qui les regardait spécialement. Comme il l'avait fait au v. 22, Joël continue ensuite sa description générale des bienfaits divins dans l'ordre de la nature. Le מורה לצדקה est donc bien le *doctor justitiae* (Knabenbauer). Nous partageons l'avis que c'est le Messie qui est visé (Scholz); on vient de voir comment sa mention s'harmonise avec le contexte, tandis que l'explication qui voit dans le *doctor justitiae les prophètes* en général (Knabenbauer) ou en particulier une désignation de Joël lui-même (von Orelli), ne s'y adapte guère. — « Il vous a accordé l'ondée מורה et la pluie du printemps... » La pluie du printemps מלקוש a pour pendant גשם מורה qui sera donc, dit-on, la pluie d'automne, la première pluie (ὑετὸν πρώϊμον, LXX; imbrem matutinum, *Vulg.*). Comme il a été remarqué plus haut, la pluie d'automne qui favorise les semailles, est appelée ailleurs יוֹרֶה. Rappelons qu'*Osée* vi, 3, le מלקוש est pareillement associé, non pas au יורה, mais en général au גֶּשֶׁם, à *la pluie,* dont il détermine la notion. Il est très possible, et nous estimons plus probable, qu'ici de même le מַלְקוֹשׁ, *la pluie du printemps* qui précède la moisson, sert simplement à déterminer la notion de *la pluie* en général dont la mention précède. Dans *Osée* vi, 3, יורה ארץ *qui arrose la terre,* doit être rattaché à מלקוש; rien n'empêche qu'ici de même מורה soit un participe *hiph.* employé comme qualificatif, de sorte que גֶּשֶׁם מוֹרֶה signifie *l'ondée qui arrose.* Peut-être au lieu de מוֹרֶה serait-il préférable, dans cette supposition, de lire מַרְוֶה. Voir la note sur *Osée* vi, 3. — בראשון : (il vous a accordé la pluie printanière) *au premier* (*mois*). On trouve que cette indication est pléonastique; et c'est vrai. Mais y a-t-il là une raison suffisante de s'écarter du texte? Les LXX : καθὼς ἔμπροσθεν, *Vulg. : sicut in principio,* traduisent comme s'il y avait כראשונה; *peut-être* était-ce aussi la leçon primitive.

V. 24. A partir d'ici les bienfaits font l'objet de promesses à l'adresse de Juda sauvé; voir la note sur v. 19. Les aires sont associées aux cuves, comme les pressoirs l'étaient

d'huile; 25 et je vous dédommagerai des années qu'ont dévorées l'insecte pullulant, l'insecte lécheur, l'insecte consumeur et l'insecte hacheur, ma grande armée que j'avais envoyée parmi vous. 26 Vous mangerez abondamment et à satiété et vous louerez le nom de Jahvé votre Dieu qui accomplit pour vous des merveilles et mon peuple ne sera point confondu, à jamais. 27 Vous saurez que je suis, moi, au milieu d'Israël; moi je suis Jahvé votre Dieu, il n'y en a point d'autre; et mon peuple ne sera point confondu à jamais!

III. 1 Et il se fera après cela que je répandrai mon esprit sur toute chair; vos fils et vos filles prophétiseront; vos vieillards auront des songes; vos

III, 1-5 = II, 28-32 dans la Vulgate.

---

aux granges I, 17; voir la note *in h. l.* Le יקב est proprement le récipient dans lequel découle le jus des baies ou des raisins foulés. Le pressoir où l'on foulait les raisins, était appelé פורה ou גת *Is.* LXIII, 2, 3; *Joël* IV, 13 et *l. c.*

V. 25. C'est la seule fois que les sauterelles des ch. I-II, 1-11, sont rappelées au souvenir dans le discours énonçant les bénédictions divines. La référence à I, 4 est évidente par les noms donnés aux essaims de sauterelles, et qui sont d'ailleurs énumérés avec une légère différence dans l'ordre, le גזם occupant cette fois le dernier rang au lieu du premier. Une autre différence plus importante, c'est qu'ici les ravages des sauterelles sont conçus comme s'étant étendus sur une suite de plusieurs années, à la différence de ce qui est supposé I, 4. Voir l'*Introduction,* § I, B, 5°. Les sauterelles étaient *la grande armée* de Jahvé; voir v. 11.

V. 26. En opposition avec l'épreuve qu'auront infligée les sauterelles, le tableau de l'abondance dont on jouira après, n'est que plus éclatant. Le bonheur du peuple ne sera plus, dès lors, sujet à aucune altération. L'assurance que le peuple *ne sera plus confondu,* à jamais, implique un retour sur la promesse relative à l'affranchissement politique de la nation; vv. 19 *fin,* 20; coll. 17. Cf. le v. suivant.

V. 27. Jahvé demeurera au milieu de son peuple le protégeant efficacement contre toute entreprise hostile; voir IV, 17 et 21 la finale du livre. C'est pourquoi Joël relève le caractère unique de Jahvé, le Dieu d'Israël. La confusion qui sera désormais épargnée au peuple est donc bien celle de la domination étrangère; voir *Introd.,* § I, B, 3°.

III (*Vulg.* II, 28-32). — Les vv. 1-2 proclament les bénédictions d'ordre spirituel dont Juda sera comblé lors de l'avènement du jour de Jahvé. Les vv. 3-4 reviennent sur les signes précurseurs du grand jour, et le v. 5 rappelle une fois de plus le salut qui sera assuré à Juda. — Les vv. 3-5 peuvent être considérés comme la transition au ch. IV.

V. 1. אחרי־כן *post haec,* c'est-à-dire, à prendre l'expression au pied de la lettre, après que seront accomplies toutes les bénédictions dont l'exposé précède II, 18-27. Il est d'ailleurs clairement impliqué, dans la manière dont Joël prend cet accomplissement comme terme relatif en vue de prédictions ultérieures, qu'il conçoit ici les bénédictions II, 18-27 elles-mêmes comme ayant leur valeur pour l'avenir. C'est donc dans l'avenir que Jahvé compensera aussi en particulier « les années dévorées » par les sauterelles II, 25. Au reste la particule אחרי־כן a pour fonction principale de marquer le passage de la considération des bienfaits d'ordre matériel, à celle des biens spirituels. Voir la note sur vv. 3-4. — Jahvé répandra son esprit *sur toute chair,* sur tous les hommes, à savoir en Israël, comme le montre l'explication qui suit. Les hommes sont appelés בשר *chair,* en opposition avec l'*esprit* de Jahvé répandu sur eux. L'*effusion*

jeunes gens verront des visions. 2 Sur les esclaves aussi et sur les servantes, en ces jours-là, je répandrai mon esprit. 3 Je ferai éclater des

de l'esprit de Jahvé s'entend ici notamment de la communication du don de prophétie : « ... *vos fils et vos filles prophétiseront, vos vieillards auront des songes, vos jeunes gens des visions* ... ». Il n'y avait pas lieu de prendre la promesse au sens propre et rigoureux. Dans l'histoire, l'esprit de Jahvé s'était manifesté surtout, et de la façon la plus éclatante, par les prophètes et leur prédication. Dire que tous allaient prophétiser et avoir des visions, c'était, sous une forme appropriée aux données les mieux connues de l'histoire ou de la tradition populaire, proclamer que tous seraient favorisés des plus riches manifestations de l'esprit divin. La pensée de Joël va plus loin qu'*Ézéch.* XXXIX, 29. Notre passage est cité *Act.* II, 17; comp. *Act.* X, 44 s. — Dans *Zach.* XII, 10, Jahvé promet qu'il *répandra* sur la maison de David et sur les habitants de Jérusalem *un esprit de grâce et de prière;* un peu plus loin XIII, 2[b] ss., il prédit qu'à l'époque messianique, toute idolâtrie ayant disparu, le prophétisme sera lui aussi totalement supprimé.

V. 2. Toutes les classes de la société, même les esclaves et les servantes, seront admises à la participation des dons de l'esprit de Jahvé. Le v. 2 marque manifestement une gradation sur l'énoncé du v. 1. Les LXX et la *Vulgate* ajoutent le pronom possessif de la première personne à la mention des esclaves : ἐπὶ τοὺς δούλους μου, super servos *meos;* ce qui est contraire à la gradation marquée par la particule ... וְגַם.

VV. 3-4. Les signes précurseurs du jour de Jahvé énumérés ici, sont analogues à ceux mentionnés II, 2[a], 10, en rapport avec l'invasion des sauterelles; la formule de II, 10[b] revient d'ailleurs littéralement IV (*Vulg.* III), 15. Si l'on voulait trouver dans le livre de Joël une suite quelconque au point de vue chronologique, il faudrait conclure que l'auteur conçoit les bénédictions messianiques de II, 18-27; III, 1-2, comme antérieures au jour de Jahvé annoncé dans nos versets 3-4. Les sauterelles ainsi que les ténèbres, l'obscurcissement du soleil, de la lune et des étoiles, auraient été une première fois présentés comme phénomènes précurseurs du jour de Jahvé imminent (I, 15; II, 1 ss., 10...). Juda, encore avant l'avènement du grand jour, ayant trouvé grâce, aurait éprouvé les bienfaits de l'ère messianique. Puis une seconde fois (III, 3 s.; *Vulg.* II, 28 ss.), des prodiges célestes et l'obscurcissement du soleil et de la lune devraient se produire comme signes avant-coureurs du jour de Jahvé. Une troisième fois (?), après l'exaltation de Juda proclamée III, 5, les mêmes perturbations de la nature annonceraient le jour de Jahvé (IV, 15). Mais il n'est pas nécessaire ni permis d'appliquer à notre livre un pareil procédé d'exégèse. On ne doit pas y chercher d'autre ordre que celui qui préside au développement de l'*idée :* 1° le salut final de Juda au point de vue matériel et spirituel; 2° l'humiliation des peuples ennemis de Juda. Quant à l'encadrement donné aux divers tableaux qui se succèdent, la nature apocalyptique même de la composition dispensait l'auteur d'attacher aucune valeur spéciale aux rapports d'antériorité ou de postériorité exprimés dans la description de ses visions. C'est pourquoi nous disions que la particule אחרי־כן III, 1, avait au fond pour rôle principal de marquer le passage au tableau nouveau des bienfaits d'ordre spirituel. Ce ne sont pas seulement les *formules*, II, 2[a], 10 d'une part, III, 3-4, IV, 15 d'autre part, qui sont parallèles ou équivalentes; mais de part et d'autre c'est identiquement *la même donnée eschatologique* qui est mise en œuvre. Au ch. II, vv. 18 ss., Joël expose les bienfaits messianiques qu'en définitive et malgré les épreuves préalables, le jour de Jahvé amènera pour Juda; et à ce propos il a parlé de l'obscurcissement du soleil, de la lune et des étoiles (provoqué par les sauterelles), qui annoncera la venue du grand jour; — au ch. III il caractérise le jour de Jahvé en particulier au point de vue des faveurs spirituelles qu'il assurera à Juda; à ce propos il rappelle l'obscurcissement du soleil et de la lune; — de même au ch. IV, décrivant le même

prodiges dans le ciel et sur la terre : sang et feu et colonnes de fumée.
4 Le soleil sera converti en ténèbres et la lune en sang, avant l'avènement du jour de Jahvé, grand et redoutable.
5 Et il se fera que quiconque invoquera le nom de Jahvé se sauvera; car sur le mont Sion et à Jérusalem il y aura un reste survivant, comme Jahvé l'a dit; ainsi que parmi les échappés appelés par Jahvé.

IV. 1 Car voici qu'en ces jours et en ce temps-là où j'accomplirai la res-

IV = III dans la Vulgate.

---

jour de Jahvé comme la date fatale du jugement des peuples, il répète la mention de l'obscurcissement du soleil, de la lune et des étoiles. Il est inutile de chercher à établir l'ordre dans lequel les différents faits, annoncés par les mêmes troubles célestes, allaient se produire, au jugement de Joël. Joël n'a pas entendu nous instruire de la manière dont il se représentait les choses à cet égard.

V. 3. Il y aura des prodiges dans le ciel et *sur la terre;* et parmi ces prodiges, il y aura *le feu.* Il n'est pas impossible qu'il y ait ici un retour sur I, 19; II, 3. Les prodiges terrestres sont mentionnés v. 3; les célestes au

v. 4. Le jour de Jahvé *grand et terrible,* comme II, 11.

V. 5. L'idée que ceux-là *seuls* qui invoqueront le nom de Jahvé seront sauvés, que le salut sera assuré au reste survivant sur le mont Sion et à Jérusalem, forme la transition à la prédiction du jugement sur les peuples ennemis (ch. IV). Joël ne semble pas vouloir établir une distinction entre divers éléments du peuple de Jahvé, et apporter ainsi une restriction aux termes généraux dans lesquels, aux vv. 1 s., il avait donné à Juda l'assurance d'une participation universelle de tous les membres de la nation aux bienfaits du jour de Jahvé. *Tous ceux qui invoqueront le nom de Jahvé* sont sans doute précisément, dans son idée, les serviteurs de Jahvé, le peuple de Jahvé, en opposition avec les nations étrangères. Le membre suivant confirme cette interprétation. Le nom פליטה, au sens concret et comme collectif, désigne ici la communauté des « échappés », des « survivants » à la catastrophe finale, dans laquelle périront les nations; cf. *Abd.* v. 17 où les mots en question se retrouvent littéralement et où il est manifeste que la פליטה comprend les éléments qui forment la maison de Jacob en opposition avec les nations (v. 16). Joël paraît d'ailleurs citer formellement le passage en question d'Abdias; car il ajoute : *comme l'a dit Jahvé.* — La dernière incise du verset est coordonnée à la proposition causale qui précède. Le sens ne nous semble pas être : « et parmi les échappés seront ceux que Jahvé appelle »; car il ne saurait y avoir d'autres échappés que ceux appelés par Jahvé. Mais de même qu'il y aura un reste survivant *à Sion* et *à Jérusalem* (à savoir les Juifs établis dans la mère-patrie); ainsi il y aura un reste survivant *composé des échappés que Jahvé appelle* (à savoir les Juifs établis parmi les païens). Jahvé est censé les appeler à Sion. Les LXX (εὐαγγελιζόμενα) ont vu dans בַּשְּׂרִידִים un nom ou une forme quelconque se rattachant à בִּשֵּׂר.

IV (*Vulg.* III). — Jusqu'ici le jour de Jahvé n'a été considéré directement qu'au point de vue de Juda. Au ch. IV Joël décrit le traitement qui attend les nations ennemies. Jahvé leur demandera compte, après les avoir assemblées dans la vallée de Josaphat, des injustices commises envers son peuple (1-3). Il rappelle en particulier ses griefs contre Tyr et Sidon, et les districts de la Philistie (4-8). Que les nations s'assemblent donc pour soutenir la lutte! Jahvé les jugera dans la vallée de Josaphat! Jérusalem, protégée par son Dieu, jouira désormais d'une ère ininterrompue de paix

tauration de Juda et de Jérusalem, 2 j'assemblerai toutes les nations et je les mènerai dans la vallée de Josaphat et je débattrai là avec elles la cause de mon peuple et de mon héritage Israël qu'elles ont dispersé parmi les nations, partageant ma terre, 3 jetant le sort sur mon peuple, donnant le jeune

(9-17). Tandis que l'Égypte et Édom seront réduits en champ de dévastation, Juda, vengé, sera au comble de la prospérité (18-21). — Le ch. IV développe la promesse formulée II, 19 *fin* et 20.

V. 1. Joël venait de dire, à la fin du chapitre précédent, que le salut serait réservé aux survivants à Jérusalem, et aux échappés que Jahvé appellerait. Cette parole signifiait implicitement l'exclusion des nations. C'est pourquoi la proclamation du sort qui attend celles-ci est introduite par la particule causale : (Juda *seul* sera sauvé), *car*... Pour l'expression שׁוּב שְׁבוּת, voir la note sur *Osée* VI, 11. Il ne s'agit pas ici d'une manière déterminée du retour de la captivité, mais en général de l'accomplissement de la restauration de Juda, laquelle vient d'être décrite II, 21 ss.

V. 2. La *vallée de Josaphat* n'est pas mentionnée ailleurs dans la Bible qu'ici et plus loin v. 12. On se demande si la vallée en vue ne serait pas celle où, d'après le récit de II *Chron.* XX, 20 ss., Josaphat battit les armées liguées de Moab, Ammon et Édom? Il est vrai que l'endroit se nommait « vallée de la Bénédiction », *l. c.*, v. 26. Mais il était naturel qu'il fût aussi connu sous le nom du roi vainqueur; ou que du moins Joël lui eût appliqué ici ce nom, en visant l'histoire de la défaite qu'y avaient subie les peuples ennemis de Juda. Le rapprochement entre le souvenir de cette défaite et l'humiliation définitive que Jahvé s'apprête à infliger aux nations païennes, hostiles à son peuple, pourrait avoir contribué à suggérer au prophète le choix de cette vallée comme théâtre de la condamnation des gentils. Cependant la raison principale qui aura amené Joël, soit à prendre la « vallée de Josaphat » comme scène du jugement, soit à donner le nom de « Josaphat » à la vallée où la scène devait se dérouler, aura bien résidé dans la signification même du nom en question (*Jahvé juge*). Au v. 14 l'endroit est nommé « vallée du jugement ». — *Et disceptabo cum eis...*; נִשְׁפַּטְתִּי : *J'engagerai là avec eux le procès;* cfr. *Jér.* II, 35; XXV, 31; *Ezéch.* XXXVIII, 22... Le verbe hébreu prête à un jeu de mots sur le nom de Josaphat. D'autres passages analogues où le terme ריב est employé pour exprimer la même idée, sont *Os.* IV, 1; XII, 3; *Mich.* VI, 1 ss.; en ces endroits la partie adverse est le peuple de Jahvé lui-même. — Le grief de Jahvé contre les nations est exposé aussitôt à la fin du v. 2 et v. 3. *Israël* est ici le nom du peuple de Jahvé comme tel (cfr. II, 27); la chose est évidente par le contexte, et d'ailleurs par tout l'ensemble du livre qui ne renferme pas la moindre allusion au royaume du Nord; « Juda et Jérusalem » (v. 1) forment le seul objet de la pensée de Joël. Il est difficile de ne pas reconnaître ici une allusion manifeste à l'exil de Babylone, dont les effets désastreux ne furent jamais entièrement réparés. Non seulement la dynastie de David ne se releva pas de sa déchéance, mais même après la restauration la population resta en grande partie dispersée et Juda n'occupa plus son ancien territoire dans toute son intégrité. Lors de la captivité de Babylone les populations d'alentour envahirent le pays dépeuplé de Juda, comme on en voit la preuve dans les récits des livres d'Esdras et de Néhémie. C'est à ces faits sans aucun doute que font allusion les mots : *ils ont partagé ma terre.*

V. 3. Les vainqueurs et ceux qui se firent leurs alliés traitèrent Juda d'une manière indigne, se partageant entre eux les captifs au sort, cf. *Abdias* v. 11. Pour יַדּוּ גוֹרָל voir aussi *Nah.* III, 10. Les deux incises suivantes indiquent séparément le sort fait aux jeunes garçons et aux jeunes filles par ceux à qui ils étaient échus en partage. Dans la seconde de ces deux énonciations, il est dit « qu'ils vendirent la jeune fille pour du vin et qu'ils burent »; le sens est qu'ils disposèrent de ces jeunes filles, comme

homme pour une prostituée et vendant la jeune fille pour du vin qu'ils buvaient.

4 Et vous aussi, qu'êtes-vous pour moi, Tyr et Sidon et tous les districts

d'un vil prix, pour se procurer une satisfaction sensuelle passagère. La première énonciation, au sujet des jeunes garçons, est parallèle à la seconde et doit avoir une portée analogue. Littéralement il faudrait traduire : « ils donnèrent le jeune garçon pour une prostituée »; ce qui est à comprendre, sans beaucoup de peine, en ce sens, qu'ils disposèrent des jeunes garçons comme d'un salaire à payer aux courtisanes. Oort et Merx préfèrent lire במזון : « ils livrèrent le jeune garçon pour *des denrées* »; ils estiment que ce changement introduit entre les deux membres de phrase un parallélisme parfait. Knabenbauer remarque à ce propos : conjectura hæc inutilis est. C'est le moins qu'on puisse dire. Les LXX semblent avoir compris le texte au sens que nous venons d'exposer : ἔδωκαν τὰ παιδάρια πόρναις. La *Vulgate :* posuerunt puerum in prostibulo (saint Jérôme dans son commentaire dit : in prostibulum), une conjecture qui s'écarte du texte. Les sentences qui se suivent vv. 2[e] et 3 (... ואת־ארצי חלקו) sont des propositions circonstancielles développant la proposition relative de v. 2[d].

V. 4. וגם; le sens adversatif (*verumtamen*) ne convient pas au contexte, et il faut en dire autant du sens intensif (*adeo*) que quelques-uns attribuent ici à la particule. Wellhausen, Nowack, Marti, estiment que גם n'affecte pas אתם, mais מה ou bien la proposition tout entière (*was habe ich auch für Rücksicht auf euch zu nehmen...*). Cette interprétation suppose, comme Wellh. le constate, que déjà aux vv. 2, 3, c'étaient les Tyriens, les Sidoniens, etc. que Joël avait en vue. La supposition même paraît peu probable; en lisant les vv. 2, 3, c'est surtout aux Babyloniens qu'on pense. Ensuite le contexte, encore une fois, proteste contre ce commentaire. Car dans la suite du verset Jahvé introduit contre Tyr, Sidon et les Philistins la menace de sa vengeance, non seulement dans l'hypothèse que ces peuples essayeraient de prendre une revanche, mais en même temps dans celle où ils entreprendraient spontanément une attaque contre lui (voir plus loin). Ce n'était donc pas à leur charge qu'étaient énoncés les griefs des vv. 2, 3. La particule גם porte sur אתם. Il est vrai que les Babyloniens ou leurs auxiliaires n'ont pas été nommés vv. 2-3; mais ils étaient assez clairement désignés. Notons qu'ailleurs encore גם n'affecte pas le terme qui suit immédiatement; voir un exemple caractéristique *Prov.* XIX, 2. Il suffit dans notre phrase de mettre l'accent sur אתם pour rendre sensible la portée de la particule; LXX : Καὶ τί καὶ ὑμεῖς ἐμοί... Après avoir aux vv. 2-3 formulé l'accusation contre ceux qui ont dispersé son peuple et partagé sa terre, Jahvé se retourne vers d'autres ennemis de Juda : « *Et vous aussi, qu'êtes-vous pour moi,* Tyr, Sidon et tous les districts de Philistie? » Les גלילות de Philistie (ou des Philistins) sont aussi mentionnées *Jos.* XIII, 2 s.; ce sont les cinq *cercles,* ou divisions du territoire d'après les cinq villes principales (cfr. I *Sam.* VI, 4). Driver rappelle avec à propos I *Mach.* V, 15 πᾶσα Γαλιλαία ἀλλοφύλων, ce dernier nom étant souvent celui des Philistins chez les LXX. Comme la suite le montre, le sens des mots מה אתם לי doit être : vous aussi, *que pourriez-vous faire contre moi?* — D'ordinaire dans le second membre du verset, on joint ensemble (à l'exemple des LXX) comme formant une interrogation disjonctive : ... הגמול אתם משלמים et ואם גמלים ... אתם : *exerceriez-vous contre moi une revanche? ou poseriez-vous,* (spontanément) *une action contre moi?* Knabenbauer semble vouloir donner le même sens à la version de la Vulgate, en répétant le point d'interrogation après le second membre de l'alternative : numquid ultionem vos reddetis mihi? et si ulciscimini vos contra me? ... Mais comme la Vulgate attribue (à tort), dans les deux propositions, la même signification aux verbes hébreux, elle entend sans aucun doute la seconde comme introduisant directement la sentence divine. C'est bien d'ailleurs, à notre avis, pour ce

de Philistie? Est-ce vous autres qui m'infligeriez la revanche pour une action? Mais si vous-mêmes commettez une action contre moi, aussitôt je ferai retomber votre action sur vos têtes!
5 Vous qui avez enlevé mon argent et mon or et avez transporté mes trésors précieux dans vos palais;
6 qui avez vendu les fils de Juda et les fils de Jérusalem aux fils des Grecs, pour les faire emmener loin de leur territoire!
7 Voici que je vais les susciter du lieu pour où vous les avez vendus et je ferai retomber votre action sur vos têtes.
8 Je vendrai vos fils et vos filles aux mains des fils de Juda, et ils

qui regarde la construction de la phrase, ce que veut aussi le texte hébreu. La disjonctive que les commentaires attribuent à Jahvé, manque totalement d'objet ou de fondement appréciable; et la sentence divine y perd sa vigueur. Elle est explicitement rejetée par les exemplaires qui lisent la première fois עָלַי, la seconde fois עָלָי. Le sens est le suivant : « Vous aussi, Tyr, Sidon et tous les districts de Philistie, que pourriez-vous contre moi? *Est-ce vous* (אתם) qui m'infligeriez une revanche pour un acte posé par moi? (à savoir pour le jugement qui punira les peuples visés aux vv. 2-3). *Mais si vous-mêmes* (אתם ... ו) posez un acte contre moi, aussitôt je ferai retomber votre acte sur vos têtes! » C'est-à-dire : loin que vous puissiez intervenir pour venger contre moi les ennemis de mon peuple, que je jugerai, vous ne saurez pas vous défendre vous-mêmes; ce que vous-mêmes aurez fait contre moi, je vous le ferai expier. La forme conditionnelle de la proposition qui introduit la menace, ne sert qu'à exprimer l'idée du motif éventuel qui attirera sur les Phéniciens et Philistins eux-mêmes la punition de Jahvé. Les versets suivants affirment aussitôt que ce motif existe de fait et l'exposent; cfr. v. 7. De קַל מְהֵרָה rapprochez מהרה קל *Is.* v, 26; un double adverbe pour marquer le superlatif, *cito velociter* (Vulg.).

V. 5. Les griefs à charge des Phéniciens et Philistins sont d'abord le pillage sacrilège des trésors de Jahvé (v. 5), ensuite le trafic d'esclaves de nationalité juive (v. 6). Les reproches adressés à Tyr, Sidon, etc., ne se confondent nullement avec ceux formulés vv. 2-3. « *Mon* argent et *mon* or et... *mes* précieux trésors... » s'entendraient très naturellement des trésors du temple; mais il est possible aussi qu'il s'agisse de biens dont la propriété est attribuée à Jahvé à raison de son domaine souverain sur tout ce qui appartient à son peuple, notamment en regard des étrangers. Les היכלים dans lesquels les ravisseurs ont porté le produit de leurs rapines, peuvent être leurs *temples*, ou leurs *palais*. Comparer II *Sam.* VIII, 7 ss. (I *Chron.* XVIII, 7 ss.) le récit de l'hommage que David fait à Jahvé des dépouilles des vaincus.

V. 6. La traite des esclaves est déjà reprochée à Tyr, *Amos* I, 9; *Ézéchiel* y fait allusion XXVII, 13; comp. I *Mach.* III, 41; II *Mach.* VIII, 11. Joël parle de Juifs vendus comme esclaves aux Grecs; on sait en effet, par le témoignage des auteurs anciens, que les esclaves syriens, parmi lesquels les Juifs devaient être comptés, étaient recherchés en Grèce. Les derniers mots de notre verset n'offrent aucune raison de penser d'une manière déterminée aux colonies grecques d'occident; pour être *éloignés* de leur patrie, il n'était pas nécessaire que les Juifs captifs fussent déportés jusque dans l'extrême ouest. — Nos versets 5-6 ne doivent point être considérés comme une allusion aux récits II *Chron.* XXVIII, 18, ou XXI, 16 s.

V. 7. Jahvé expose comment il fera retomber le méfait commis contre lui, sur la tête des Philistins et Phéniciens (v. 4[c]). Il suscitera les Juifs déportés, du lieu *pour où* (שָׁמָּה) ils ont été vendus, et les ramènera dans leur patrie; ainsi il préparera sa revanche qui consistera dans la peine du talion appliquée aux marchands d'esclaves.

V. 8. Les Juifs à leur tour, en effet, raviront les fils et les filles de leurs anciens oppresseurs et les vendront pareillement à une nation lointaine, savoir aux Sabéens. Les

les vendront aux Sabéens, à une nation lointaine, parce que Jahvé a parlé.
9 Proclamez ceci parmi les nations : Déclarez la guerre ! appelez les guerriers sous les armes; que tous les soldats se présentent et marchent!
10 Forgez vos socs en épées et vos faucilles en lances ! Que l'infirme dise : Je suis guerrier ! 11 Précipitez-vous et venez, toutes les nations d'alentour,

Phéniciens vendaient les Juifs aux Grecs, à la faveur des relations maritimes qu'ils avaient avec ces derniers. Les Juifs vendront les Philistins et les Phéniciens à un peuple habitant le fond de l'Arabie, avec lequel le commerce se faisait par l'entremise de caravanes. Il n'est pas nécessaire de prêter à Joël l'intention d'opposer les Sabéens aux Grecs, à raison précisément de l'opposition des situations géographiques (*vous* avez vendu les Juifs à une nation lointaine du *nord-ouest; eux* vendront vos fils à une nation lointaine du *sud-est*). Le nom des Sabéens est suggéré à Joël par la nature même des relations commerciales directes que les Juifs avaient avec l'étranger. L'au-delà des mers, c'était le domaine propre du commerce Phénicien. L'au-delà du désert serait le lieu d'exil pour leurs enfants. — Les Sabéens sont souvent nommés dans la Bible comme un peuple renommé par son commerce et sa richesse. Ils ont, comme les Minéens, laissé des monuments d'une civilisation très digne d'intérêt, s'étendant sur une longue suite de siècles. Comp. entre autres Mordtmann-Müller, *Sabäische Denkmäler*, 1883.

V. 9. Le pronom démonstratif זאת ne se rapporte pas à ce qui précède, mais à ce qui suit : Proclamez *ceci;* faites la proclamation que voici parmi les nations. Cette proclamation consiste dans un défi adressé aux peuples ennemis de Juda. L'invitation à faire la proclamation n'est pas adressée à un sujet déterminé; la phrase équivaut à dire : « *qu'on proclame* ceci... ». Au v. 2 Jahvé avait exprimé le dessein d'assembler et de conduire lui-même tous les peuples à la vallée de Josaphat. Cette fois ils sont provoqués à y venir en armes. Ce changement de ton ou de conception est occasionné par l'invective contre les Phéniciens et les Philistins vv. 4-8, qui est venue donner un autre tour à la pensée du prophète. — Pour קַדְּשׁוּ מִלְחָמָה, cf. la note sur I, 14. C'est la guerre à Jahvé qu'on doit proclamer. Les armées qui ont autrefois accablé le peuple de Jahvé, ne serviront cette fois, par leur nombre et leur force, qu'à faire mieux éclater son triomphe. Aux vv. 9-11, comme il résulte de 11b, c'est Joël, non pas Jahvé, qui a la parole.

V. 10. Mich. IV, 3 (*Is.* II, 4), dans la description de la paix messianique, il est dit qu'on transformera les épées en socs, et les lances en faucilles. Dans son défi aux nations, *Joël* renverse l'idée : qu'on fasse des armes de tout! que les instruments mêmes de l'agriculture soient changés en instruments de combat! Voir dans l'*Introd.*, § II, 3°, b, la conclusion qui se dégage de la comparaison entre *Michée* d'une part et *Joël* de l'autre, pour la question de priorité. Au point de vue des termes employés, il y a entre les passages d'Isaïe et de Michée, et celui de Joël, une double différence. Les חניתות ou *lances*, qui répondent aux faucilles, deviennent des רמחים, pareillement *lances*. Ensuite au lieu de la forme כתתו, Joël emploie la forme *qal* du même verbe : כֹּתּוּ. Au sujet du mot רמחים, Driver remarque qu'il se rencontre le plus souvent dans des écrits d'origine relativement récente. — De même qu'on doit multiplier les instruments de combat sans avoir égard à aucun autre intérêt, ainsi, d'après le second membre du verset, il faut que *tous* les hommes, même ceux qui sont le moins aptes au métier des armes, soient soldats. Plus nombreux les ennemis seront, plus humiliante aussi et plus décisive sera leur défaite.

V. 11. Le v. עוּשׁוּ n'est pas employé ailleurs. Les LXX traduisent συναθροίζεστε, *rassemblez-vous,* une signification à laquelle il est impossible de trouver une justification dans les langues congénères; d'ailleurs l'idée du *rassemblement* est exprimée aussitôt

et assemblez-vous! — Là même, Jahvé, fais descendre tes guerriers! —
12 Que les nations surgissent et marchent vers la vallée de Josaphat, car
là je siégerai pour juger toutes les nations d'alentour. 13 Mettez la faux,

après, comme d'une action subséquente à celle signifiée par עוּשׁוּ. On a proposé de lire חוּשׁוּ *hâtez-vous* (Driver), ou עוּרוּ = *debout!* (Wellh., Now., Marti.; comp. הָעִירוּ v. 9). Ces corrections pourraient être justes. Mais il est également possible que nous nous trouvions ici devant un verbe de signification inconnue. Dans tous les cas le sens *doit* être analogue à celui qu'introduisent les correcteurs. D. H. Müller (*Z. D. M. G.*, XL, 168) a mis notre forme עוּשׁוּ en rapport avec l'ar. غاث *porter secours*. Now.[1] objecte que cette notion ne s'accorde pas bien avec le contexte. Mais Freytag rapporte sous la même racine le nom غويث = *vehementia cursus;* un verbe עוּשׁ se rattachant à cette notion-là conviendrait très bien à notre passage. Rappelons aussi le nom معاث *chemin, issue* (d'une racine عاث). — L'interpellation : toutes les nations *d'alentour!* semble adressée aux peuples voisins de Juda. Quoique la première pensée de Joël ait été, vv. 2-3, pour l'ennemi qui avait dispersé Juda et partagé son territoire lors de la captivité de Babylone, il n'est que naturel que ses menaces se retournent contre les peuples dont l'hostilité se fait sentir aujourd'hui même. Les Philistins et les Phéniciens (vv. 4 ss.) sont d'ailleurs compris parmi ces nations d'alentour. Il ne faut pas oublier non plus qu'en particulier les Edomites étaient considérés comme ayant fait cause commune avec Babel contre Jérusalem en 586. Voir *Abdias*. — Le v. וְנִקְבְּצוּ ne peut exprimer que l'impératif. Peut-être est-ce une forme irrégulière; mais il est plus probable que nous sommes en présence d'une corruption accidentelle et qu'il faut lire וְהִקָּבְצוּ. Joël ne nomme pas ici le lieu du rassemblement; il est cependant présent à sa pensée, comme le montre la phrase suivante. Du contexte il résultait suffisamment que c'était dans la vallée de Josaphat que les ennemis devaient se réunir. — *Là, Jahvé, fais descendre tes guerriers!* Après l'énoncé de la proclamation qui doit être faite parmi les nations, Joël s'adresse à Jahvé. La *Vulg.* traduit au futur, en prenant Jahvé comme sujet; mais le verbe ne peut se lire qu'au parf. ou à l'impératif; le suffixe singulier : *tes* guerriers, montre clairement que c'est à Jahvé que le discours est adressé ici. Le verbe נחת est araméen (*hébr.* ירד); il est encore employé en hébreu II *Sam.* XXII, 35; *Ps.* XVII, 10; XVIII, 35; LXV, 11; *Jér.* XXI, 13 (le nom נחת : *Job* XVII, 16; XXXVI, 16; *Is.* XXX, 30. נחתים : II *R.* VI, 9). Les héros ou les guerriers de Jahvé, sont ceux qui composent son armée céleste, et qui sont appelés les « saints » *Zach.* XIV, 5; = les anges.

V. 12. Jahvé répond à l'appel du prophète; il répète la déclaration du v. 2, avec cette différence que l'idée exprimée n'est plus celle d'une discussion ou d'un litige, mais du *jugement* à exercer sur tous *les peuples d'alentour;* voir v. 11. Pour le nom de la vallée de Josaphat, voir v. 2.

V. 13. C'est encore Jahvé qui parle. Il s'adresse à ses *gibbôrîm*, que le prophète vient de l'inviter (v. 11) à faire descendre. Les nations, par leur malice, sont mûres pour la moisson du jugement : *Mettez la faux...;* comp. la parabole de *Matth.* XIII, 24 ss. Dans le membre suivant רדו *descendez* (?) semblerait répondre à הנחת *fais descendre* tes guerriers (au v. 11); en ce cas la parole devrait s'entendre de Jahvé donnant ordre aux anges de *descendre* avec lui du ciel, pour procéder à l'œuvre du jugement; Driver explique : *descendez* au pressoir... Mais il est plus probable que רדו est impér. non de ירד mais de רדה : *foulez!* LXX : πατεῖτε (Gesen., Ewald, Wellh., Nowack, Knabenbauer, Marti, etc.). *Le pressoir est plein,* savoir de raisins mûrs; *les cuves débordent;* non, suivant la remarque ingénieuse de Driver, sous l'action des fouleurs (qui sont attendus), mais parce que le poids même des grappes amoncelées en fait découler le jus. Voir II, 24 la même expression sans la portée figurée qu'elle

car la moisson est mûre; venez, foulez, car le pressoir est plein; les cuves
débordent, car leur malice est au comble. 14 Des foules, des foules dans la
vallée du jugement; car il est proche le jour de Jahvé, dans la vallée du
jugement! 15 Le soleil et la lune se sont obscurcis et les étoiles ont éteint
leur éclat. 16 Jahvé rugira de Sion et de Jérusalem il fera entendre sa
voix, le ciel et la terre s'agiteront, mais Jahvé sera un refuge pour son
peuple et un boulevard pour les enfants d'Israël. 17 Vous saurez que moi
je suis Jahvé votre Dieu, habitant à Sion ma montagne sainte; Jérusalem
sera sainte et les étrangers n'y passeront plus.

18 Et il se fera qu'en ce jour-là les montagnes suinteront la liqueur et
les collines ruisselleront de lait et tous les torrents de Juda ruisselleront
d'eau. Une source sortira de la maison de Jahvé et arrosera le ravin de

a ici. Notre passage rappelle *Is.* LXIII, 1-6. Le dernier membre du verset explique les métaphores qui précèdent.

V. 14. Joël entend la rumeur qui s'élève des multitudes assemblées, attendant le jugement divin. Le théâtre du jugement est appelé ici עמק החרוץ *la vallée de la décision* (ἐν τῇ κοιλάδι τῆς δίκης, LXX). Il n'est pas impossible toutefois qu'ici comme ailleurs (*Is.* XXVIII, 27; *Am.* I, 3; *Job* XLI, 22) חרוץ signifie l'*instrument pour le battage du blé* (voir sur *Amos l. c.*) par continuation des figures employées au v. 13; le sens serait : *la vallée où Jahvé fait le battage des peuples,* comparés aux gerbes sur l'aire. Mais il n'y a pas de raison positive de s'écarter de l'interprétation adoptée par la plupart des commentaires. La *Vulgate :* in valle *concisionis,* s'en tient à la signification primitive et matérielle de la racine חרץ. — *Car le jour de Jahvé est proche...,* même formule que I, 15; II, 1; mais cette fois au point de vue des nations païennes qui vont être jugées.

V. 15. Même formule que II, 10; c'est le même phénomène aussi qui est visé II, 2; III, 4. Dans II, 2, 10 les ténèbres étaient représentées comme occasionnées par les nuées de sauterelles. Voir la note sur III, 3-4.

V. 16. Au v. 12 Jahvé avait dit qu'il siégerait dans la vallée même de Josaphat pour procéder au jugement sur les peuples. Ici il fait entendre sa voix de Sion. Il y a dans le contexte un défaut d'harmonie qui s'explique par le fait que la phrase : *Jahvé rugira de Sion et de Jérusalem il fera retentir sa voix,* est littéralement empruntée à *Amos* I, 2. Le contexte dans *Amos* nous apprend que c'est bien de l'arrêt de condamnation qu'il s'agit (comp. l'*Introd.*, § II, 3°, b). *Le ciel et la terre seront bouleversés,* comp. II, 10ᵃ (où le ciel et la terre étaient respectivement sujets de deux propositions distinctes); *et Jahvé sera un refuge pour son peuple,* etc. : l'arrêt de condamnation ne frappera que les nations ennemies; il sera par contre-coup le signal du salut de Juda. *Jahvé refuge* et *forteresse* pour les siens, est une formule dont les éléments se rencontrent fréquemment dans les psaumes. Comp. encore *Is.* IV, 6, etc.

V. 17. Jahvé reprend ici la parole; mais le développement de l'idée de v. 16ᵇ n'en souffre aucune interruption. Les habitants de Jérusalem et de Juda *sauront,* apprendront par l'expérience, *que Jahvé est leur Dieu, demeurant à Sion* comme protecteur tout-puissant de son peuple (II, 27; IV, 21). *Jérusalem sera chose sainte,* mise à l'abri de toute profanation, soustraite à la domination étrangère : *l'étranger n'y passera plus,* ne la traversera plus en vainqueur; cfr. *Zach.* IX, 8 où l'expression est plus énergique et rappelle *Is.* LI, 23. — Voir plus haut vv. 2-3.

V. 18. Le discours revient aux bénédictions dont Juda sera comblé du côté de la nature II, 21 ss. *Les montagnes suinteront la liqueur...,* cfr. *Amos* IX, 13; chez Amos le

membre parallèle énonce que toutes les collines seront détrempées, ou se fondront; Joël dit en termes plus explicites qu'*elles ruisselleront de lait*. Le pays nagera dans l'abondance. La promesse qui suit vise la description de la sécheresse I, 10 ss., et notamment 20. Les אפיקים sont ici les lits des torrents, les *ouadis* qu'alimentent les eaux des montagnes et qui, en été, sont desséchés (I, 20); cfr. *Ézéch.* VI, 3 (*Vulg.* rupibus), XXXIV, 13; XXXV, 8, etc. En ce temps-là, on ne souffrira plus de la sécheresse. ... Notons que les bénédictions évidemment apocalyptiques de ce passage se rapportent aux calamités décrites au ch. I, de la même manière que les bénédictions énoncées II, 18 ss. Cette merveilleuse irrigation du pays (cfr. *Zach.* XIV, 8) aura Jahvé seul pour auteur et se fera dans des conditions toutes nouvelles. Une source sortira de la maison de Jahvé (*Ézéch.* XLVII, 1; *Zach. l. c.*) et arrosera le ravin (נחל) des *Schiṭṭîm* ou des *Acacias*. Les commentateurs ne sont pas d'accord touchant l'identification du ravin des *Schiṭṭîm* ici visé. On connaît la localité de ce nom, située au delà et près du Jourdain, en territoire moabite (*Nombr.* XXV, 1; *Jos.* II, 1; III, 1; *Mich.* VI, 5); c'est la même sans doute qui est appelée *Nombr.* XXXIII, 49 : אבל־השטים, *la plaine des Schiṭṭîm* ou *des Acacias*. Seulement, dit-on, il est inconcevable que Joël ait eu en vue cet endroit, puisque pour l'atteindre le fleuve sorti de la maison de Jahvé aurait dû traverser le Jourdain. S'appuyant sur le témoignage de saint Jérôme, que les acacias ne poussent que dans un sol aride et au désert, Knabenbauer dit : unde maxime obvia significatio esse videtur : ipsam solitudinem et eremum fonte illo irrigatum iri et fertilem redditum. Il renvoie à Schegg, lequel est d'avis que tout le désert arabique, y compris le *Ghor* (région de l'*Araba* au sud de la mer Morte), est compris sous la désignation : « le *naḥal* des Acacias ». Mais cela est invraisemblable; la signification du mot נחל ne permet pas de supposer qu'une telle appellation aurait été appliquée soit au désert en général, soit en particulier au désert arabique. Schegg qui signalait « das sichtbarlich Ungeheuerliche » de la traversée du Jourdain par le fleuve sorti de la maison de Jahvé, aurait dû songer à tout ce que ce même fleuve aurait eu à traverser pour arriver où il veut le conduire. D'autres auteurs, tels que Hitzig, voient dans notre ravin des *Schiṭṭîm* le torrent du Cédron, sans qu'ils puissent établir que ce torrent ait jamais porté le nom en question, ou sans qu'on voie pourquoi Joël n'aurait pas appelé le Cédron de son nom propre, s'il l'avait eu en vue; il n'était pas nécessaire, par exemple, de rappeler l'aridité de ses bords par la circonlocution : « ravin, ou torrent des *Acacias* »; et d'ailleurs les acacias que l'on trouve sur la côte occidentale de la mer Morte n'auraient pu justifier la désignation du *Cédron* par ces mêmes acacias qui en sont absents. Wellhausen et Nowack proposent l'identification avec l'*Ouadi al-Sant*, à l'ouest de Jérusalem, par lequel passe la route de Jérusalem à Ascalon. Le nom, par lui-même, se prête en effet à l'identification proposée. Driver semble hésiter entre le Cédron et l'*Ouadi al-Sant?* Ce qui nous défend de nous rallier à l'hypothèse de Wellhausen, ce n'est pas seulement que chez Ézéchiel le fleuve sorti du temple se dirige vers l'orient, mais tout d'abord que la prédiction de Joël devient absolument insignifiante. Chez Ézéchiel le fleuve sacré purifie et vivifie en quelque sorte la mer Morte et s'entoure d'une végétation paradisiaque (XLVII, 8 ss.); chez Zacharie il arrose tout le pays à l'est et à l'ouest, en été comme en hiver (*l. c.*); mais quelle proportion y a-t-il entre l'origine miraculeuse de la source dans le sanctuaire, et son écoulement dans l'*Ouadi al-Sant?* Ensuite il y a, à notre avis, un malentendu au fond de la difficulté que l'on éprouve à identifier notre ravin des « *Schiṭṭîm* » avec la localité connue sous ce nom dans la Bible. On ne conçoit pas, dit-on, que le fleuve mystérieux ait eu à traverser le Jourdain. Mais n'était-ce pas précisément l'intention de Joël d'insinuer que *le fleuve sorti du temple remplacerait le Jourdain? Zach.* XIV, 10 annonce en termes explicites le changement de la configuration du pays. Ézéchiel laisse suffisamment entendre que son fleuve sacré, qui se jette dans la mer Morte, rendrait le Jourdain superflu en répondant mieux que celui-ci à l'idéal d'une eau fécondante. En disant

**Schittîm. 19 L'Égypte sera une terre dévastée et Édom sera un désert de
dévastation, à cause du traitement barbare [*qu'ils infligèrent*] aux enfants
de Juda, en répandant le sang innocent dans leur terre. 20 Juda sera ha-
bité à jamais, et Jérusalem de génération en génération. 21 Je 'vengerai'
leur sang! Je n'accorderai point l'impunité; et Jahvé demeurera à Sion!**

21. וְנִקַּמְתִּי; TM : וְנִקֵּיתִי *je proclamerai innocent* (?).

---

que la source jaillie du temple irait arroser le ravin des Schiṭṭîm, Joël aura voulu marquer que les conditions actuelles de l'irrigation du pays seraient supprimées et remplacées par d'autres tout à fait merveilleuses, répondant à la transformation radicale qu'il décrit. — La raison pour laquelle Joël aurait nommé en particulier le ravin des *Schiṭṭîm* comme lieu à arroser, au delà du fleuve actuel, par la source nouvelle sortie du temple, pourrait se trouver dans le fait que, en dépit de la parole de saint Jérôme touchant la prédilection de l'acacia pour le sol aride du désert, l'endroit en question était relativement riche en eaux (Schegg, p. 211; Dillmann, *sur Nombr.* XXII, 1), comme l'indique d'ailleurs le nom אבל־השטים (*Nombr.* XXXIII, 49). Cette circonstance s'harmonise très bien avec la supposition que Joël ne vise pas autant dans le dernier membre du v. 18 à répéter la promesse que les terrains arides seraient abreuvés, qu'à exprimer l'idée de la transformation des sources ou éléments naturels d'irrigation.

V. 19. La pensée du prophète revient à l'objet principal du discours du chap. IV, à savoir l'humiliation des ennemis de Juda. Cette fois il prend comme types l'Égypte et Édom. En regard de la fertilité extraordinaire dont le territoire de Juda sera favorisé, il met l'état de dévastation auquel ces deux pays seront réduits; et cela en châtiment de leur conduite barbare à l'égard des enfants de Juda. Ils ont versé *le sang innocent* dans *leur* terre : בארצם; le suffixe se rapporte selon toute apparence au sujet de שָׁפְכוּ, non pas aux enfants de Juda; la circonstance que le sang fut répandu dans *leur* terre est alléguée comme particulièrement odieuse. Il s'agit, non de victimes faites à la guerre, mais de meurtres commis sur des Juifs inoffensifs et paisibles, établis ou réfugiés en Égypte et Édom. C'est une allusion à des faits qu'il est impossible de déterminer avec certitude. Rien ne prouve que Joël nous renvoie à l'époque du soulèvement des Édomites contre la domination de Juda (II *R.* VIII, 20). Peut-être pense-t-il à la conduite hostile par laquelle Édom surtout s'attira le ressentiment des Juifs, lors des événements de 586; voir plus haut vv. 2, 3, coll. *Abd.* v. 14.

V. 20. Juda et Jérusalem triompheront de l'hostilité sanguinaire des peuples ennemis.

V. 21. Le premier membre se rapporte, semble-t-il, au grief qui vient d'être mis à charge de l'Égypte et d'Édom au v. 19; mais il n'est pas facile d'en saisir le sens précis : ונקיתי דמם לא נקיתי. La Vulgate traduit : et mundabo sanguinem eorum quem non mundaveram. Dans son commentaire saint Jérôme hésite : *Et mundabit Dominus sanguinem omnium peccatorum* quem prius non mundaverat, ut mundet in Evangelio quos in Lege peccantes immundos reliquerat... Puis il ajoute : sive : *ulciscetur servorum suorum sanguinem*, quem in martyrio pro nominis ejus confessione fuderunt. Il est difficile d'admettre que Joël ait en vue des crimes dont Juda lui-même aurait besoin d'être purifié, tout d'abord parce que cette interprétation méconnaît le lien qui rattache notre passage au contexte, ensuite parce que נִקָּה, loin d'exprimer l'idée du châtiment, de la correction, signifie au contraire *laisser impuni, proclamer* ou *tenir pour innocent*. Ainsi le sens de *venger* ne convient pas lui non plus au v. נִקָּה. Steiner se demande si la première partie de l'énonciation ne pourrait se comprendre au sens interrogatif, la seconde comme la réponse : « Et laisserais-je leur sang impuni? Je ne (le) laisserai pas impuni! » C'est peu vraisemblable. Le commentaire de Driver

est plus séduisant : *je tiendrai* ou *proclamerai innocent leur sang que je n'avais pas proclamé innocent;* c'est-à-dire : par le châtiment que j'infligerai à ceux qui ont répandu le sang des enfants de Juda, je montrerai qu'à mes yeux ce sang était innocent, alors qu'en retardant la punition je m'étais abstenu de proclamer cette innocence. S'il fallait s'en tenir absolument au texte massorétique, ce serait là, sans doute, la seule explication possible. Il faut convenir cependant que l'idée n'ajoute rien à l'annonce du châtiment formulée au v. 19; que le dessein de déclarer innocent le sang répandu, était exprimé d'une manière beaucoup plus énergique par la menace même de la vengeance proférée contre ceux qui l'avaient versé. Nous partageons l'avis qu'au lieu de ונקיתי דמם il faut lire ... וְנִקַּמְתִּי; la seconde proposition ne sera pas à concevoir comme une relative subordonnée à דמם; il faudra traduire : *je vengerai leur sang! je n'accorderai point l'impunité!* On comprend que נקיתי ait pris la place de נקמתי sous l'influence du verbe qui suivait. Les LXX auront lu le texte dans la forme proposée; ils traduisent : καὶ ἐκζητήσω τὸ αἷμα αὐτῶν καὶ οὐ μὴ ἀθωώσω. Il est inutile de corriger aussi, avec Wellh. et Marti, le second נקיתי en נקמתי (je vengerai leur sang, *que je n'avais point vengé*). — Le livre se termine sur la promesse déjà faite à plus d'une reprise, que Jahvé demeurera à Sion; cfr. II, 27; IV, 16, 17.

AMOS

INTRODUCTION

§ I

La personne du prophète, son temps et le milieu où il exerça son ministère.

Le prophète Amos (1), d'après l'inscription du livre qui porte son nom, était originaire de Teqoa, dans le pays de Juda. Teqoa était situé à une douzaine de milles au sud de Jérusalem. Cette donnée touchant la patrie de notre prophète, se trouve confirmée indirectement par la parole d'Amasia, le prêtre de Béthel, VII, 12. S'élevant contre la prédication d'Amos, le prêtre lui conseille de se sauver dans le pays de Juda et d'exercer là-bas son ministère, au lieu de troubler l'ordre à Béthel. Les invectives d'Amasia insinuent très clairement qu'Amos est un étranger dans le royaume du Nord et qu'il a tort, à ce titre, de s'immiscer, par ses leçons et ses reproches, dans les affaires de ce pays : qu'il aille remplir ce rôle chez lui, dans le pays de Juda ! La réponse d'Amos à Amasia, au même endroit VV. 14 ss., nous apprend aussi, d'une manière plus précise que l'inscription du livre, quelle était la profession du prophète antérieurement à sa vocation. Amos n'appartenait pas, comme ce fut d'ailleurs le cas de bien d'autres envoyés de Jahvé, à l'ordre établi des *nebî'îm* ou *prophètes* (voir la note sur VII, 14). De son état il était gardien de troupeaux et exerçait une industrie relative aux fruits du sycomore (voir *ibid.*). Ce fut pour répondre à un appel spécial de Jahvé qu'il vint annoncer la parole divine aux habitants du royaume de Samarie.

Amos, comme plus tard Osée, prêcha donc dans le royaume du Nord et c'est aux situations et à la destinée de ce pays surtout que se rapportent ses discours. Mais son origine judéenne à elle seule suffirait à expliquer qu'il ait parfois tourné le regard du côté de Juda (II, 4, 5; VI, 1 s.; IX, 11), comme son successeur Osée, pourtant d'origine israélite, ne manqua pas de le faire. Une notable partie, peut-être la plus grande, de la prédication d'Osée est à rapporter au règne de Menahem (745-735?), à une époque où l'immixtion de l'Assyrie dans les États de la région palestinienne annonçait un avenir gros d'orages. Le ministère d'Amos, d'après l'inscription du livre, serait

(1) עמוס ; noter la différence d'orthographe avec le nom du père d'Isaïe אמוץ.

à placer tout entier sous les règnes d'Ouzzia, roi de Juda (791-740?), et de Jéroboam II, roi d'Israël (787-746?), et précéderait par conséquent celui d'Osée. Les données que fournissent à cet égard les discours de notre prophète et le récit du chap. VII, v. 10, confirment pleinement, encore une fois, l'indication du titre. Amasia dénonce Amos à Jéroboam (VII, 10). Bien que le prophète prédise, avec la plus formelle assurance, la destruction du royaume et la déportation de ses habitants, on n'éprouve cependant nulle part l'impression que les Assyriens seraient déjà sur la scène en Palestine. Aussi les auteurs qui croient reconnaître dans le passage VI, 2 des allusions à des faits de conquête assyrienne récente, en infèrent-ils que ce verset ne saurait être de la main d'Amos; il faudrait y voir une interpolation. La conclusion serait d'autant plus légitime qu'il s'agirait, suivant l'interprétation en question, d'événements arrivés, tout au moins en ce qui concerne Hamath et Geth, sous le règne de Sargon. Mais voyez la note sur le passage. S'il est vrai qu'Amos ne connaît pas encore, comme un fait actuel, les entreprises de Tiglath-Piléser III contre les États palestiniens, il ne s'ensuit pas qu'il n'ait pu avoir ou qu'il n'ait eu aucun égard au puissant empire oriental. L'histoire du IXe siècle, notamment celle des actes de Salmanasar II (860-825), à qui Jéhu avait payé le tribut (en 842), ne pouvait être déjà oubliée; et du reste Ninive était par son existence même une menace perpétuelle pour ses voisins. Amos n'avait donc aucun besoin de nommer explicitement Assur pour se faire comprendre quand il annonçait le châtiment de l'exil aux habitants du royaume d'Israël (V, 27; VI, 7, 14...). Alors même que dans III, 9 on remplacerait, suivant les LXX, le nom d'Asdod par celui d'Assur, on ne serait certes pas autorisé à en conclure pour ce passage à une origine plus récente que le corps du livre, comme semble le faire Winckler (*Alttest. Untersuchungen,* 1892, p. 182). Il y aurait plutôt lieu de s'étonner qu'Assur ne soit pas nommé plus souvent par Amos.

Le titre du livre renferme une indication très précise touchant le commencement du ministère d'Amos; il le place « deux années avant le tremblement de terre ». Mais la date de ce tremblement de terre lui-même nous est malheureusement inconnue; *Zach.* XIV, 5 ne nous apprend rien de plus à cet égard que la donnée même de notre titre. La teneur des discours d'Amos permet, en termes généraux, de supposer comme date à la prédication du prophète, la première moitié du VIIIe siècle. Il serait inutile de vouloir préciser davantage.

La situation politique du royaume du Nord à l'époque indiquée, a été sommairement caractérisée dans l'*Introduction à Osée,* § I. Le règne de Jéroboam II en Israël, comme celui d'Ouzzia en Juda, fut marqué par un développement considérable de la puissance publique et du prestige au dehors. Le passage d'Amos (VI, 14), où Jahvé prédit qu'il soulèvera contre le peuple infidèle une nation qui l'opprimera depuis « *la région de Hamath jusqu'au torrent de* ... », confirme la donnée de II *R.* XIV, 25, avec laquelle il se con-

nir, à faire entendre les prédictions les plus sinistres. Les armées d'Israël, si fières de leurs victoires (VI, 12), essuieront des défaites désastreuses (V, 13; VI, 14); les forteresses et les palais seront renversés (III, 11 s., etc.); la nation sera emmenée en exil (IV, 2; V, 27; VI, 7, etc.); dans tout le pays il n'y aura que plaintes et deuil (V, 16 s.; VIII 10 ...); et dès à présent le prophète donne le signal des lamentations : « Elle est tombée et ne se lèvera plus, la vierge d'Israël!... » (V, 1 s.). La maison royale elle-même, à laquelle le règne de Jéroboam II donnait un si grand lustre, périra par l'épée (VII, 9); en punition des péchés qui ont excité la colère divine, le *jour de Jahvé* sera un jour de ténèbres et d'inévitables calamités (V, 18 s.).

Dans la description de la ruine qu'il annonce Amos ne manque pas, la chose était très naturelle, de recourir à l'hyperbole. Il est inutile d'en citer des exemples. Le passage IX, 1-4 en particulier ne se laisse pas comprendre autrement. Aussi n'y a-t-il rien d'étonnant à ce que, dans la suite, le prophète revient sur les termes trop absolus dont il venait de se servir, comme il avait été amené à le faire aussi VI, 10. Au chap. IX, VV. 1-4 il avait proclamé que nul n'échapperait à la vengeance de Jahvé, si bien que ceux-là mêmes qui seraient déportés en exil y périraient par le glaive. Un peu plus loin, VV. 8ᵇ ss., il se reprend pour distinguer la cause des justes de celle des impies. Au crible de l'épreuve Jahvé séparera les bons des méchants et les pécheurs seuls seront voués à l'extermination. Déjà au chap. V, V. 15 « le reste de Joseph » avait été envisagé comme objet éventuel de la miséricorde divine. Le salut final de ce reste, composé du noyau des bons épargnés, est annoncé d'une façon plus catégorique IX, 8ᵇ-15. La restauration sera caractérisée par le rétablissement de la « hutte de David ». Dans ses discours antérieurs, le prophète avait laissé entendre à plus d'une reprise que Juda éprouverait, aussi bien qu'Israël, les effets de la colère de Jahvé (II, 4-5; VI, 1-2). Mais la maison de David, après qu'elle aura été réduite à la condition d'une hutte délabrée, se relèvera de ses ruines et recouvrera son ancienne splendeur. Ce n'est point par un sentiment de vaine gloire patriotique qu'Amos se plaît à présager pour son pays de Juda un avenir aussi glorieux; Osée à son tour concevra la restauration d'Israël sous la forme du triomphe final de la dynastie davidique (II, 2?; III, 5). Amos, pas plus qu'Osée, ne pouvait perdre de vue les origines schismatiques de la royauté de Samarie. C'est cette considération sans doute qui lui avait inspiré (VII, 9) sa sortie contre la maison de Jéroboam; c'est elle encore qui lui fait entrevoir le règne futur d'une abondance et d'une paix sans fin, sous les auspices de la « hutte de David » restaurée, « rebâtie comme aux jours d'autrefois ». Le livre se termine par ce tableau de l'ère messianique, contre l'authenticité duquel on ne saurait objecter le manque d'harmonie avec l'ensemble de la prédication d'Amos.

§ III

Le livre d'Amos : sa caractéristique littéraire, sa composition, son état actuel et sa division.

A

Amos n'a pas le sentiment profond d'Osée, et sa parole n'est pas aussi émouvante, aussi pathétique que celle de son successeur, dont le livre a été rangé en tête de la collection des *Douze*. Par contre, il a le discours plus coulant, les périodes plus arrondies et mieux enchaînées. A cet égard le jugement de S. Jérôme, d'après lequel Amos aurait été « *imperitus sermone*, sed non scientia » (*Prologue* au commentaire), n'est pas très heureux. Peut-être cette appréciation fut-elle en partie dictée par le préjugé que pouvait créer contre le prophète sa qualité de « pasteur » et de « cultivateur de sycomores » (VII, 14). Peut-être aussi s'appuyait-elle sur l'observation qu'Amos, dans ses différents discours, répète souvent les mêmes formules, ce qui pouvait passer pour un indice de la pauvreté de ses ressources littéraires.

Mais il est facile de se rendre compte, à un examen plus attentif, que ces répétitions sont voulues, et constituent un véritable artifice du style. Il en est manifestement ainsi dans les oracles qui se suivent, contre divers États, aux chap. I, 3-II, 6, et qui sont composés sur le même modèle. Au chap. IV, VV. 6 ss., la description des épreuves par lesquelles Jahvé a vainement tenté de ramener son peuple, se fait en des périodes — ou des strophes — clôturées régulièrement par le refrain : *et vous n'êtes point revenus à moi, parole de Jahvé*. Qu'on lise encore l'exposé des visions VII, 1-3; 4-6; 7 s.; VIII, 1 ss. Au chap. IV, 1 ss. aussi on remarquera cette tendance du prophète à accentuer l'expression de sa pensée par l'emploi répété de formules semblables. D'autres fois, c'est dans les paroles introductoires des diverses parties de ses discours que s'observe le phénomène signalé. Les oracles de ch. I-II, 6, et les visions de ch. VII, 1 ss., en offrent déjà des exemples. Voyez en outre III, 1, 9; IV, 1; V, 1; VIII, 4 : *Écoutez ceci...*; — V, 18; VI, 1 : *Malheur à ceux qui...*; — II, 9, 10, 13 : *Et moi..., voici que moi...*; — III, 11, 12 : *ainsi parle le Seigneur Jahvé* (comp. V, 4, 16...).

Çà et là le prophète émaille ses discours de tableaux d'une extrême vivacité de peinture et qui témoignent de la vigueur de son imagination. La menace contre les femmes hautaines de Samarie (IV, 1-3), l'avertissement touchant la déception que se préparent les présomptueux qui aspirent au jour de Jahvé (V, 18-20), les reproches adressés aux jouisseurs sensuels (VI, 3-7), surtout la description dramatisée de la ruine qui attend la ville coupable et ses habitants (VI, 8-11) offriront, entre bien d'autres exemples, la preuve de l'originalité de son talent poétique. Le style d'Amos

abonde d'ailleurs en images pittoresques. On remarquera qu'il aime à les emprunter à la nature ou aux travaux des champs. C'est ainsi que des termes de comparaison lui sont fournis par les traîneaux servant à battre le blé (I, 3), le char surchargé de gerbes (II, 13), le crible (IX, 9), les cèdres et les chênes (II, 9), le berger disputant au lion les restes de sa proie (III, 12), les vaches de Basan (IV, 1), le torrent aux eaux perpétuelles (V, 24), le mouvement des eaux du Nil (VIII, 8; IX, 5), etc. A cet égard des passages comme IV, 13; V, 8, 9; IX, 6, 13 ss. se trouvent en parfaite harmonie avec le caractère général des compositions d'Amos. De même qu'Osée compare Jahvé, dans la manifestation de sa colère contre son peuple ou contre ses ennemis, à un fauve redoutable (V, 14; XIII, 7; XI, 10), ainsi Amos avait fait avant lui (I, 1; III, 4, 8 où l'on remarquera que la comparaison est plus discrète que chez Osée).

Amos aime à attribuer directement à Jahvé, comme cause première, les actions qui émanent des causes secondes, même libres : I, 4, etc.; IV, 10; V, 27; VIII, 10; IX, 1; etc.

Signalons l'un ou l'autre cas de paronomasie : V, 5 (הגלגל גלה יגלה); VIII, 1 (קץ-קיץ).

Amos applique aux objets des épithètes ou des prédicats qui ne leur conviendront que conséquemment au fait prévu qu'il énonce à leur sujet : « nous *fausserons* les balances *trompeuses* » (VIII, 5); « nul *fugitif* ne *fuira*... » (IX, 1).

Comme tournures plus ou moins fréquemment employées par Amos, il faut noter celle du participe avec la portée du temps défini (II, 7; III, 10; IV, 12; VI, 4 ss.; 13, etc.); celle de l'interrogation oratoire (III, 3 ss.; V, 20, 25; VI, 12; VIII, 8; IX, 7). Noter des formules comme : *voici que des jours arrivent*... (IV, 2; VIII, 11; IX, 13); — *le Seigneur a juré*... (IV, 2; VI, 8; VIII, 8); — ... אחרית = *les derniers, les survivants* (IV, 2; IX, 1), à comparer avec ראשית = *les premiers, les plus anciens* (VI, 1); — *voici que je* (ou *Jahvé*) *commande* (VI, 11; IX, 9); — le Seigneur *se tenant près de* (נִצָּב עַל : VII, 7; IX, 1); — « le Seigneur... » *est son nom* (שְׁמוֹ ... V, 27; IV, 13; V, 8; IX, 6); — Jahvé désigné par le titre : *le Seigneur Jahvé, Jahvé Dieu des Armées*, souvent (voir la note sur III, 13); — *changer* ou *convertir* une chose en un terme opposé (VIII, 10; V, 8 [IV, 13]; IV, 7; VI, 12), etc.

Plus d'une observation est à faire touchant les rapports d'ordre littéraire dans lesquels le livre d'Amos se trouve avec d'autres documents bibliques. La parole II, 4ᵇ sur les commandements de Jahvé méconnus, a été mise en regard de formules analogues fréquentes dans le Deutéronome; mais pour la conclusion que l'on a voulu tirer de là relativement à l'authenticité du passage, voir la note *in l.* L'expression : *je passerai au milieu de toi*, rappelle *Ex.* XII, 12. Au ch. V, v. 21 ... לֹא אָרִיחַ בְּ est à rapprocher d'*Ex.* XXX, 38; *Lév.* XXVI, 31 (voir la note *in l.*). Noter au même endroit la mention des עצרות, et surtout au v. 22 l'ordre dans lequel sont énumérées les trois

catégories de sacrifices עולות, מנחות, שלם, exactement comme dans le dispositif de *Lév.* I-III. Un souvenir historique qu'Amos rappelle avec emphase est celui de la sortie d'Égypte et des quarante années de séjour au désert (II, 10; III, 1; V, 25). Peut-être y a-t-il une allusion aux plaies d'Égypte IV, 10. La tradition touchant la destruction de Sodome et Gomorrhe est supposée connue IV, 11 (comp. *Os.* XI, 8). La comparaison d'*Am.* IV, 13; V, 8; IX, 5 s. avec des passages comme *Is.* XL, 21 ss.; XLV, 12, 18; XLVIII, 12 s.; ou *Job* XXXVIII, 4, 25 ss., 31 ss., 34-38, ne prouve pas le caractère secondaire des paroles en question dans notre livre. *Job* XXXVIII, 31 pourrait être au contraire un développement d'*Am.* V, 8ᵃ.

Dans la littérature plus récente, notamment chez *Jérémie* et *Ézéchiel*, on peut découvrir certaines traces, plus ou moins marquées, de l'influence d'Amos (voir Harper, p. CXXXVI s.). Des rapprochements mieux caractérisés sont à établir entre *Am.* I, 6-8 et *Soph.* II, 4 ss. (omission de *Geth*); *Am.* I, 3 ss. et *Zach.* IX, 1-7 (nouvelle omission de *Geth* parmi les villes philistines); *Am.* IV, 11 et *Zach.* III, 2 (*fin*); *Am.* VII, 14 et *Zach.* XIII, 5; *Am.* IV, 9 et *Aggée* II, 17.

B

On ne peut manquer d'être frappé du rythme régulier que le style d'Amos offre en de nombreux endroits de son livre. Le lecteur se rappellera aussi l'observation, déjà faite plus haut, touchant les passages dans lesquels on remarque la répétition systématique des mêmes formules (1). Aussi les compositions d'Amos sont-elles loin de produire, dès le premier abord, une impression défavorable à la théorie qui reconnaît dans les écrits des prophètes des groupements de lignes ou stiques, et de périodes, formant des *strophes*. Il s'en faut pourtant de beaucoup, dès que l'on en vient aux détails, que les lois qui régissent cette construction strophique soient connues avec exactitude; et même pour Amos les résultats auxquels les recherches à cet égard ont abouti jusqu'à ce jour, sont loin d'être concordants.

D'après D. H. Müller (2), les strophes seraient reliées entre elles par une sorte de corrélation, qu'il appelle « *Responsion* », analogue au parallélisme existant entre les membres d'une même période. Dans un cas de « *Responsion* » rigoureusement observée, chaque stique de l'une des deux strophes symétriques se trouve dans un rapport nettement marqué de parallélisme ou d'antithèse, au point de vue de l'expression même ou à celui de l'idée, avec le stique correspondant de l'autre strophe. Mais une loi aussi gênante

(1) Notons toutefois que même *Am.* I-II, 6, ce phénomène n'est pas plus sensible que par exemple dans le discours en prose *Der Advocat und Rechtsgelehrte* du fameux prédicateur viennois du XVIIᵉ siècle Abraham a santa Clara (dans son ouvrage *Etwas für Alle*).

(2) *Die Proph. in ihrer urspr. Form*, Wien 1896 (2 vol.).

pour la spontanéité de la composition poétique, ne pouvait manquer d'être assouplie et modifiée de diverses façons (*l. c.*, I, p. 191 s.).

Le système exposé par le P. Zenner (1), et dont le P. Condamin a fait une application à plusieurs prophètes, notamment à des extraits assez considérables d'*Amos* (2), présente avec celui de D. H. Müller une réelle affinité, non seulement en ce qui concerne la liaison qui grouperait les strophes entre elles, mais aussi quant aux caractères externes ou formels de la délimitation des strophes. Voici en quels termes le P. Condamin décrit sommairement la composition d'un poème prophétique (*l. c.*) : « Au début deux strophes symétriques (3). Au milieu, une strophe dont le ton plus élevé, le lyrisme plus accentué, exprime souvent des menaces ou des consolations et des promesses messianiques ; elle est appelée *strophe alternante*, parce que sa distribution, par le sens et par le rythme, en groupes de vers symétriques indique assez clairement une alternance dans le chant. Puis encore deux strophes symétriques. Si le poème se continue, nouvelle strophe alternante, et ainsi de suite. De cette façon les deux chœurs ont chacun une part égale dans l'exécution du chant ». Dans la terminologie du P. Condamin les strophes sont composées de groupes de *vers*, le vers comprenant plusieurs *stiques* qui ne sont d'ailleurs pas toujours en nombre égal pour chaque vers.

Sievers (4) a insisté surtout sur les considérations relatives au *mètre* (déterminé par l'accent), au *stique* (dont la mesure est déterminée par le nombre de syllabes accentuées), et à la *période* (comprenant plusieurs stiques parallèles = le *vers* de Condamin).

Harper, Löhr (5), Baumann (6), Marti, etc., dans leurs recherches touchant la strophique, ont principalement égard à la constitution intérieure de la strophe et attachent une grande importance à la métrique. Une strophe ne se composera pas exclusivement de *périodes*, mais pourra comprendre à côté de celles-ci des *stiques* isolés. Les combinaisons de *périodes* et de *stiques* varient.

Il ne sera pas sans intérêt de mettre sous les yeux du lecteur un tableau comparatif de quelques-unes des conclusions préconisées par les critiques récents qui se sont spécialement occupés de ces études, touchant diverses parties du livre d'Amos.

1° AMOS I, 3 — II, 5.

a) Les oracles contre *Tyr* (I, 9-10), *Édom* (I, 11-12) et *Juda* (II, 4-5), conservés par MÜLLER et CONDAMIN (qui joint les oracles relatifs à Tyr et Édom,

(1) *Die Chorgesänge im Buche der Psalmen*, 1896.
(2) *Les chants lyriques des Prophètes ; strophes et chœurs* (dans *RB.*, X, 1901, pp. 352 ss.).
(3) *Strophe* et *antistrophe*.
(4) *Studien zur hebr. Metrik*, zw. Theil, 1901 (pour *Amos*, pp. 472-479).
(5) *Untersuchungen zum B. Amos*, 1901 (Beihefte zur *ZATW.*, IV).
(6) *Der Aufbau der Amosreden*, 1903 (Beihefte zur *ZATW.*, VII).

comme formant ensemble la strophe alternante), sont éliminés par Harper, Löhr, Baumann, Marti, etc., entre autres raisons pour manque de symétrie strophique avec les oracles contre Damas, etc.

b) Les groupes formés par les oracles contre *Damas* et *Gazza*, et par ceux contre *Ammon* et *Moab*, sont reconnus généralement comme des spécimens remarquables de combinaison symétrique. Marti brise le cadre en éliminant l'oracle contre Gazza.

c) Tandis que Müller, Condamin, Baumann, etc., traitent les oracles contre Damas, Gazza, Ammon et Moab, comme formant respectivement des strophes intégrales, Löhr et Harper distinguent plusieurs strophes dans chaque oracle; — ce qui peut d'ailleurs être considéré, du moins en ce qui concerne Baumann, Löhr, Harper..., comme une question de terminologie accessoire.

d) Il a été question (*sub litt. b*) de la symétrie qui règne dans les combinaisons *Damas-Gazza* et *Ammon-Moab*. Cependant pour que cette symétrie soit parfaitement réalisée, on doit avoir recours à des opérations diverses. Notons d'abord que les uns, comme Müller, Harper, Condamin..., comptent comme faisant partie des strophes les formules d'introduction et de clôture (*Ainsi parle Jahvé : ... — ... dit [le Seigneur] Jahvé*); tandis que les autres, comme Baumann et Löhr, les considèrent comme étrangères à la strophe. Ainsi pour chacun des oracles contre Damas et Gazza, Harper compte 12 stiques, Löhr 10; ce qui, en cette occasion, n'a aucune importance. Voici à présent un aperçu des procédés par lesquels on rétablit la symétrie entre deux strophes d'un même groupe.

α — *Pour le groupe Damas-Gazza.*

Ici, d'après notre texte, les deux oracles présentent une double irrégularité.

Tout d'abord dans l'oracle contre *Damas*, la première strophe (ou la première partie de la strophe) se termine par un stique uni-mètre, c'est-à-dire ne contenant qu'une seule syllabe accentuée : אֶת־הַגִּלְעָד (... à cause de trois crimes de Damas | et à cause de quatre je n'en révoquerai rien; | parce qu'ils ont broyé avec des traîneaux de fer | *Giléad*); — tandis que dans la strophe contre *Gazza* le stique correspondant porte לְהַסְגִּיר לֶאֱדוֹם *pour les livrer à Édom*. La brièveté du stique en question dans la première strophe, autant par elle-même qu'en comparaison avec le stique correspondant dans l'oracle contre Gazza, pose un problème.

D. H. Müller laisse les choses en l'état, et croit qu'Amos a voulu mettre « Giléad » en relief. — Harper constate que le stique את־הגלעד est d'une brièveté extraordinaire et croit qu'il est possible de le prendre comme élément du stique précédent (?). — Löhr et Baumann rétablissent la symétrie entre les deux stiques correspondants en supprimant, d'après une observation de H. Winckler, להסגיר dans l'oracle contre Gazza. — Condamin, à la suite de Zenner, allonge le stique אֶת־הַגִּלְעָד en lisant : את הרי גלעד (*les montagnes de* Giléad). — Marti change אֶת־הַגִּלְעָד de place de manière à obtenir : *parce qu'ils ont broyé Giléad | avec des traîneaux de fer.*

Une seconde irrégularité qu'offre le parallélisme des deux oracles, se trouve dans la circonstance que dans le premier, après le refrain : *j'enverrai le feu dans la maison d'Hazaël | et il dévorera les édifices de Benhadad;* on lit les stiques subséquents dans cet ordre-ci :

je briserai la barre de Damas
et j'extirperai l'habitant de la Vallée d'iniquité
ainsi que celui qui tient le sceptre de Beth-Éden ;...

tandis que dans l'autre, les menaces analogues, après le refrain, sont disposées ainsi :

j'extirperai l'habitant d'Asdod
et celui qui tient le sceptre d'Ascalon
et je tournerai ma main contre Accaron...

Müller ne change rien; Condamin non plus. Löhr, à l'avis duquel se range Baumann, propose de reporter le stique : *je briserai la barre de Damas,* après les deux stiques qui suivent, afin d'obtenir la symétrie avec les trois stiques correspondants dans l'autre oracle. Harper au contraire reporte, dans le second oracle, le stique : *et je tournerai ma main contre Accaron,* avant les deux stiques qui précèdent, également pour réaliser la symétrie entre les deux oracles. Harper prétend que dans les deux oracles le refrain : *j'enverrai le feu dans... | et il dévorera les édifices...,* doit être augmenté d'un côté du stique : *je briserai la barre de Damas,* et, d'autre part, du stique : *je tournerai ma main contre Accaron;* de sorte que d'après lui les morceaux sont composés de groupes de 5 + 3 + 4 stiques (y compris les formules d'introduction et de clôture); tandis que d'après Löhr les groupes sont de 4 + 2 + 4 stiques (non compris les formules d'introduction et de clôture).

β — *Pour le groupe Ammon-Moab.*

Ici, encore une fois, dans l'oracle contre Moab, on trouve comme stique final de la première partie, l'uni-mètre לַשִּׂיד (*jusqu'à la chaux*) répondant, dans l'oracle contre Ammon, au stique beaucoup plus long לְמַעַן הַרְחִיב אֶת־גְּבוּלָם (trimètre).

Müller, Löhr, Baumann (?) ne proposent aucun changement, bien que Löhr trouve le trimètre de l'oracle contre Ammon « auffallend », et que Baumann fasse des réserves. Condamin propose de lire :

עַל שָׂרְפוּ עַצְמוֹת לַמֹּלֶךְ	*parce qu'ils ont brûlé des corps à Moloch,*
אָדָם לַשֵּׁד	*des hommes à un démon.*

Zenner avait lu : *parce qu'ils ont brûlé des ossements de roi, | des hommes jusqu'à la chaux.* Marti résout de nouveau la difficulté en intervertissant l'ordre des termes :

עַל שָׂרְפוּ לַשִּׂיד	*parce qu'il a brûlé jusqu'à la chaux*
עַצְמוֹת מֶלֶךְ אֱדוֹם	*les ossements du roi d'Édom.*

La solution de Harper est plus compliquée. Dans l'oracle contre Moab, il transpose le stique וּמֵת בְּשָׁאוֹן מוֹאָב (en changeant le ו devant מת en ה), immédiatement avant le refrain *j'enverrai le feu dans Moab,* et lit en tête du stique transposé לְשֹׁדֵד (correction de לַשִּׂיד), ce qui donne : לְשֹׁדֵד הַמֵּת בִּשְׁאוֹן מ׳ = *in order to desecrate the dead because of violence done to* (or *suffered by*) *Moab* (?). Comme dans les oracles contre Damas et Gazza, Harper veut qu'on oigne au refrain le stique qui suit immédiatement dans son texte rétabli :

j'enverrai le feu dans Moab
et il dévorera les édifices de Qeriyôth,
parmi les clameurs, parmi les sons de la trompe.

refrain; 3° au v. 10 (transposé avant v. 9) une strophe de *3 stiques* avec le refrain; 4° au v. 9 une strophe de 2 *stiques* avec le refrain; 5° au v. 11 une strophe de *1 stique* avec le refrain. Enfin la *strophe finale* de 8 stiques, aux vv. 11-13. Il faut remarquer que la somme des stiques des deux strophes extrêmes (8 + 8 = 16) est égale à la somme des stiques des strophes intermédiaires (5 + 4 + 3 + 2 + 1 + refrain = 16). Ajoutons que ce résultat, déjà très curieux par lui-même, est obtenu à la faveur d'une liberté excessive dans la mesure attribuée aux stiques, que l'on ne peut s'empêcher de trouver trop élastiques.

D'après Löhr, du discours contre Béthel et le Gilgal il ne reste que des fragments; savoir : ... iv, 4-12ª...; iii, 14ᵇ; ix, 1ª, 7 (?). iv, 7-8 est éliminé.

Baumann constitue un discours au moyen des éléments suivants : 1° iv, 4-5 (une strophe de trois distiques + un stique); 2° iv, 6, 9, 11 (quatre strophes composées chacune de deux distiques, clôturées respectivement par le refrain : « *vous n'êtes point revenus à moi* »; iv, 7-8 est éliminé); 3° (iv, 12ª), v, 21-27, (iv, 12ᵇ) (deux strophes, la première de quatre distiques; la seconde de deux distiques + deux stiques); 4° v, (4), 5-6 (une strophe de trois distiques + un stique). — v, 14-15 serait de composition secondaire.

Harper trouve dans iv, 4-13 un poème qui comprenait à l'origine neuf strophes, chacune de quatre stiques trimétriques : 1° iv, 4-5 : une strophe; 2° iv, 6-8 : deux strophes sur la famine et la sécheresse (surchargées de gloses; dans v. 7 il faut supprimer : « quand il y avait encore trois mois avant la moisson » — « et l'une région fut arrosée... » jusqu'à v. 8ᵇ *refrain;* Marti ne conserve que v. 7ª et tout le v. 8); 3° iv, 9-11 : trois strophes; 4° iv, 12-13 : strophes restantes très déformées et surchargées.

4° Amos, vii ss.

Marti estime que la dernière section du livre, avec les visions, dont la description renferme pourtant des parallélismes d'une symétrie frappante, est écrite principalement en prose.

D'autres, au contraire, sont d'avis que même l'épisode de la dispute entre Amos et le prêtre Amasia de Béthel est une composition strophique.

Dans cet épisode (*Am.* vii, 10-17) :

Elhorst (1) trouve trois strophes : 1° vv. 10-15 (de 18 stiques); 2° vv. 16-17ª (de 6 stiques) ; 3° v. 17ᵇ (de trois stiques).

Löhr distingue cinq strophes de 4 stiques chacune.

Harper distingue deux parties. La *première,* vv. 10-13, comprend : 1° une strophe de 6 stiques (v. 10); 2° une strophe de 3 stiques (v. 11); 3° une strophe de 6 stiques (vv. 12-13). La *seconde,* vv. 14-17, comprend pareillement : 1° une strophe de 6 stiques (vv. 14-15); 2° une strophe de 3 stiques (v. 16); 3° une strophe de 6 stiques (v. 17).

Les divergences dont nous venons de donner quelques exemples ne prouvent en aucune façon que la théorie de la composition strophique des discours des prophètes, soit arbitraire et ne repose sur aucune donnée réelle. On y trouvera au contraire un stimulant pour poursuivre cette étude avec

(1) *De profetie van Amos,* 1900.

plus de circonspection et d'ardeur. Mais, en attendant que les lois qui régissent ce genre de composition littéraire chez les Hébreux soient mieux connues, il serait hasardeux de trop s'empresser de prendre les exigences de la distribution strophique comme critère de l'authenticité ou de l'ordre des textes, même pour *Amos*.

C

Nous ne croyons pas qu'il soit possible de retracer avec une certitude suffisante l'histoire de la formation du livre d'Amos. Certains auteurs se livrent à ce sujet à des suppositions très risquées. Ainsi Elhorst a émis l'avis que primitivement les strophes avaient été disposées sur deux colonnes; de telle manière que deux strophes qui se suivaient immédiatement étaient écrites l'une en regard de l'autre. Un copiste ayant transcrit le livre en amenant les unes à la suite des autres les strophes occupant la même colonne, il en serait résulté un désordre considérable, qu'Elhorst s'efforce de réparer en bouleversant complètement le texte. Le résultat n'est pas heureux. Marti arrive à la conclusion que le livre d'Amos, abstraction faite des nombreux éléments de composition secondaire qu'il faudrait en éliminer, renfermait d'abord : 1° l'annonce du jugement sur Damas, Ammon, Moab et sur Israël même (I-II, 16); 2° une série de discours d'Amos dont il ne reste que des fragments épars dans chap. III-VI; 3° les visions suivies de l'épisode de la dispute entre Amos et Amasia (VII, 1-9; VIII, 1-3; IX, 1-4, 7; VII, 10-17).

Certains passages en effet font bien l'impression de n'être que des fragments, surtout dans la disposition actuelle du texte. Mais Marti, qui exagère la part des interpolations, nous paraît exagérer aussi le sectionnement des discours divers auxquels se rattacheraient les fragments en question.

Même à ne considérer que l'exigence du contexte, on devra reconnaître que V, 8-9 se trouve tout au moins en dehors de sa place. Des inversions de textes plus considérables sont à noter quant à VIII, 4-14, à lire peut-être à la suite IV, 1-3, qui est séparé de IV, 4 ss. par une lacune très sensible; et très probablement aussi quant au récit de la dispute entre Amos et le prêtre Amasia. Ce morceau sépare d'une façon assez inopportune les visions décrites VII, 1-8, de celle de VIII, 1-3. Il n'est pas impossible qu'il ait fait suite primitivement au chap. VI. — Sur divers passages dont on a contesté l'authenticité, notamment I, 9-12; II, 4-5; — IV, 13; V, 8-9; IX, 5-6; — VI, 2; — IX, 5 s., 8-15, le lecteur trouvera des éclaircissements dans les annotations.

Le texte d'*Amos*, quoiqu'en général mieux conservé que celui d'*Osée*, présente cependant çà et là des obscurités qui ne peuvent guère s'expliquer que moyennant la supposition de corruptions plus ou moins graves, plus ou moins difficiles à corriger.

Notre livre d'*Amos* peut se diviser en trois parties :

La *première* comprendra les chap. I-II : les arrêts de la justice divine fulminés contre les peuples païens d'alentour, puis contre Juda et surtout contre Israël.

La *seconde*, III, IV, 1-3 (+ VIII, 4-14?), — V-VI (+ VII, 9-17?) renferme une série de discours de blâme et de menace, principalement à l'adresse d'Israël, marqués par la formule introductoire : *Écoutez cette parole*... III, 1; IV, 1; V, 1 (VIII, 4).

La *troisième*, VII ss. (soustraction faite des deux passages VII, 9-17; VIII, 4-14), comprend la description des visions symboliques, suivie encore au chap. IX d'un discours comminatoire. Le livre se termine, IX, 11-15, par la promesse d'une restauration définitive après l'épreuve.

Supplément à la littérature générale.

E. Baumann, Der Aufbau der Amosreden, Giessen 1903.

Cheyne, Art. *Amos*, dans *Enc. Bibl.*, I (1899), 147-158.

Condamin, Les chants lyriques des Prophètes, strophes et chœurs, I, Amos (*RB.*, X, 1901, 352 ss.).

Driver, The books of Joël and Amos, Cambridge 1901.

Elhorst, De Profetie van Amos, Leiden 1900.

Halévy, Le livre d'Amos (*Revue Sémitique*, XI, 1903, pp. 1-31, 97-121, 193-209, 289-300; — XII, 1904, pp. 1-18).

Harper, A crit. and exeg. Comm. on Amos and Hosea, 1905.

Id., Structure of the Text of the book of Amos, 1904.

Hartung, D. Prophet Amos nach dem Grundtexte erklärt, Freib. i. B. 1898.

G. Hoffmann, Versuche zu Amos (*ZATW.*, 1883, 87-126).

M. Löhr, Untersuchungen zum B. Amos, Giessen 1901.

Oettli, voir litt. d'*Osée*.

Oort, De profeet Amos (*Theol. Tijdschr.*, XIV, 1880, 114 ss.).

Schmoller, voir litt. d'*Osée*.

Taylor, Art. *Amos* dans *DB.*, I (1898).

Valeton, voir litt. d'*Osée*.

TRADUCTION ET COMMENTAIRE

I

Chapitres I-II

I. 1 Paroles d'Amos — qui fut 'un pasteur' originaire de Teqoa, — dont il eut la vision sur Israël, aux jours d'Ouzzia roi de Juda et aux jours

---

I, 1. בוקר; TM : ... בַּנֹּקְדִים *parmi les pasteurs* (originaires de Teqoa).

I-II. — Après le titre (ch. I, v. 1), un exorde où Jahvé, irrité par les crimes qu'il va punir, est mis brusquement en scène (v. 2), ouvre un discours qui n'est qu'une suite d'oracles contre les nations païennes d'alentour (Aram, les Philistins, Tyr, Édom, Ammon, Moab); ainsi que contre Juda et Israël. Il est à remarquer qu'ici comme IX, 7 Amos suppose, comme un principe reconnu par ses auditeurs ou ses lecteurs, que le gouvernement de Jahvé s'exerce avec le même droit sur tous les peuples. Ce qui ne veut pas dire évidemment que Juda et Israël n'eussent pas à l'égard de Jahvé des obligations spéciales, qu'ils ne fussent justiciables de Jahvé qu'au même titre que les autres peuples. Amos ne manque pas de relever énergiquement la différence (III, 2, etc.).

I, *v. 1.* Le titre indique le nom, la qualité et l'origine du prophète, le milieu et l'époque de son ministère. Dans notre texte la phrase est très embarrassée. Il y serait dit d'Amos qu'il fut « parmi les *nôqedim* originaires de Teqoa ». Mais ce qui intéressait le lecteur, ce n'était pas l'origine de ces *nôqedim* en général; c'était l'origine d'Amos. Sans doute on comprendrait que celle-ci eût été indiquée implicitement par la mention de l'endroit *où étaient établis* les *nôqedim* auxquels le prophète avait appartenu; mais pour énoncer ce renseignement, il aurait été plus naturel d'employer une formule où le nom de la localité fût construit avec la préposition ב (cfr. *Jér.* I, 1). On peut se demander encore si la qualité de *nôqed* avait bien été celle d'Amos? Le nom est dénominatif de *naqad* (ar. نَقَد, une espèce de *moutons*, chétifs, mais renommés pour la laine); suivant l'application qui en est faite II *R.* III, 4, à Mésa, roi de Moab, il servait à désigner un *possesseur*, un *éleveur de troupeaux*. Mais la parole d'Amos VII, 15 indique pour notre prophète, avant sa vocation, la qualité plus modeste de *gardien*. Remarquons enfin que la version des LXX atteste une fluctuation dans l'état du texte; au lieu de ... אשר היה בנקדים, ils ont : (οἳ ἐγένοντο) ἐν Ἀκκαρεὶμ... Il n'y aurait rien d'étonnant à ce que les leçons divergentes des Massorètes et des LXX fussent toutes deux le résultat d'une corruption, laquelle aurait eu son origine dans la dittographie du מ initial de מתקוע. Au lieu de אשר היה בנקד(ים) מתקוע, nous lisons : ...אשר היה בוקר מתקוע : (Paroles d'Amos) *qui fut un pasteur originaire de Teqoa*... (cfr. VII, 15). C'est la condition d'Amos avant sa vocation prophétique qui est exposée par ces mots, comme l'insinue la tournure même de la formule ... אשר היה. Teqoa

de Jéroboam fils de Joas, roi d'Israël, deux ans avant le tremblement [*de terre*]. 2 Et il dit :

était situé sur un sommet des hauteurs méridionales de Juda, à une douzaine de milles au sud de Jérusalem, suivant la relation de saint Jérôme (sur *Jér.* vi, 1). Dans le Prologue de son commentaire sur Amos, le même Père écrit : « ... sex millibus ad meridianam plagam abest a sancta Bethleem...; et ultra nullus est viculus, ne agrestes quidem casae et furnorum similes quas Afri appellant mapalia... Et quia humi arido atque arenoso nihil omnino frugum gignitur, cuncta sunt plena pastoribus ut sterilitatem terrae suae compensent pecorum multitudine » (comp. *Is.* vii, 15 s., 21 s.). Le *midbar* de Teqoa est mentionné II *Chron.* xx, 22; de même I *Mach.* ix, 13 : ἡ ἔρημος Θεκωέ. La mention de la patrie d'Amos est une donnée originale, propre au titre du livre; de même qu'aussitôt après, l'indication précise de la date. — La proposition relative qui suit : ... אשׁר חזה, se rapporte à ... דברי, aux paroles dont la teneur fut l'objet de la vision d'Amos. C'est *Israël*, le royaume du Nord, que cette vision concerne; c'est à l'adresse d'Israël, qu'Amos, le Judéen, fut chargé d'un message divin (cfr. vii, 12 ss.). — La notice qui place le ministère d'Amos sous les règnes d'Ouzzia roi de Juda et Jéroboam II roi d'Israël, répond aux données que l'on relève dans le corps des discours et notamment dans le récit vii, 10; voir l'*Introduction*, § I. La date est marquée d'une façon plus précise par les mots : *deux ans avant le tremblement de terre;* une observation dans laquelle on reconnaît à bon droit la preuve que le titre a été mis en tête du recueil, à une époque où le souvenir du cataclysme et celui de la prédication du prophète étaient demeurés vivants. Il n'est pas dit que les discours renfermés dans le livre furent tous prononcés deux ans avant l'événement en question; c'est sans doute le début de la mission d'Amos qui est déterminé par cette indication. Dans *Zach.* xiv, 5 il est fait mention du tremblement de terre arrivé sous le règne d'Ouzzia, et de la frayeur que la population en ressentit. Mais rien ne prouve qu'il faille voir dans ce passage autre chose que la mise en œuvre littéraire de la donnée même du titre d'*Amos*. Les références de ce genre sont très fréquentes dans le livre de Zacharie. La littérature biblique n'offre aucun autre renseignement sur la calamité qui a servi à dater le ministère de notre prophète.

V. 2. ויאמר forme la transition du titre au discours. — La première phrase du v. 2, comprenant deux membres parallèles, se retrouve dans *Joël* iv (Vulg. iii), 16. C'est Joël qui a emprunté l'image à Amos et pas inversement; voir la note sur le passage en question de Joël et l'*Introduction* au même prophète, § II, 3°, b, et 1°; comp. la fin de la présente note. Le rugissement de Jahvé, la voix qu'il fait retentir de Sion, s'entend des oracles qui suivent vv. 3 ss. Il est remarquable qu'Amos, parlant pour le royaume du Nord et s'adressant au public de ce royaume (ii, 10 ss.; iii, 1 ss., 9; vii, 10 ss.), fait partir de Jérusalem les arrêts de la justice divine. Sans doute, Amos était Judéen. Mais son attitude prouve que, même en face d'Israël, il se sentait le droit d'affirmer la prérogative qui faisait de la capitale de sa patrie le siège du Dieu commun de toutes les tribus. Les raisons que l'on allègue contre l'authenticité du v. 2 (Marti, Harper) sont très recherchées et purement artificielles. — Les deux incises parallèles du second membre décrivent, en termes figurés, le caractère terrible de la voix de Jahvé; Jahvé est le maître souverain de la nature; les éclats de sa colère remplissent celle-ci d'effroi et arrêtent sa vie. Pour les נאוֹת הָרֹעִים *les prairies des pasteurs,* la *Vulg.* donne *speciosa pastorum,* comme *Jo.* i, 19, 20; ii, 22 ; speciosa deserti. Rien ne prouve que les prairies ou pâturages visés soient ceux de Teqoa. Il est plus naturel de songer aux prairies qui s'étendent sur les pentes inférieures du Carmel, auxquelles répond « le sommet » boisé dans le membre suivant. Que déjà dans le premier discours du livre Amos a en vue le royaume du Nord, cela se recon-

royaume d'Israël située au delà du Jourdain, laquelle avait eu le plus à souffrir des invasions syriennes, notamment lors des campagnes d'Hazaël contre Jéhu (II *R.* x, 32-33). Les traitements infligés à Giléad par les conquérants syriens sont représentés sous l'image du battage du blé sur l'aire; voir la même comparaison dans une inscription de Tiglath-piléser III, *KB.*, II, p. 4. L'instrument désigné par le nom חרוץ (proprement : *aigu, aiguisé*) est sans doute celui qui affectait la forme d'un traîneau. L'engin en question est composé de deux planches fixées l'une à côté de l'autre par deux pièces transversales, et armées sur la surface d'en bas de pointes en pierre dure, qu'Amos vise peut-être ici sous la dénomination de *fer*, à moins qu'il n'ait voulu renchérir sur l'instrument communément employé, en remplaçant les pointes en pierre par des dents de fer. *Is.* XLI, 15 dit, en termes plus complets, מורג חרוץ; de fait l'instrument dont la description précède s'appelle encore à Jérusalem *nauraj*, ou, parmi le vulgaire, *mauraj*. Le traîneau, attelé de bœufs, faisait le tour de l'aire, le conducteur se tenant dessus, et tout en séparant le grain hachait la paille : Damas a écrasé Giléad, comme on écraserait les gerbes avec des traîneaux garnis de pointes de fer. Saint Jérôme qui traduit : *in plaustris ferreis*, a en vue un instrument d'une forme différente : Est autem genus plaustri, dit-il *in h. l.*, quod rotis subter ferreis atque dentatis volvitur, ut excussis frumentis, stipulam in areis conterat, et in cibos jumentorum propter fœni sterilitatem paleas comminuat (comp. le commentaire du même sur *Is.* xxv, 20 et xxviii, 27). Mais ce char à rouleaux armés de dents de fer, est distingué du חרוץ *Is.* xxviii, 27. Comp. Driver (l. c. *Additional note on chap.* I, 3, p. 227), Riehm (*Handw. des bibl. Altert.*, p. 22 s.). Il a été dit que le grief énoncé à charge de Damas est à entendre au sens métaphorique; s'il s'était agi d'un supplice décrit en termes propres, le prophète n'aurait pas présenté *Giléad* (= le pays), mais *les hommes de Giléad* comme victimes. Les ἐν γαστρὶ ἐχούσας des LXX dérivent en droite ligne du v. 13; cette surcharge de la version grecque n'offre guère d'appui à la conjecture du P. Condamin qui, pour l'avantage du rythme, voudrait suppléer הרי avant le nom *Giléad* (ils ont broyé avec des herses de fer *les monts de* Giléad). Marti obtient le stique supplémentaire requis, en transposant את הגלעד à la suite de על־דושם. Voir l'*Intr.*, § III, B, 1°, *d*, α. — Le traitement infligé par David aux habitants de Rabbath-Ammon et des autres villes ammonites, d'après II *Sam.* xii, 31, n'offrirait pas un exemple certain d'un supplice analogue à celui que supposerait l'interprétation littérale de notre passage. Tout d'abord les חָרִצֵי הברזל de II *Sam.* xii, 31 ne doivent pas être confondus avec nos חֲרֻצוֹת הברזל; il ne s'agit pas là de traîneaux, ni de chars dentés de fer (*ferrata carpenta*, Vulg.), mais, suivant le contexte, d'instruments maniés à la main; entre *la scie* et *les haches*, les חרצי הברזל se comprendraient mieux, par ex., comme *les pics en fer*. Ensuite il est tout au moins douteux qu'il soit question proprement de supplices auxquels David aurait soumis les habitants des villes ammonites. Il est vrai que I *Chron.* xx, 3 on lit ... וַיָּשַׂר au lieu de וַיָּשֶׂם pour signifier le traitement infligé aux vaincus; mais cette leçon représente une corruption du terme employé au deuxième livre de *Samuel;* dans la phrase : « ... et (David) les *scia* par la scie et les ... חריצי et les haches... », le premier des instruments nommés répond seul à l'action exprimée par le verbe; les deux autres n'y répondent pas. En outre, dans le texte même de II *Sam.*, il convient de lire והעביד au lieu de והעביר; car le מלבן (*qeré*) auquel se rapporte l'action, ne peut être, vu l'acception du nom en arabe et en syriaque, comme ailleurs en hébreu, le *four à briques*, mais le *moule à briques;* le sens sera donc que David *fit travailler les Ammonites au moule à briques* (une notice qui fait défaut dans la relation des *Chroniques*). Dès lors dans la phrase précédente, וישׂם ... במגרה, il doit s'agir pareillement de corvées imposées aux vaincus : David *les plaça*, c'est-à-dire les occupa *à la scie et aux pics de fer* (?) *et aux haches de fer*... Les divers instruments représentent divers genres de travaux se rapportant à la pierre, aux carrières, au bois. Cette interprétation s'adapte d'ailleurs très bien au début du v. 31 :

quatre je n'en révoquerai rien, parce qu'ils ont broyé avec des traîneaux [*garnis*] de fer Giléad : 4 j'enverrai le feu dans la maison d'Hazaël et il dévorera les édifices de Benhadad ; 5 je briserai la barre de Damas et j'extir-

... ואת־העם אשר בה הוציא; pour maltraiter les habitants de Rabbath-Ammon, David n'aurait pas eu besoin de les *faire sortir* de la ville ; cette parole ne peut s'entendre que de la déportation (cf. G. Hoffmann, *Zeitschr. f. d. Alttest. Wissensch.*, 1882, p. 66 ss. ; Driver, *Notes on the hebr. text of the books of Sam.* in h. l.).

V. 4. J'enverrai un feu, ou le feu...; la même formule pour désigner le châtiment divin, reviendra littéralement ou avec une légère variante vv. 7, 8, 12, 14, etc. ; il s'agit du feu de l'incendie, de la dévastation qui accompagne la conquête par les armées ennemies ; comp. v. 14. « La *maison d'Hazaël* », c'est la dynastie du roi de ce nom, comme le montre le parallélisme avec « *Benhadad* » dans le membre suivant ; « la maison d'Hazaël » et « Benhadad » posent ici, par métonymie, pour leur royaume même, ou plus spécialement pour leur capitale, Damas ; « les palais de Benhadad » sont en effet les palais de Damas. *Hazaël* usurpa le trône à Damas pendant le règne de Joram (850-843 ?), fils et second successeur d'Achab en Israël. Les circonstances de l'avènement du roi syrien sont racontées dans l'histoire d'Élisée, II *R.* VIII, 7-15. Joram d'Israël fut blessé, dans une bataille qu'il livra à Hazaël, près de Ramoth-Giléad (II *R.* VIII, 28 ; IX, 14). Hazaël poursuivit avec succès sa guerre de conquête contre Israël sous les règnes de Jéhu (843-820 ?) (II *R.* X, 32-33) et de Joachaz (820-804 ?) (II *R.* XIII, 3, 22). Sous le règne de Joas de Juda (837-800 ?) il avait soumis Geth et menacé Jérusalem elle-même (II *R.* XII, 18 s.). Il eut pour successeur son fils *Benhadad* qui continua la lutte contre Israël (II *R.* XIII, 3 ss., 24). Joas d'Israël (804-787 ?), fils de Joachaz, reprit sur Benhadad le territoire qu'Hazaël avait conquis (II *R.* XIII, 25) ; son fils et successeur Jéroboam II (787-746 ?) acheva la revanche d'Israël (II *R.* XIV, 25, 28). Outre le Benhadad fils et successeur d'Hazaël, l'histoire en connaît deux autres, prédécesseurs de ce dernier. Le premier régna à Damas au temps d'Asa de Juda (914-870 ?) et de Baëscha d'Israël (910-887 ?), dans les différends desquels il intervint activement (I *R.* XV, 18-20) ; d'après I *R.* XX, 34, il doit avoir plus tard enlevé à Omri d'Israël (885-873 ?) une partie de son territoire. Le second Benhadad, fils et successeur du précédent, fut en guerre avec Achab (873-852 ?) (I *R.* XX, XXII) et Joram (II *R.* VI, 8 ss.). C'est ce même Benhadad qui fut assassiné par Hazaël dans les circonstances marquées par le récit II *R.* VIII, 7-15. — Nowack est d'avis que dans notre passage d'Amos, Hazaël et Benhadad sont « des noms typiques de rois de Damas ». Mais le nom d'Hazaël désigne un roi déterminé ; et dès lors il faudra attribuer aussi une portée déterminée au nom de Benhadad. C'est sans doute le Benhadad fils et successeur d'Hazaël qui est visé, ou éventuellement le roi de Damas régnant au moment où Amos composa son discours (Driver).

V. 5. Je briserai *la barre* de Damas... ; בריח *la barre* qui tient la porte solidement fermée et assujettie. — Les localités dont les noms suivent, la *Biq'a* (= la *plaine*, ou la *vallée*) *d'Aven* et *Beth-'Éden*, ne peuvent être identifiées avec certitude. Comme il est question, pour le second des deux endroits, du תומך שבט, de celui qui y *tient le sceptre*, il s'ensuit que Beth-Éden, et par analogie problablement aussi « la vallée d'Aven », sont considérées comme États distincts de Damas. Plusieurs commentateurs ont cru que sous le nom de און Amos a en vue la ville qui s'appela plus tard Héliopolis, la Baalbeq des Arabes, où l'on admire encore les restes grandioses de deux temples de l'époque romaine, dont les substructions remontent toutefois à une époque bien plus reculée (comp. E. M. de Vogüé, *Syrie, Palestine, Mont-Athos*, 1878, p. 56 ss., 62). Il est certain que la « Biq'a » s'entendrait très bien de la plaine qui s'étend entre le Liban et l'Anti-Liban, la *Célé*syrie, l'*El-Biqa'a* actuelle des Arabes, dans laquelle

perai de la Vallée d'iniquité quiconque y demeure, ainsi que celui qui tient le sceptre de Beth-Éden; et le peuple d'Aram émigrera à Qîr! dit Jahvé.

l'ancienne Héliopolis est située, adossée au versant occidental de l'Anti-Liban. On considère en outre que le nom און a pu être donné à la ville dédiée au culte du soleil, par analogie avec le nom égyptien Aûnû, hébr. 'On (Gen. XLI, 45, 50; XLVI, 20), de la ville solaire d'Égypte; soit que le culte du soleil eût été introduit de l'Égypte en Célésyrie, comme le rapportent Macrobe (*Sat.* I, 23) et Lucien (*De dea Syra,* § 5), auquel cas il y aurait lieu de rétablir comme prononciation et lecture propres du nom de la plaine visée par Amos בקעת־און (le nom de la ville égyptienne *'On* est lu également אָוֶן *néant,* ou *iniquité* chez *Ézéch.* XXX, 17); soit qu'Amos lui-même eût voulu établir un rappochement entre la ville syrienne et la célèbre cité de l'Égypte, en désignant la première par un sobriquet qui renfermait une allusion ironique au nom de la seconde. Ces conjectures ne trouvent en aucun cas un appui suffisant dans la version des LXX : ἐκ πεδίου Ὦν; car les LXX rendent aussi בית־און d'*Os.* IV, 15; V, 8; X, 5, par οἶκος Ὦν; et *Os.* X, 8 במות־און par βωμοὶ Ὦν. Sans affirmer qu'elles soient purement arbitraires, on ne peut s'empêcher de reconnaître qu'elles sont très problématiques. Les vues exprimées par Macrobe et Lucien en particulier, semblent bien ne pas reposer sur une tradition historique, mais sur une simple déduction de l'analogie entre les cultes qui se célébraient à « Héliopolis » d'Égypte et « Héliopolis » de Syrie (cf. Driver *in h. l.*). Au reste, s'il est vrai que la בקעה en vue n'est autre que la plaine qui s'étend entre le Liban et l'Anti-Liban, il devient, à ce qu'il semble, inutile de chercher un nom propre de lieu dans l'élément און; la plaine en question, comme la vallée κατ' ἐξοχήν, peut avoir été assez clairement désignée par le nom même de בקעה; d'autant plus qu'en regard de Beth-Éden, elle devrait représenter la région occidentale d'Aram, comme nous le dirons aussitôt. La בקעת־און serait donc simplement la « *Plaine* ... » ou « *la Vallée d'iniquité* », ainsi qualifiée à cause de la perversité de ses habitants qui vont être punis. Pourquoi, par ex., l'idée de cette iniquité ne pourrait-elle avoir été suggérée par le culte idolâtrique en honneur à Baal-Gad, qui se trouvait à l'entrée de la Célésyrie, au pied du Hermon, et que l'on a d'ailleurs à tort voulu identifier avec Héliopolis, située plus au nord? « ... Baal-Gad, dit le livre de *Josué* XI, 17, située dans *la plaine du Liban* (בבקעת הלבנון), au pied du mont Hermon ». Quant à *Beth-'Éden,* voir chez Driver *l. c.*, p. 228 ss., un exposé des divers essais d'identification qui ont été tentés. L'opinion la plus commune y reconnaît le Bît-Adini des inscriptions assyriennes, fréquemment mentionné dans les annales d'Asurnasirpal et de Salmanasar II, et que l'on met aussi en rapport avec l'Éden de II *R.* XIX, 12 (*Is.* XXXVII, 12) et *Ézéch.* XXVII, 23. D'après les données des inscriptions il faudrait chercher Bît-Adini sur le cours moyen de l'Euphrate, le long des deux rives du fleuve (Schrader, *KAT.*, p. 327; comp. Riehm, *Handw. d. bibl. Alt.*, p. 176). On a objecté que Bît-Adini était situé bien loin de Damas, pour être le Beth-Éden de notre passage. Mais il semble au contraire que sa situation vers l'extrémité orientale de l'Aramée répondrait très bien à la mention de la Biq'ath-Aven, identifiée avec la Célésyrie, comme limite à l'occident, pour signifier *l'étendue entière des régions araméennes* (= depuis le Liban jusqu'à l'Euphrate). Rappelons que, d'après le contexte, la *Biq'ath-Aven* et *Beth-'Éden* ne sont pas envisagés comme dépendances de Damas. Aussi à la fin du verset, l'oracle est-il proclamé, en résumé, au sujet d'*Aram* tout entier. — « Le peuple d'Aram va émigrer à *Qîr* ». Au ch. IX, 7, Amos rappellera que c'est de Qîr que Jahvé avait amené les Araméens; la portée de la parole de notre v. 5 consiste donc à annoncer que les Araméens retourneront dans la contrée d'où ils étaient venus. II *R.* XVI, 9 constate que Tiglath-piléser déporta en effet les habitants de Damas à Qîr. On ne saurait dire cependant au juste si cette donnée qui manque chez les LXX, ne serait pas un simple écho de la menace d'Amos. Quoi qu'il en soit, comme

6 Ainsi parle Jahvé : A cause de trois crimes de Gazza, et à cause de quatre, je n'en révoquerai rien, parce qu'ils ont déporté des convois entiers de captifs pour les livrer à Édom : 7 j'enverrai le feu dans l'enceinte de Gazza et il dévorera ses édifices; 8 j'extirperai d'Asdod quiconque y demeure et celui qui tient le sceptre d'Ascalon; je tournerai ma main contre Accaron et les derniers des Philistins périront! dit le Seigneur Jahvé.

le prophète pense sans doute à la conquête assyrienne, il est probable que la déportation, dans son idée, allait se faire du côté de l'orient, et que par conséquent c'est dans cette direction qu'il faut chercher la situation de Qîr. Conformément à cette induction Qîr est nommé à côté d'Élam *Is.* xxii, 6. Dillmann *in h. l.*, à la suite de Furrer dans le *Bibel-Lexicon* de Schenkel, propose l'identification avec la « Cyrrhestique », entre l'Oronte et l'Euphrate. En ce cas il faudrait dire que les Araméens n'étaient pas établis bien loin de leur patrie d'origine et de leur futur lieu d'exil! Il vaut mieux reconnaître que la situation précise de Qîr ne peut pas être déterminée. Il n'y a pas lieu d'y voir la province soi-disant redevable de son nom au fleuve *Kur* (le Cyrus) qui se jette dans la mer Caspienne au sud du Caucace (Schmoller et d'autres); ni de supposer qu'Amos aurait donné le nom de Qîr à l'Assyrie en général (Hartung). Inutile d'ajouter que la *Cyrène* de la Vulg. n'est motivée que par une simple assonance (c'est Cyrène en Afrique que la Vulg. a en vue; comp. le commentaire de saint Jérôme sur ix, 7; Migne, XXV, col. 1144 s.). Ne faudrait-il pas lire קֵדָר au lieu de קִיר? Voir la note sur ix, 7.

VV. 6-8. — *Les Philistins.* Une des cinq cités philistines (voir la note sur *Joël* iv, 4), à savoir Geth, n'est pas nommée. On ne voit pas que cette omission puisse s'expliquer par la conquête qu'Hazaël avait faite autrefois de la ville en question, suivant II *R.* xii, 18 (Nowack). Peut-être Geth avait-elle été incorporée au territoire de Juda ou détruite au cours des guerres d'Ouzzia contre les Philistins (II *Chron.* xxvi, 6). Marti croit que la raison de l'omission n'est autre que la destruction de Geth par Sargon en 711; il en conclut que la strophe relative aux Philistins est de composition secondaire.

V. 6. « Pour trois crimes de Gazza... »; voir v. 3. Le grief énoncé en particulier à charge de Gazza, se rapporte à la traite des captifs vendus comme esclaves. La formule גָּלוּת שְׁלֵמָה n'a pas absolument la même portée que הגלת שלומים ... *Jér.* xiii, 19. En ce dernier endroit la notion de *totalité* affecte un terme concret, à savoir *Juda* : la population de Juda tout entière a été déportée. Dans notre v. 6 le contexte ne renferme aucune mention d'un terme concret de ce genre; la notion de *totalité* affecte en quelque sorte l'idée même des convois de captifs; la גלות שלמה, c'est une multitude de déportés répondant adéquatement à l'idée d'une déportation en règle : *toute* une multitude, des convois entiers de captifs. C'est ainsi que אבן שלמה (*Deut.* xxv, 15) signifie un poids répondant adéquatement à son type idéal. Il n'y a pas lieu de modifier le texte de *Jérémie* l. c. suivant la formule d'Amos (Wellh., Now.); ni de sous-entendre dans notre passage la donnée implicite du terme concret auquel puisse se rapporter la notion de totalité, comme on le fait généralement (des *populations entières*). — להסגיר [illegible] à Édom. Le v. סגר signifie proprement *fermer;* לאדם : pour les [illegible] *enfermer, confiner au pouvoir de quelqu'un* [illegible]). Édom est sans doute nommé ici et v. 9 [illegible] des esclaves avec les peuples du sud, par ex. [illegible] aux Phéniciens fournisseurs des Grecs; [illegible] en revendant aux Sabéens les enfants de ses [illegible]

[illegible] dans l'enceinte; cf. *Is.* lvi, 5.

V. 7. — [illegible] à l'exception de Geth (voir note sur vv. 6-8), sont

V. 8. [illegible] comme la principale, de même que v. 5 *la Vallée* [illegible]

9 Ainsi parle Jahvé : A cause de trois crimes de Tyr, et à cause de quatre, je n'en révoquerai rien, parce qu'ils ont livré des convois entiers de captifs à Édom et qu'ils ne se sont point souvenus de l'alliance avec des

d'iniquité et *Beth-'Éden* étaient associées à Damas. D'après Harper v. 8c : וַהֲשִׁיבוֹתִי יָדִי עַל עֶקְרוֹן serait à rattacher à v. 7, en vue d'une disposition strophique plus régulière. Voir l'*Intr.*, § III, B, 1°, *d*, α. A la fin du verset la 'שְׁאֵרִית פ ne représente pas « les autres Philistins », outre les villes qui viennent d'être nommées; mais « ce qui restera des Philistins » après le traitement dont la description précède. Il n'est donc pas exact que cette parole s'applique en particulier à Geth.

VV. 9 s. Tyr est l'objet de la même accusation, renforcée par un reproche de perfidie, que Gazza au v. 6. *L'alliance avec les frères* est comprise diversement par les commentateurs. Saint Jérôme l'entend de l'alliance conclue autrefois entre David et Salomon d'une part, Hiram de l'autre; cet avis est partagé par Maurer, Hitzig, Haghebaert (?), Knabenbauer, Hartung... Mais, outre que le caractère naturel de l'alliance en question semble indiqué par le déterminatif : (l'alliance) *avec des frères*, il est invraisemblable qu'Amos ait songé à faire aux Tyriens un grief de l'oubli d'événements passés depuis deux siècles et au delà. D'autres, comme Ewald, croient que le reproche vise le procédé odieux par lequel les Tyriens auraient vendu aux Édomites des captifs hébreux, au mépris du lien de parenté qui unissait Édom à Israël. En faveur de cette explication on pourrait faire valoir la forme dans laquelle le reproche est conçu. Amos n'accuse pas Tyr d'avoir transgressé ou violé une alliance, mais de ne pas s'en être souvenu, de l'avoir perdue de vue. Wellhausen, Driver, Nowack considèrent que rien n'oblige à supposer que les captifs vendus à Édom par Tyr aient été des *Israélites;* il se pourrait que le prophète ait fait allusion à la conduite des Tyriens à l'égard d'autres populations phéniciennes. L'observation est juste. Le discours d'Amos n'a pas le caractère d'un plaidoyer pour Juda et Israël (cf. II, 4 s., 6 ss.); la condamnation de Moab (II, 1) n'est pas non plus motivée par des mauvais traitements infligés à Israël. Il est à remarquer que la circonstance de l'oubli de « l'alliance avec des frères », paraît alléguée comme aggravante pour le cas des Tyriens; or s'il s'agissait, suivant l'explication d'Ewald, d'un manque d'égard, du côté de Tyr, aux liens qui unissaient Édom à Israël, on ne voit plus en quoi cette circonstance rendrait la faute de Tyr plus grande que celle de Gazza, censée elle aussi avoir vendu des esclaves israélites à Édom. — Wellhausen exprime des doutes touchant l'authenticité du passage relatif à Tyr, d'abord pour la raison que le grief est le même que pour Gazza; — avec cette différence cependant, suivant Wellh. lui-même, que les Tyriens seraient accusés d'avoir vendu comme esclaves leurs propres frères; comp. d'ailleurs les passages relatifs à *Damas* et *Ammon*. Wellh. remarque ensuite qu'il n'est pas fait mention d'autres villes phéniciennes; — peut-être, encore une fois, parce qu'Amos venait précisément de distinguer la cause de Tyr de celle des autres populations phéniciennes trahies et exploitées par la métropole. Comp. I, 14 où *Rabba* seule est nommée pour Ammon, et en outre *Zach.* IX, 3-7, où Tyr à elle seule représente la Phénicie, tandis que la Philistie figure avec les quatre villes d'*Am.* I, 6-8. Now. croit que la mention de Tyr aurait dû précéder celle des Philistins, parce que le jugement est censé en marche du nord au sud; mais suivant un ordre géographique ainsi conçu, c'est Ammon plutôt que Gazza qui aurait dû venir immédiatement après Damas; comp d'ailleurs la note sur vv. 3 ss. Plusieurs critiques remarquent enfin que l'oracle contre Tyr, et ceux contre Édom et Juda, ne se terminent pas par la conclusion habituelle. Cette remarque se rattache à la question de la construction strophique (*Introd.*, § III, B, 1°). Rappelons à ce propos : 1° que l'oracle contre *Israël* II, 6 ss., qui se poursuit dans une forme entièrement différente des précédents, commence cependant par la même formule;

s'est obstinée jusqu'au bout : 12 j'enverrai le feu dans Téman et il dévorera les édifices de Bosra!

13 Ainsi parle Jahvé : A cause de trois crimes des enfants d'Ammon, et à

a été exposé dans la note précédente. La nature même du grief mis à charge d'Édom, ainsi que la mention de Téman et de Bosra (v. 12) à l'exclusion de Séla, fournissent à Wellh., Cheyne, Now., Marti, Harper, etc., d'autres motifs d'affirmer l'origine plus récente du passage. Comp. l'avis de G. A. Smith ap. Driver. L'attitude prêtée à Édom à l'égard de son frère ne se comprend pas, ou guère, dit-on, à l'époque d'Amos, puisque alors les Édomites étaient soumis à Juda et cherchaient tout au plus à secouer le joug, ce qui ne pouvait leur être reproché. Aussi ne trouve-t-on nulle part, dans la littérature biblique antérieure à l'exil, formulées contre Édom des accusations comme celles de notre v. 11; tandis que dans la littérature plus récente on entend souvent l'écho du ressentiment qu'avait provoqué chez les Juifs la conduite des Édomites lors de la conquête chaldéenne [comp. *Is.* XXXIV, 5 ss.; *Ézéch.* XXV, 12-14; *Abd.; Ps.* CXXXVII (CXXXVI), 7, etc.]. A quoi l'on peut répondre que sans doute les paroles d'Amos I, 11 s'expliqueraient à merveille après les événements qui marquèrent la chute du royaume de Juda; mais, suivant la remarque judicieuse de Driver, nous ne connaissons pas assez bien l'histoire des rapports entre Juda et Édom pour avoir le droit de nier qu'elles aient pu être justifiées au temps de notre prophète. Sous le règne de Joram à Jérusalem (849-844?), au rapport de II *R.* VIII, 20 ss., Édom se souleva et recouvra son indépendance. Il n'est guère probable que le grief exprimé en notre verset se rapporte à ces circonstances. Mais un demi-siècle plus tard Amasia (800-791?), père et prédécesseur d'Ouzzia, eut de nouveau à guerroyer contre les Édomites et les battit (II *R.* XIV, 7). Sait-on exactement quelles circonstances avaient occasionné cette campagne, ou quelles représailles elle entraîna? La soumission forcée à Juda ne devait pas empêcher les sentiments de haine qui animaient le peuple vassal, de se manifester à l'occasion, déjà antérieurement à la conquête chaldéenne. N'oublions pas que c'est aux *Édomites* que Gazza livrait ses captifs (v. 6); les Édomites marchands d'esclaves ne peuvent-ils avoir pratiqué des razzias pour leur propre compte? Quant à la circonstance que l'ancienne capitale d'Édom n'est pas mentionnée, l'humiliation et le changement de nom qu'Amasia infligea à Séla (l. c.) peuvent avoir motivé l'omission de cette ville dans l'oracle d'Amos. Au reste, si en dehors de notre passage Téman et Bosra ne sont mentionnées que dans la littérature exilienne et postérieure à l'exil (?), Séla ne l'est guère, elle non plus, dans la littérature plus ancienne (*Is.* XVI, 1).

V. 12. Téman et *Bosra,* au v. 12, sont des noms de localités assez souvent signalées en territoire édomite. Les passages de la Bible où *Téman* (= *région du midi*) est nommé, ne permettraient pas de dire s'il y eut une *ville* de ce nom. Le district appelé Téman devait être situé dans la partie du pays opposée à Dédan, qui était au sud-est (*Ézéch.* XXV, 13). Dans l'*Onomast.* d'Eusèbe et de saint Jérôme (éd. Lagarde, p. 260, coll. 156 de la 1re éd.), Téman est aussi renseigné comme nom d'un bourg : .. usque hodie est villa Theman nomine, distans ab urbe Petra quinque (Eus ιε) millibus, ubi et Romanorum praesidium militum sedet. Les sages de Téman jouissaient d'une grande réputation (*Jér.* XLIX, 7; *Abd.* 9); un sage de Téman, Éliphaz, est mis en scène dans le livre de Job. Sur les rapports ethnographiques entre Édom (Ésaü) et Téman, cf *Gen.* XXXVI, 11, 15. — *Bosra* en Édom (qu'il ne faut pas confondre avec Bosra en Moab, *Jér.* XLVIII, 24; cf. Riehm, *Handw.*), était une place importante, comme il résulte de la mention qui en est faite *Gen.* XXXVI, 33 (I *Chron.* I, 44); *Is.* XXXIV, 6; LXIII, 1; *Jér.* XLIX, 13, 22. On l'identifie avec le village actuel El-Buṣeireh, dans le district Gébal, au S.-E. de la mer Morte, à quelque distance au S. de Tufîleh.

V. 13. Ammon est condamné pour les cruautés commises en Giléad, comme plus

cause de quatre, je n'en révoquerai rien, parce qu'ils ont fendu les femmes enceintes de Giléad pour l'extension de leur territoire : 14 j'allumerai le feu dans l'enceinte de Rabba et il dévorera ses édifices au milieu des clameurs au jour du combat, au milieu de la tempête au jour de l'ouragan, 15 et leur roi ira en captivité, lui et ses princes tout ensemble! dit Jahvé.

II. 1 Ainsi parle Jahvé : à cause de trois crimes de Moab, et à cause de

haut Damas (v. 3). Après Édom, on aurait attendu d'abord Moab. Mais suivant la remarque faite dans la note sur vv. 3 ss., à propos du passage immédiat de Damas à Gazza (vv. 3, 6), Amos ne suit pas régulièrement l'ordre géographique. Ces brusques bonds par delà des distances plus grandes, donnent l'impression de la rapidité et de la soudaineté foudroyante des arrêts de la justice divine. La conduite barbare d'Ammon était d'autant plus coupable que les guerres qui l'avaient occasionnée étaient des guerres de conquête, entreprises spontanément, dans un but ambitieux, « pour étendre leur territoire ». Sans doute les Ammonites avaient fait cause commune avec les Syriens au cours du siècle passé.

V. 14. *Rabba*, ou plus complètement Rabbath-Ammon, est la seule ville d'Ammon mentionnée, d'ailleurs assez fréquemment, dans la Bible; aujourd'hui *Ammân*, à 25 milles au N.-E. de la mer Morte. Notre v. 14 montre que le feu dont il est question dans le refrain stéréotypé des oracles contre les nations, est bien celui de l'incendie allumé par la guerre.

V. 15. Les LXX avant וְשָׂרָיו ont lu כֹּהֲנָיו (?) οἱ ἱερεῖς (αὐτῶν); et notre passage reparaît avec ce même terme *Jér*. XLIX, 3. Il est donc probable, dit-on, que le texte primitif d'Amos l'avait, et dès lors il faudra lire, au lieu de מַלְכָּם (Massor., LXX : οἱ βασιλεῖς αὐτῆς), מִלְכֹּם (Vulg., Aq., Symm.) le nom du dieu national des Ammonites. Mais on peut supposer que *Jér*. XLIX, 3 renferme une réminiscence ou une adaptation de notre passage, non une reproduction proprement dite; « le roi » dont il était question *Amos* I, 15 pouvait d'ailleurs aisément devenir Milcom, qui était en effet le roi suprême du peuple qui l'honorait. D'autre part le texte de Jérémie a pu influer sur la version grecque du passage d'Amos. La leçon et la lecture massorétiques semblent devoir être préférées, d'abord à cause du parallélisme avec I, 5, 8 (*celui qui tient le sceptre*) et II, 3 (*le juge*); ensuite parce que « les princes » ont leur place marquée à côté du roi, comme *Os*. III, 4; VII, 3, etc., et dans le discours même d'*Amos* II, 3.

II, *v. 1*. Moab sera puni pour le traitement infligé aux restes du roi d'Édom. Au rapport de Saint Jérôme, *in h. l.* : tradunt Hebraei, ossa regis Idumaei jam sepulti, qui cum Joram rege Israel et Josaphat rege Juda ascenderat adversum Moab (cf. II *R*. III, 6, 7, 9 ss., 26), in ultionem doloris a Moabitis postea convulsa atque succensa. Il n'y avait sans doute, à l'origine de cette tradition, qu'une conjecture exégétique sur notre passage. Voir un exemple analogue de violation de la sépulture II *Rois* XXIII, 16. Eb. Baumann (*D. Aufbau d. Amosreden*, 1903, p. 11, *note*) croit que la conduite de Moab envers Édom est envisagée par Amos comme une injure faite à Israël, Édom étant compté comme province israélite; il adopte en conséquence l'opinion de Köhler, que le roi d'Édom dont les ossements furent brûlés, était un gouverneur établi par Josaphat (I *R*. XXII, 48). Cette exégèse vient à l'appui de la thèse affirmant l'authenticité exclusive des oracles contre Damas, Ammon, Moab et les Philistins. En effet, dit l'auteur, ces États seuls sont l'objet du châtiment divin, qui ont appartenu à la sphère de l'empire davidique et dont les entreprises militaires étaient considérées, surtout au temps de Jéroboam II, comme une insurrection contre la souveraineté et le prestige d'Israël. Dans le discours d'Amos, Jahvé apparaît donc comme le vengeur de son peuple maltraité. Mais 1° cette caractéristique du discours d'Amos est en opposition

quatre, je n'en révoquerai rien, parce qu'il a brûlé les ossements du roi d'Édom jusqu'à la calcination : 2 j'enverrai le feu dans Moab et il dévorera

avec le fait que la série des oracles contre les peuples étrangers ne fait qu'introduire la condamnation d'Israël lui-même, que le prophète a visiblement l'intention de mettre, devant la justice divine, sur la même ligne que les peuples païens (II, 6 ss.; voir plus haut la note sur vv. 3 ss.); 2° par là même qu'Édom avait appartenu plus étroitement que les autres États énumérés à la sphère de l'empire de Juda, ses entreprises militaires éventuelles devaient plus spécialement apparaître comme des attentats à la souveraineté d'Israël. Dès lors, à supposer même le point de vue auquel B. prétend se placer pour apprécier l'authenticité de nos oracles, toute la question sera de savoir si la conduite d'Édom n'avait donné lieu à cet égard à aucun sujet de plainte ou d'irritation; voir plus haut sur vv. 11 s. Ajoutons que dans tous les cas Édom est associé aux ennemis d'Israël I, 6. — 3° Si Amos avait voulu rappeler, au sujet de Moab, des actes d'hostilité contre Israël, il n'aurait pas eu besoin de signaler une manifestation indirecte des dispositions malveillantes de ce peuple, dans le fait de la profanation des ossements d'un roi vassal de Juda; l'histoire de la révolte de Mésa, par ex., lui aurait fourni des chefs d'accusation mieux appropriés à son dessein. — Il n'y a rien dans les considérations auxquelles se livre Baumann, qui plaide contre l'authenticité des oracles touchant Édom et Tyr. Son interprétation du reproche fait à Moab est purement gratuite; et il faut s'en tenir, pour la caractéristique du discours d'Amos et en particulier pour celle de notre passage, à l'observation déjà faite par Saint Jérôme : ... ut ostendat se Deus omnium Dominum, et cunctas animas ad suum, qui earum conditor est, imperium pertinere, regis quoque Idumaeorum injuriam vindicat, imo scelus quod in eum a Moabitis perpetratum est... — Le forfait qui motive la malédiction de Moab serait tout à fait différent, s'il fallait adopter le changement du texte proposé par le P. Condamin. Au lieu de מֶלֶךְ־אֱדוֹם לַשִּׂיד ..., il voudrait lire : לַמֹּלֶךְ אָדָם לְשֵׁד ... et traduire en conséquence : *parce qu'ils ont brûlé des corps à Moloch, des hommes à un démon.* Mais la circonstance que le fait auquel se rapporterait la parole d'Amos, d'après le TM, est inconnu, n'est certes pas une raison suffisante pour nous écarter de ce texte; il suffit que de sa nature le fait ne soit nullement incroyable (voir plus haut). Il est vrai que le crime aurait été commis contre une nation que le prophète vient de maudire lui-même; mais ne pouvait-il rester, malgré cela, un crime abominable aux yeux du prophète? Quant à l'avantage que présente, au point de vue de la conformité de la strophe avec celle qui précède, la réunion de אדם et de לשיד en un stique distinct, il est à remarquer que déjà au v. 3 on a eu besoin, pour une raison analogue, de suppléer le nom הרי avant Giléad (Condamin : parce qu'ils ont broyé sous des herses de fer *les monts de* Galaad). Au reste, quoi qu'il faille penser de la valeur de ces considérations, il est peu probable qu'Amos eût formulé l'accusation touchant les sacrifices humains en parlant d'*ossements* (עצמות) brûlés en l'honneur de Moloch; et alors même qu'on préférerait ici traduire le nom en question par *corps,* le parallélisme avec *les hommes* du membre suivant aurait sans doute suggéré l'emploi d'un autre terme. Le P. Zenner (*Die Chorgesänge im Buche der Psalmen,* 1896) lit אָדָם, en ponctuant : *parce qu'ils brûlèrent des ossements de roi, des hommes jusqu'à la chaux.* Marti se contente de transposer לשׂיד immédiatement après שָׂרְפוּ et obtient ainsi le stique requis sans modifier le sens du TM. Comp. l'*Introd.*, § III, B, 1°, *d*, β.

V. 2. *Qeriyôth*, une ville importante de Moab, encore nommée *Jér.* XLVIII, 24, 41. Dans son inscription (l. 12 s.) Mésa rapporte qu'il traîna devant Camos à *Qeriyôth* (קרית) le *'ar'el* (= l'autel ?) du *dôd* de la ville d'*Aṭaroth* (du dieu local de la cité?). Qeriyôth était donc un centre considérable du culte de Camos. La destruction de Moab

les édifices de Qeriyôth, et Moab trouvera la mort au milieu du vacarme, parmi les clameurs, parmi les sons de la trompe; 3 d'en son milieu j'extirperai son juge et je mettrai à mort tous ses princes avec lui! dit Jahvé.

4 Ainsi parle Jahvé : A cause de trois crimes de Juda, et à cause de quatre, je n'en révoquerai rien, parce qu'ils ont rejeté la Loi de Jahvé et qu'ils n'ont point observé ses commandements, et que leurs mensonges les

est décrite en termes analogues à ceux employés pour Ammon I, 14; le vacarme, les cris, les sons du clairon, sont le bruit des combats où succombera Moab. La nation condamnée est personnifiée et sa ruine est appelée sa mort : « Moab mourra... » Pour la signification précise du nom שׁוֹפָר qui est traduit ici par *clairon*, cf. *Os*. V, 8.

V. 3. Le *juge* de Moab, c'est son *roi;* de même que les chefs de l'État sont appelés ses *juges Os*. VII, 7; XIII, 10. Pour Moab comme pour Ammon la perte du roi et des princes est annoncée à la fin de l'oracle; tandis que dans les passages concernant Damas et Gazza, la ruine du peuple, mentionnée après celle du prince qui tient le sceptre, est proclamée en dernier lieu. Amos ne paraît pas avoir le souci d'un parallélisme absolu entre les éléments des diverses strophes ou périodes dont son discours se compose. — La version porte : « je mettrai à mort tous *ses* princes », à savoir tous les princes *de Moab;* « avec *lui* » = avec *le juge*.

V. 4. Le jugement sur Juda, vv. 4 s., est considéré par plusieurs comme interpolé. Mais les raisons qu'ils allèguent à l'appui de leur manière de voir, ne sont pas convaincantes. Pour la forme de la strophe, comparée à celles qui se rapportent à Damas, Gazza, Ammon et Moab, voir la note sur I, 9 s. Que les charges contre Juda soient énoncées en termes généraux, on le conçoit moyennant cette double considération, qu'à la différence des peuples païens Juda devait être envisagé au point de vue du lien spécial que la Loi établissait entre lui et Jahvé; et que d'autre part c'était à Israël surtout qu'Amos se proposait de reprocher ses infidélités; voir la note sur I, vv. 3 ss. C'est ce qui explique en même temps la brièveté du passage relatif à Juda, malgré l'identité de la situation de ce dernier avec celle d'Israël, à l'égard de Jahvé. Les paroles prononcées sur Juda affaiblissent, dit-on, l'impression que devait produire le brusque retour du verdict de la justice divine contre Israël, après la revue des peuples étrangers. C'est possible. Mais qui garantit qu'Amos ait eu en vue d'assurer à cette impression toute sa force, ou qu'il ait mis en œuvre le meilleur moyen pour obtenir son effet? Qu'il n'ait pas cru devoir céder, au contraire, à la tentation, certes très naturelle, d'accorder à Juda une place dans la série des États dont il dénonçait les forfaitures? L'omission complète de Juda aurait été beaucoup plus étrange que la prétendue irrégularité des conditions dans lesquelles il est mentionné; vu surtout que nous voyons Amos s'intéresser encore au sort de Juda VI, 1 s. Comp. d'ailleurs *Os*. VIII, 14[b]. — Les habitants de Juda ont rejeté la Tora de Jahvé (comp. *Is*. V, 24; *Os*. IV, 6); *ils n'ont point observé ses commandements*. Cette dernière phrase est bien dans le style deutéronomique. Il est à noter toutefois que la formule חֻקֵּי־הָאֱלֹהִים se présente aussi *Ex*. XVIII, 16 pour signifier l'ensemble des préceptes divins à appliquer par les juges; dès lors on n'est point autorisé à attribuer la phrase וחקיו לא שׁמרו à une influence deutéronomique. — Leurs *mensonges*, ce sont leurs faux dieux dont le culte abusif est signifié par la formule : *qu'avaient suivis leurs pères*. Quelquefois, pour marquer le caractère illégitime de l'idolâtrie, les auteurs sacrés font valoir que les faux dieux dont ils condamnent le culte étaient inconnus aux pères (*Jér*. XIX, 4; XLIV, 3; *Deut*. XXXII, 17); d'autres fois, comme ici, la défection leur apparaît comme d'autant plus digne de châtiment qu'elle est plus ancienne.

ont égarés qu'avaient suivis leurs pères : 5 j'enverrai le feu dans Juda et il dévorera les édifices de Jérusalem!

6 Ainsi parle Jahvé : A cause de trois crimes d'Israël, et à cause de quatre, je n'en révoquerai rien, parce qu'ils ont vendu pour de l'argent le juste, et le pauvre à cause d'une paire de chaussures.

V. 5. La menace contre Juda est conçue en termes parallèles à ceux du v. 2, contre Moab. La parole du v. 5 à l'adresse de Juda est reproduite ou imitée *Os.* VIII, 14ᵇ d'authenticité au moins douteuse.

V. 6. A partir d'ici, et sauf le début, le discours d'Amos change de forme. Les strophes comminatoires contre les États environnants avaient en réalité le caractère d'une introduction générale aux accusations et aux menaces dont Israël va être l'objet. Le prophète aborde à présent le sujet qu'il avait principalement en vue. Le reproche qu'il adresse tout d'abord à Israël se rapporte à l'oppression des faibles par les puissants (vv. 6ᵇ-8). Généralement, au second membre du v. 6, on entend la première incise de la vénalité des juges prévaricateurs qui *vendent* ou livrent *le juste* = celui dont la cause est juste, *pour de l'argent* par lequel ils se laissent corrompre. En ce cas la seconde incise devra pareillement se rapporter à la vénalité des juges; car le sujet et le verbe (עַל־מִכְרָם = parce qu'*ils ont vendu*) ne sont qu'une fois exprimés; l'agent et l'action sont les mêmes dans les deux cas. C'est donc à tort, semble-t-il, que Driver croit pouvoir appliquer la première partie de la proposition composée aux mauvais juges, la seconde aux créanciers impitoyables. D'autre part, dans la seconde partie de la proposition, les mots בעבור נעלים ne signifient pas : *au prix d'une paire de chaussures* (Gesen., Ewald, Wellh., Nowack, Marti, etc., avec la *Vulg.*), mais : *à cause d'*une paire de chaussures = pour cause d'une dette futile. Si l'on voulait entendre ... בעבור comme exprimant l'idée du prix, ce ne pourrait être tout au plus que d'une manière indirecte : *pour l'amour d'une paire de chaussures.* C'est ainsi que *Ecclés.* VII, 18 le grec emploie ἕνεκεν comme équivalent de ἐν, l'hébreu ayant deux fois ב. Mais on ne conçoit point qu'Amos eût pu attribuer explicitement un pareil mobile à ceux qu'il accuse; voir d'ailleurs VIII, 6. Il était au contraire très à propos de dire que le pauvre, dont la dette, proportionnée à sa condition, est d'ordinaire insignifiante, était vendu « pour la cause d'une paire de chaussures ». Faut-il à présent considérer בכסף dans la première incise comme une expression parallèle à בעבור נעלים, au sens qui vient d'être exposé? Hitzig l'admet; on devrait traduire : « parce qu'ils vendent le juste *pour cause d'argent...* ». Mais l'expression בכסף après le verbe signifiant l'action de vendre, ne peut guère s'entendre que du prix. La différence des particules employées dans les deux cas accuse la diversité des idées. Les LXX marquent la différence en question : ... ἀπέδοντο ἀργυρίου δίκαιον, καὶ πένητα ἕνεκεν ὑποδημάτων. Il n'y a pas entre les deux éléments de la phrase un parallélisme parfait de construction. Le prophète stigmatise l'odieuse conduite des criminels en vue, en la mettant en regard, d'abord de *la justice,* ensuite de *la pauvreté* de leurs victimes. En regard de la justice des victimes, le caractère cupide et vil des oppresseurs est signifié par la simple mention du prix : l'argent pour eux est un mobile plus puissant que l'égard dû au juste. En regard de la pauvreté des victimes, ce même caractère de vile cupidité est signifié par la mention des causes futiles qui la mettent en action : la misère ne trouve pas grâce aux yeux de ces méchants; pour un rien ils sacrifient les malheureux. Il reste enfin à déterminer la qualité des coupables visés par Amos : sont-ce les juges prévaricateurs, ou les créanciers inexorables? Il ne semble pas qu'il y ait, même dans la première partie de la phrase, des indices plaidant positivement pour l'interprétation courante qui y trouve mis en scène les

7 Ils 'écrasent' sur la poussière du sol, 'au carrefour du chemin, les faibles'; ils refoulent les pauvres; le fils et le père vont auprès de la servante

II, 7. הַשְּׁפִים... בְּרֹאשׁ דֶּרֶךְ דַּלִּים. TM : הַשֹּׁאֲפִים... בראשׁ דלים ודרך... : *ils sont avides* (de la poussière de la terre) *sur la tête des faibles et* (ils pervertissent) *la voie* (des pauvres) (?).

---

mauvais juges. Rien n'oblige à entendre le terme צדיק de *l'innocent au sens juridique*, ou à trouver dans l'expression בכסף la mention de *présents* acceptés par les juges; il a été dit quelle est, dans la pensée d'Amos, la portée de la juxtaposition de ces termes. Quant à l'accusation que le pauvre est sacrifié pour la cause d'une paire de chaussures, elle pourrait à la rigueur être censée adressée aux juges (Hitzig, Knabenbauer...); mais, malgré le rapprochement avec I *Sam.* xii, 3 (comp. les LXX), le sens naturel semble bien être qu'il s'agit des créanciers; cf. Driver qui rappelle II *R.* iv, 1; *Matth.* xviii, 25. Notons d'ailleurs 1° que la *vente*, au sens propre, s'entend le mieux comme pratiquée par *les créanciers* vendant comme esclaves des débiteurs insolvables; 2° qu'au v. 7ᵃ c'est grammaticalement le même sujet que v. 6ᵇ, auquel s'adressent les reproches du prophète; or au v. 7ᵃ, il ne s'agit pas en particulier des juges, mais en général des puissants oppresseurs; 3° que le passage parallèle viii, 6 ne vise pas l'administration de la justice, mais l'abus qui consiste à *acheter* « pour de l'argent » les faibles, et les pauvres « pour la cause d'une paire de chaussures ». Les acheteurs de viii, 6 et les vendeurs de vi, 6ᵇ appartiennent à la même catégorie d'êtres vils, qui abusent de leur richesse pour exploiter l'infortune.

V. 7ᵃ ne fait que poursuivre l'accusation formulée au v. 6ᵇ. Pour l'emploi du participe (השׁאפים) comme équivalent au temps fini, comp. iii, 10ᵇ; v, 7, 12ᵇ, etc. Le texte massorétique, à le prendre tel qu'il est, devrait se traduire : « *ils sont avides* (litt. : eux qui sont avides) *de la poussière de la terre sur la tête des faibles* ». Ce que quelques-uns comprennent en ce sens que les avares incriminés pousseraient leur cupidité jusqu'à vouloir dépouiller les pauvres, même de la poussière qu'ils répandent sur leur tête en signe de détresse (Hitzig, Valeton, etc.), une idée qu'il vaut sans doute mieux ne pas prêter à Amos. Les autres préfèrent, comme explication, que les avares aspireraient à voir la poussière, comme signe de deuil, sur la tête des malheureux (Gesen., Ewald, Maurer, Schmoller, etc.). Mais l'idée serait très imparfaitement exprimée; voir d'autres explications ap. Harper. La *Vulg.* rend השׁאפים par *qui conterunt;* et c'est bien sans doute, ici comme viii, 4, l'idée qu'Amos a voulu exprimer. On devra lire en conséquence הַשְּׁפִים (de שׁוּף). Seulement il devient difficile de rattacher à notre participe ainsi compris la suite de la phrase. Wellhausen, Nowack, Marti, font remarquer que primitivement la version grecque doit avoir porté simplement : καὶ ἐκονδύλιζον εἰς κεφαλὰς πτωχῶν, un énoncé dans lequel le verbe ἐκονδύλιζον répondrait à השׁ(א)פים (*ils ont frappé à coups de poing sur la tête des pauvres*); les mots τὰ· πατοῦντα ἐπὶ τὸν χοῦν τῆς γῆς, ne se rattachant en aucune façon à la phrase, seraient à considérer comme une surcharge ajoutée après coup, sans doute, dit-on, après que עַל־עֲפַר־אֶרֶץ avait été introduit dans le texte hébreu. Le v. השׁ(א)פים se trouverait ainsi deux fois traduit en grec, et le texte hébreu primitif aurait été : הַשְּׁפִים ... בְּרֹאשׁ דַּלִּים. L'observation paraît juste en tant qu'elle se rapporte à l'état corrompu de la version grecque. Mais il est hasardé de conclure que la corruption ou la surcharge du texte grec aura été occasionnée par une modification préalable apportée au texte hébreu. Driver demande à bon droit comment les mots עַל־עֲפַר־אֶרֶץ auraient pénétré dans le texte s'ils n'y avaient pas appartenu primitivement? Au reste la difficulté ne vient pas autant de ces mots-là, que de la particule ב devant ראשׁ; le v. שׁוּף *écraser* se construit en effet avec l'accusatif; voir en particulier *Am.* viii, 4.

pour profaner mon saint nom; 8 au-dessus des vêtements pris comme gage ils tendent [*les pavillons*] près de tout autel, et ils boivent le vin des rançonnés dans la maison de leur Dieu.

La Vulgate traduit : qui conterunt super pulverem terrae *capita pauperum*. On ne peut toutefois inférer de cette version que S. Jérôme n'a pas lu le ב. Dans tous les cas les LXX, tout en lisant הַשֹּׁפִים, ont déjà la particule (εἰς κεφαλὰς). La suite de la phrase offre une autre particularité, peut-être connexe avec la précédente; c'est celle qui réside dans l'énoncé : ודרך ענוים יטו; au ch. v, v. 12 Amos dit simplement אביונים ... הִטּוּ (comp. *Mal.* III, 6) ce qui signifie : (ils) *ont repoussé les pauvres;* d'une manière plus complète *Job* XXIV, 4 : יַטּוּ אֶבְיֹנִים מִדָּרֶךְ : ils repoussent les pauvres *hors du chemin*. La phrase de notre texte pourrait sans doute à la rigueur se comprendre, par analogie avec l'expression הטה משפט. Mais, vu que le nom דרך n'est pas requis comme complément de יטו, la difficulté résultant de בראשׁ ne serait-elle pas à résoudre par la supposition que les mots דלים et דרך sont en ordre interverti? Lisons : הַשֹּׁפִים עַל־עֲפַר־אֶרֶץ בְּרֹאשׁ דֶּרֶךְ דַּלִּים וענוים יטו; ce qui donne le sens : *ils écrasent sur la poussière du sol, au carrefour du chemin* (= en pleine voie publique), *les faibles; ils refoulent les pauvres*. Dans la suite ce sont encore des accusations concrètes qu'Amos élève contre les puissants.

V. 7^b. Plusieurs commentateurs interprètent v. 7^b s., en termes plus ou moins catégoriques, comme visant les pratiques licencieuses en usage dans certains cultes (comp. *Os.* IV, 14). Wellhausen dit que les mots : *pour profaner mon saint nom*, ne laissent pas de doute qu'il ne s'agisse d'abus se commettant au sanctuaire de Jahvé; Nowack estime qu'il résulte avec certitude de cette formule que la נערה est une hiérodule et il suppose pareillement qu'il s'agit d'un culte pratiqué en l'honneur de Jahvé; d'autres y voient l'expression d'un blâme énergique d'un culte rendu aux faux dieux. En réalité les mots en question ne signifient pas que les pratiques en vue aient le moindre rapport avec un culte religieux quelconque, de Jahvé, de Baal ou d'Astoreth. Comp. par ex. *Jér.* XXXIV, 16. Toute conduite criminelle de ceux dont il est le Dieu, est une profanation du saint nom de Jahvé (Harper). Le prophète a évidemment l'intention d'insister sur la circonstance marquée par l'association du *fils* et du *père;* c'est le caractère incestueux de leur libertinage qu'il stigmatise. Chose à noter, il ne dit pas explicitement que c'est chez *la même* נערה qu'ils se rendent; cela doit pourtant être signifié dans le reproche qu'il formule. Le terme נערה, déterminé par l'article, ne désigne pas, en effet, une jeune fille en général; c'est *la* נערה; en sa qualité de נערה, elle se trouve vis-à-vis du *fils* et du *père* dans un rapport particulier justifiant l'emploi de l'article; ce n'est pas « la *fille* », mais « la *femme esclave* », attachée à la maison, et dont ses maîtres abusent par un commerce incestueux. On voit comment l'accusation se rattache au thème de tout le contexte, qui est l'oppression des faibles par les puissants. Harper (à la suite de Hoffmann, *ZATW.*, III) lisant הַנֹּעָדָה traduit : a man and his judge deal according to agreement (?).

V. 8. Le caractère odieux de cette oppression est aggravé par le fait que les coupables en font servir le fruit à la célébration de leurs orgies religieuses. Le vêtement pris comme gage devait être rendu au pauvre avant la nuit, parce qu'il devait lui servir de couverture (*Ex.* XXII, 25, 26; *Deut.* XXIV, 12 s.). Au lieu d'accomplir ce précepte les mauvais riches employaient ces vêtements à leur propre usage, et cela « auprès de tout autel ». Généralement le v. יטו dans le premier membre de notre verset est entendu au sens intransitif : « ... ils s'étendent... »; *Vulg.* : accubuerunt. Ainsi encore Marti. Mais le v. en question ne se présente pas ailleurs dans cette acception. Ewald traduit comme si le texte portait ידו : *ils jettent* (le sort) sur les vêtements pris comme gage...;

9 Et c'est moi qui ai exterminé devant eux l'Amorrhéen dont la stature était comme celle des cèdres et qui était fort comme les chênes ; j'ai exterminé

mais la substitution d'un verbe à l'autre, ou l'équivalence établie entre les deux, est arbitraire, et le sens ne va pas au contexte. Oort supprime la particule על de sorte que ... בגדים devient complément direct : *ils étendent les vêtements*... Now. et d'autres se rallient à cette proposition, très expéditive; les LXX, qui offrent une paraphrase ou un commentaire du passage plutôt qu'une version, ne lui fournissent pas un appui solide. Peut-être faudra-t-il considérer יטו comme une locution elliptique : *ils tendent* ou *dressent*, à savoir *les tentes;* le sens serait que les vêtements pris comme gage servent de tapis, couvrant le sol sur lequel les tentes sont dressées. La destination des vêtements resterait en réalité la même que quand on traduit avec la *Vulg.* : super vestimentis accubuerunt. Un certain nombre croient que c'est l'accusation de la fin du v. 7 qui se poursuit ou qui est précisée davantage; mais il a été dit que la נערה du v. 7 n'a aucun rapport avec l'autel ou avec son voisinage. Indépendamment de la connexion avec le v. 7[b], il est possible qu'Amos ait songé à des couchettes que se préparent les pratiquants de la prostitution sacrée. C'est ainsi que saint Jérôme explique la version grecque : Secundum Septuaginta autem tantus erat contemptus in Deum, ut vestimenta sua in quibus dormiunt, vel in quibus fornicantur, juxta altare funibus extenderent, et facerent παραπετάσματα, id est *velamina,* qua fornicantes in templo nullus aspicere posset... Mais de soi il est également possible, et le contexte rend plus probable, qu'il s'agit de tapis ou de couchettes que l'on se prépare pour les festins célébrés à l'occasion des sacrifices. Car Amos présente l'abus qu'il condamne comme se rapportant à des actes qui sont l'accompagnement naturel de la célébration des sacrifices (« ... *auprès de tout autel...* »); et l'interprétation que nous proposons réalise en outre un parallélisme parfait avec le second membre de notre verset. — יין ענושים *vinum damnatorum*, le vin de ceux *qui sont frappés d'amendes*. Les prévaricateurs usent à leur propre avantage du produit des amendes qu'ils infligent au nom de la justice. Et ils se livrent à cet abus scandaleux « *dans la maison de leur Dieu* ». Il n'y a pas lieu de traduire au pluriel : dans la maison de *leurs dieux;* c'est l'association sacrilège des actes incriminés avec la célébration du culte, et non pas précisément l'idolâtrie, qui est présentée comme circonstance aggravante. De même, ce n'est pas pour insinuer qu'il ne veut rien avoir de commun avec le Dieu honoré de cette façon, que Jahvé dit : de *leur* Dieu (Now.); c'est pour marquer mieux le caractère révoltant de la conduite de ces impies qui méconnaissent à ce point la nature de leurs obligations envers Jahvé. — Harper intervertit l'ordre des vv. 7 et 8.

V. 9. Les transgressions reprochées à Israël sont d'autant plus impardonnables qu'elles impliquent une ingratitude notoire envers Jahvé. ואנכי est dit avec emphase : *c'est moi qui...* La destruction des *Amorrhéens* est rappelée dans les mêmes termes *Jos.* XXIV, 8 (ואשמידם מפניכם). Dans ce dernier passage le nom d'*Amorrhéens* est appliqué en particulier, comme ailleurs encore (même dans le préambule deutéronomique *Deut.* I, 4; III, 2, 8), aux peuples établis au delà du Jourdain sous le gouvernement du roi Og et plus spécialement de Sihon. D'autres fois le même nom désigne d'une manière plus générale les habitants du pays de Canaan (*Gen.* XLVIII, 22; *Deut.* I, 7, 19, 20, 27, 44; III, 9; *Jug.* I, 34, 36; VI, 10; II *Sam.* XXI, 2). C'est avec la même portée générale que le nom est employé ici. Amos se fait l'écho de la tradition touchant la haute stature et la force des anciens habitants du pays (*Nombr.* XIII, 33; *Deut.* I, 28) en insinuant que sans l'aide de Jahvé Israël aurait été impuissant contre eux. La comparaison avec les cèdres et les chênes, pour la taille et la force, lui suggère la métaphore destinée à marquer le caractère radical de la destruction infligée aux Amorrhéens; cf. *Job* XVIII, 16; *Is.* XXXVII, 31. Driver rappelle à ce propos une phrase de la tombe d'Eschmounazar de Sidon,

son fruit en haut et ses racines en bas! 10 C'est moi qui vous ai fait sortir de
la terre d'Égypte et vous ai menés dans le désert, pendant quarante ans, pour
occuper le pays de l'Amorrhéen. 11 Or j'en établis d'entre vos fils comme
prophètes, et d'entre vos jeunes gens comme naziréens; n'en est-il pas ainsi,
enfants d'Israël? parole de Jahvé; 12 et vous avez fait boire aux naziréens
du vin, et aux prophètes vous avez donné ordre, disant : Vous ne prophétiserez point! 13 Voici que moi je ferai que vos pieds s'embarrassent, comme

l. 11 s. : (celui qui viole la tombe) « puisse-t-il n'avoir ni racine en bas, ni fruit en haut... ».

V. 10. Déjà avant l'occupation du pays, Jahvé s'était montré le sauveur et le guide de son peuple, ce qui prouve bien que c'est à lui qu'Israël doit la conquête de son territoire. Les quarante ans de séjour au désert seront encore rappelés v, 25.

V. 11. La phrase n'est plus introduite par le pronom emphatique ואנכי. Aussi Amos n'allègue-t-il pas précisément comme un bienfait, quoiqu'il eût pu le faire, le privilège de la vocation prophétique ou naziréenne accordé à certains d'entre le peuple. Les souvenirs rappelés vv. 9-10, comme antithèse à la conduite du peuple décrite vv. 6-8, deviennent l'occasion d'une antithèse nouvelle. C'est le reproche formulé au v. 12 qui est déjà introduit au v. 11. Jahvé, à qui Israël était redevable de tout (vv. 9-10), *avait le droit* d'envoyer des prophètes, de recevoir l'hommage de la consécration des naziréens. Il suscita donc des prophètes et des naziréens. C'est pour insister sur la réalité de la donnée qui forme la base d'une nouvelle accusation, qu'il demande à la fin du verset : « *n'en est-il donc pas ainsi, enfants d'Israël?* » Sur les obligations contractées par les naziréens, qui s'engageaient en particulier à ne pas boire de boissons enivrantes, voir *Nombr.* VI, 1 ss. et l'histoire de Samson *Jug.* XIII ss.; comp. encore I *Sam.* I, 11, 28.

V. 12. Et les Israélites ont empêché l'hommage que constituait la consécration du naziréen, en forçant celui-ci à violer son vœu; ils ont refusé de recevoir de Jahvé les messages qu'il envoyait par ses prophètes, en imposant à ceux-ci le silence. Ils ont rompu avec Dieu.

V. 13. Après l'accusation vient l'annonce du châtiment (vv. 13-16). ... הנה אנכי מעיק; le sens est douteux; mais le début ... הנה, et surtout la manière dont le discours se poursuit au v. 14, montrent que c'est déjà la menace que Jahvé fait entendre; il ne semble donc pas que l'on puisse traduire : voici que je *suis oppressé* par vous (*litt.* sous vous), comme est oppressé le char rempli de gerbes (Schegg, Knabenbauer); voir plus loin. La *Vulg.* traduit : ecce ego stridebo subter vos..., ce que S. Jér. explique ainsi dans son commentaire : Idcirco sicut plaustrum stipulæ vel fœni onere prægravatum, stridore et sonitu longe exululat : sic ego peccata vestra ultra non sustinens, et quasi stipulam tradens incendio, clamabo et dicam : *Peribit fuga a veloce...* Mais cette construction subordonnée de la phrase du v. 14 ne se concilie pas avec la particule ו qui l'ouvre; sans parler d'autres inconvénients, celui p. ex. de la signification prêtée au verbe עוק. Il est cependant des auteurs, comme Marti, Harper, qui retiennent pour עוק une signification analogue, en rapprochant l'ar. عيق (II *vociferari*) : ich mache es *krachen unter euch...* — I will make you *groan in your places...* Plusieurs commentateurs entendent מעיק au sens : je *comprimerai, accablerai...;* ce qui vaudrait toujours mieux que le sens passif dont il a été question tout à l'heure. Ils expliquent תחתיכם ou bien comme exprimant l'idée : *de haut en bas sur vous,* de sorte que l'énoncé serait à rendre : je *vous dé*primerai (Gesen., Maurer, Ewald, Keil, Schmoller...); ou bien comme exprimant l'idée : *à votre place, sur la place même que vous occupez,* de sorte que nous aurions à traduire : je (vous) accablerai *sur place* (Driver); ou encore comme

s'embarrasse le char surchargé de gerbes. 14 Et l'agile sera impuissant à fuir, et le fort ne trempera point sa vigueur, et le guerrier ne sauvera point sa vie; 15 celui qui tient l'arc ne résistera pas, et l'homme aux pieds agiles ne s'échappera pas, et le cavalier ne sauvera point sa vie. 16 Et le plus courageux parmi les guerriers fuira nu, en ce jour-là, parole de Jahvé!

nom à l'accusatif complément direct : je comprimerai (je rendrai étroite) *votre place* (Fürst). Quant à la comparaison avec le char, les mêmes auteurs l'entendent généralement de la pression exercée par *le char rempli de gerbes;* Fürst, de la pression exercée par le char (*sur l'aire*) *remplie de gerbes;* Schmoller, de la pression exercée *par le char chargé, sur les gerbes.* Il n'est pas étonnant que ces explications ne soient pas admises par tout le monde. Le sens même attribué au verbe עוק est, encore une fois, très incertain. Les LXX donnent pour מעיק : κυλίω (*volvam*), sans doute aussi par pure conjecture. Hitzig a proposé de lire מפיק au lieu de מעיק, avec un changement correspondant pour תעיק dans l'énoncé du terme de comparaison. La modification est adoptée par Wellhausen, Smend, Valeton, Nowack, et Driver la trouve plausible. Le sens serait : *je ferai que sous vos pieds* (le sol) *chancelle, comme chancellerait un char rempli de gerbes;* ce qui est très satisfaisant pour le sens. Mais il peut paraître hardi de supposer dans une même phrase un double changement de ע en פ. Cette supposition est-elle nécessaire? En arabe عاق et la IVe forme اعاق signifient *arrêter, retarder, empêcher* qqu'un; le nom عوق = *obstacle, embarras;* un sens analogue se retrouve dans les dérivés. Rien n'empêche de comprendre notre מעיק comme exprimant la même idée, en lisant au besoin la seconde fois תעוק (au lieu de תעיק) au sens intransitif; il faudra traduire : *voici que je créerai sous vous* (sous vos pieds) *des embarras, comme s'embarrasserait un char chargé de gerbes;* ce qui convient parfaitement à la suite immédiate du discours. On pourra aussi retenir la seconde fois תעיק, en prenant המלאה comme sujet : *... comme la surcharge de gerbes ferait s'embarrasser le char.* Nous avions déjà exposé cette interprétation dans la *RB.*, 1905, p. 167, quand nous avons appris par le commentaire de Harper que Wetzstein avait compris עוק au même sens *ZATW.*, III, 278.

VV. 14-16. — Il semble bien, comme le croyait Hitzig, qu'Amos ait eu en vue au v. 13, des obstacles créés par un *tremblement de terre* (comp. outre le titre I, 1 : IV, 11; VI, 11; VIII, 8, etc.). Le développement des vv. 14-16 a pour objet précisément d'inculquer que la catastrophe n'aura pas le caractère d'un malheur auquel on échappe à force d'agilité ou de courage, comme p. ex. une défaite à la guerre. Tous, les hommes de guerre aussi bien que les autres, périront.

V. 14. ... ואבד *litt. :* la fuite *faillira* pour l'agile; — *le fort ne trempera point sa vigueur* = il ne servira de rien à l'homme fort de déployer toute sa vigueur. L'agilité et la force ne sauraient être d'aucun secours contre une catastrophe comme le tremblement de terre, qui ne pourra être évitée ni surmontée.

V. 15. L'archer ne tiendra pas bon = contre le malheur annoncé les armes ne seront d'aucun secours au guerrier; *il ne sera pas question de résistance* (voir les deux notes précédentes). Les deux membres suivants du v. 15 ne font que redire ce qui a été énoncé au v. 14, mais il n'y a pas là une raison suffisante pour les rayer.

V. 16. A la rigueur et à prendre les expressions au pied de la lettre, on pourrait trouver une certaine inconséquence entre les énonciations des vv. 14-15 et l'image de l'homme courageux *fuyant* nu = sans manteau (?). Il n'y a pas lieu cependant, comme on pourrait être tenté de le faire, de recourir à la supposition que ערום serait sujet de la phrase au v. 16, en opposition avec les guerriers mentionnés précédemment (*mais, affermissant son courage parmi les guerriers, l'homme nu,* = le déguenillé, le pauvre

II

Chapitres III-VI

III. 1 Écoutez cette parole que Jahvé prononce sur vous, enfants d'Israël,
— sur toute la nation que j'ai fait sortir de la terre d'Égypte, — disant :
2 C'est vous seuls que j'ai connus d'entre toutes les nations de la terre;
c'est pourquoi je ferai justice contre vous de toutes vos iniquités!
3 Ira-t-on à deux ensemble sans qu'on se soit mis d'accord? 4 Le lion ru-

qui avait été si méprisé et maltraité d'après vv. 6b-8, *fuira* [échappera] *en ce jour-là...;* comp. LXX : ὁ γυμνὸς διώξεται...). Le manque de suite entre vv. 14-15 et v. 16 est plus apparent que réel; aux vv. 14-15 le prophète avait en vue *le caractère terrible de la catastrophe* en présence de laquelle tous les moyens de salut seront *inefficaces;* au v. 16 il considère *l'impression* que la catastrophe causera : les plus courageux eux-mêmes, dans leur épouvante, ne songeront qu'à fuir sans prendre le temps de se vêtir. Le rapport entre vv. 14-15 et v. 16 pourrait encore se formuler de cette manière : nul ne réussira à se sauver (vv. 14-15); et ceux qui fuiraient (= qui essayeraient de fuir) ne songeront pas même à emporter leurs vêtements. Comp. p. ex. *Mich.* vi, 14.

III, *v. 1. Écoutez cette parole...* La même formule iv, 1; v, 1. Elle introduit chaque fois un oracle énoncé en termes incisifs, qui sert de point de départ à une série de reproches et de menaces. Ici la parole annoncée est celle du v. 2. Le changement de personne, si dur soit-il, n'autorise pas la conclusion que v. 1b est une glose (Marti). Harper supprime בני ישראל.

V. 2. Dans une antithèse saisissante le prophète rapproche le privilège unique dont Jahvé a favorisé son peuple, du châtiment qu'il va lui infliger. Loin de lui assurer l'impunité, le choix qui a fait d'Israël le peuple de prédilection de Jahvé, rendant sa prévarication plus coupable, sera le motif d'un jugement plus rigoureux.

VV. 3-8. — Si Amos annonce ce jugement, *c'est que Jahvé est sur le point de sévir.* En effet ce ne peut être en vain que Jahvé est irrité contre son peuple (vv. 3-5) et que la voix menaçante du prophète retentit (v. 6). La parole du prophète est l'écho autorisé et obligé de la colère divine (vv. 7-8). Comp. la fin de la note sur v. 8. — Généralement les commentateurs en sont arrivés à expliquer les exemples proposés aux vv. 3-5 comme tendant simplement à prouver *la connexion causale* entre la parole qu'Amos fait entendre et la mission divine dont il est chargé : rien ne se fait sans une cause proportionnée; ainsi les menaces que le prophète proclame ont, elles aussi, leur cause, qui est une mission imposée par Dieu. Déjà au temps de S. Jérôme cette explication avait été produite par l'un ou l'autre. Verum, dit Knabenbauer, haec expositio certe est jejuna, neque censeri potest, prophetam tot exemplis non velle confirmare nisi axioma, luce clarius, a nullo unquam in dubium vocatum, scil. non exsistere quidquam sine causa praevia. C'est juste. Ajoutons que si Amos avait eu l'idée qu'on lui prête, il aurait dû énoncer ses exemples sous une tout autre forme. Il aurait demandé, non pas : « le lion rugit-il s'il n'a point de proie? » mais : « le lion ne rugit-il pas, quand il a une proie?... » etc. La question telle qu'elle est formulée n'a pas pour objet d'insinuer que, *quand un effet, tel que la prédication prophétique, se produit,* c'est qu'il avait une cause proportionnée. Si Amos avait eu à rendre raison de son silence, pour absence de motif de parler, c'est alors qu'il aurait pu justifier sa conduite en demandant : le lion rugit-il, quand il n'a point de proie?... Ce n'est donc pas pour justifier son attitude, ou pour en rendre compte, qu'il propose ces exemples;

gira-t-il dans la forêt quand il n'a point de proie? le jeune lion fera-t-il entendre sa voix du fond de sa tanière sans qu'il ait fait du butin? 5 L'oiseau

c'est pour accentuer la menace dont il est l'écho : de même que, quand le lion rugit, on peut en conclure qu'il a saisi ou qu'il va saisir une proie, de même quand Jahvé se montre irrité, on peut être sûr que ce ne sera pas en vain. Tout le passage est à interpréter conformément à cette idée.

V. 3. Il faudra donc tout d'abord appliquer aux rapports entre Jahvé et le peuple la constatation de la nécessité d'un accord pour qu'on puisse aller à deux ensemble. Israël va être puni à cause de ses iniquités (v. 2) : *Jahvé en effet ne peut plus marcher avec son peuple parce qu'entre eux l'accord fait défaut;* le peuple a rompu avec son Dieu et son Dieu rompt avec lui. Entendue comme exemple de la nécessité d'une cause proportionnée à tout effet, la parole de notre verset devient un propos plus qu'insignifiant. Il est des commentateurs (Keil, v. Orelli) qui croient visé l'accord entre Jahvé et le prophète; mais le contexte est opposé à cette interprétation; il s'agit de la certitude inéluctable du châtiment divin. V. Orelli objecte que si le prophète avait voulu parler de l'alliance entre Jahvé et Israël il aurait dû dire : quand on s'est mis d'accord à deux, n'ira-t-on pas ensemble? Cette objection tombe à faux. Amos ne veut pas donner à entendre que l'alliance entre le peuple et son Dieu devrait les faire marcher de concert, mais que la rupture de l'alliance, le manque d'accord, les empêche de marcher de concert. C'est le sens reconnu aussi par Harper.

V. 4. Au v. 3 c'était la certitude du châtiment, en raison de la rupture de l'accord entre Jahvé et Israël, — au v. 4 et au v. 5 c'est, d'une manière plus directe, l'imminence et l'efficacité de l'action de la justice divine qui est considérée. Quand le lion rugit, c'est qu'il va s'élancer sur une proie; quand le jeune lion gronde au fond de sa tanière, c'est qu'il a fait du butin; de même Jahvé, du moment qu'il rugit, annonce qu'il est sur le point de saisir la proie, qu'il la tient déjà. Au second membre Amos parle du grognement que pousse le fauve après qu'il a fait son butin; pour inculquer plus fortement l'idée de l'imminence du châtiment, il l'envisage dans le moment de son exécution. Il est d'autant plus naturel de voir dans le lion rugissant, prêt à s'élancer sur la proie, une image de Jahvé se préparant à punir son peuple, qu'au chap. I, 2 les arrêts de la justice divine avaient été introduits comme un rugissement poussé par Jahvé, et que tout à l'heure, au v. 8, le lion qui rugit sera mis nettement en parallèle avec Jahvé qui parle (comp. *Osée* v, 14).

V. 5. Les LXX au lieu de : ... על פח... donnent simplement ἐπὶ τῆς γῆς : l'oiseau *tombera-t-il à terre* (?); quelques-uns suppriment en conséquence le mot פח du texte. Mais cette suppression est en tout cas loin de s'imposer. Le מוקש n'est pas ici le filet lui-même (encore moins l'oiseleur, *Vulg.*), mais le *moyen de capture* qui attire au piège, *l'appât* (Driver : *bait*). C'est ce qui semble indiqué assez clairement par la construction; ומוקש אין לה ... = ... *sans qu'il y ait un* מוקש *pour lui* (pour l'oiseau). La phrase est à rendre, non pas : « l'oiseau *tombera-t-il...* »; mais : « l'oiseau *se précipitera-t-il* sur le piège, à terre, s'il n'y a point *d'appât* pour lui?... » une question qui appelle aussitôt la suivante où est exprimée l'idée principale : « *le piège se lèvera-t-il du sol sans rien saisir?* » Le פח dont parle Amos est un appareil composé de deux cadres, rectangulaires ou semicirculaires, sur chacun desquels est tendu un filet, et qui se meuvent sur un axe commun; le piège est posé sur le sol, les cadres rabattus, de façon qu'à la moindre pression sur le mécanisme auquel est fixé l'appât, ils se referment de bas en haut. Voir la figure chez Driver. Suivant la moralité dominante de tout le passage 3-6, à savoir que Jahvé ne saurait être en vain irrité contre son peuple, c'est, comme il vient d'être dit, sur la seconde des deux questions de notre v. 5 que porte surtout l'intérêt : de même que le piège ne fonctionne que pour

se précipitera-t-il sur la trappe, à terre, s'il n'y a point pour lui d'appât? — la trappe se lèvera-t-elle du sol sans rien saisir? 6 Est-ce qu'on sonnera de la trompe dans la ville sans que la population s'alarme? Arrivera-t-il dans la ville une calamité dont Jahvé n'aura pas été l'auteur? 7 Car le Seigneur Jahvé ne fait rien sans avoir révélé son dessein à ses serviteurs les prophètes. 8 Le lion a rugi, qui ne serait saisi de crainte! Le Seigneur Jahvé a parlé, qui laisserait de prophétiser!

saisir l'oiseau qui s'est laissé séduire, ainsi la justice divine ne manquera pas d'envelopper Israël. La première question ne sert qu'à introduire la seconde; le prophète y rappelle que c'est la séduction d'un appât trompeur qui attire le peuple à sa ruine. Dans la terminologie biblique la séduction du péché, notamment de l'idolâtrie, est souvent appelée un מוקשׁ pour Israël (*Ex.* xxiii, 33; xxxiv, 12; *Deut.* vii, 16; *Jos.* xxiii, 13...). Il ne faut point presser la comparaison à tous les points de vue. Amos se borne à constater qu'Israël se précipitant sur le piège, attiré qu'il est par un appât trompeur, par l'appât du péché, le piège infailliblement se refermera sur lui.

V. 6. Quand on sonne le clairon dans la ville, il y a lieu pour la population de s'alarmer, elle est menacée d'un danger : = du moment que la voix du prophète s'élève, c'est qu'il est temps d'avertir le peuple que l'heure de l'épreuve est proche. — *La calamité que le prophète annonce aura Jahvé seul pour auteur;* tel est le sens de la seconde question formulée au v. 6. Ce n'est pas un principe général qui y est énoncé, à savoir que tout malheur dont la cité est victime viendrait de Jahvé. Une pareille interprétation ne va pas au contexte (v. 7). Amos veut insister sur la terreur que doit inspirer sa parole prophétique dont le clairon du membre précédent était l'image. Ce n'est pas un ennemi quelconque agissant par lui-même, ni un danger qu'une puissance humaine pourrait parvenir à écarter, dont il signale l'approche. C'est un désastre que *Jahvé* infligera à la cité en punition de ses crimes, un mal inévitable et irrésistible ; l'ennemi qui accablera Israël sera un instrument de Dieu. Les termes indéfinis dans lesquels Amos énonce la question v. 6[b], donnent à la menace une tournure énigmatique qui ne l'affecte que quant à la forme; voir v. 8[b] et comp. la fin de la note sur v. 8.

V. 7. Aussi s'empresse-t-il d'ajouter à quel titre il est autorisé à parler d'un malheur dont Jahvé seul sera l'auteur : *c'est que Jahvé ne fait rien sans avoir manifesté son dessein à ses serviteurs les prophètes.* C'est en vertu d'une révélation divine qu'Amos, élevant la voix comme un clairon d'alarme, peut proclamer l'imminence *d'un mal que Jahvé lui-même enverra.* Il n'est guère douteux que la particule כי n'introduise le v. 7 comme motivant l'énoncé de v. 6[b]. Les explications dans lesquelles certains commentateurs entrent à ce propos, et qui se rattachent à leur façon d'interpréter le passage 3-6 comme une série d'exemples d'effets rapprochés de leurs causes (voir plus haut, sur vv. 3-8), sont très recherchées et difficiles à comprendre. Voici par ex. la paraphrase proposée par Driver : « I give, aurait voulu dire Amos, all these examples of events and occurrences in nature being due regularly to their proper cause, for Jehovah does nothing without communicating His purpose to His prophets, and when He does so the call to declare it is an irresistible one (v. 8) »; hence, poursuit l'auteur, when the prophet speaks, and especially when he comes forward with a message such as that contained in v. 2, it may be inferred that it is because he has heard Jehovah's voice commanding him to do so. — Il est extrêmement difficile à admettre qu'Amos, aux vv. 3-8, ait tenu un pareil raisonnement.

V. 8. D'ailleurs le prophète n'est pas seulement autorisé, il se sent poussé à annoncer la parole de Jahvé, il en est en quelque sorte l'écho naturel, tout au moins

9 Faites entendre une proclamation sur les palais dans Asdod et sur les palais dans le pays d'Égypte, et dites : Assemblez-vous sur 'la' montagne de Samarie et voyez les désordres énormes en son sein et les oppressions

III, 9. הַר; TM : ...הרי *les* montagnes.

---

l'écho obligé. Se rappeler l'exemple de Biléam (*Nombr.* XXIII) et le récit de I *R.* XIII, 20-22 ss. Le livre de *Jonas* tout en insistant sur l'obligation morale de l'envoyé de Dieu et tout en le montrant dans l'usage de sa liberté, met cependant en relief l'empire que Dieu exerce sur lui en l'amenant en quelque sorte malgré lui à l'exécution de son mandat. *Jér.* I, 6, c'est l'obligation morale qui est inculquée. D'après *Ézéch.* III, 16-21, le prophète est laissé libre d'obtempérer à l'ordre reçu ou de le violer. L'assimilation qui paraît établie par le parallélisme des deux membres de notre verset, entre l'efficacité du rugissement du lion pour inspirer la terreur et l'efficacité de la parole divine pour provoquer la prédication du prophète, pourrait être considérée comme hyperbolique, vu le ton de tout le passage 3-8. Il n'est même pas certain que la comparaison vise le mode d'efficacité, plutôt que la nature même de l'effet; le sens pourrait être que, du moment que Jahvé parle, la crainte que sa majesté inspire ne permet pas au prophète de se dérober à la mission reçue. Dans le second membre, de même qu'au v. 6[b], sous des termes généraux Amos désigne un cas particulier, à savoir le sien propre. — Wellhausen estime qu'au lieu de ינבא le texte primitif aura porté יחרד ou une autre expression analogue (le lion a rugi, qui ne serait saisi de crainte; Jahvé a parlé, *qui ne serait point effrayé?*); l'exigence de la moralité visée par le raisonnement du prophète le voudrait ainsi; et d'ailleurs l'énoncé de notre texte renfermerait une tautologie, puisque c'est précisément par les prophètes que Jahvé parle. Nowack[1] partage l'avis de Wellh. Mais les paroles des vv. 3 ss. ne constituent pas précisément un *raisonnement* en vue d'établir la conclusion qu' « il y a quelque chose en l'air, que Jahvé veut accomplir quelque chose »; et encore ne voit-on pas pourquoi cette conclusion ne pourrait être exprimée dans les termes de notre texte. Quant à la prétendue tautologie, rien n'empêche d'entendre *la parole* de Jahvé dont il est question ici, non de celle qui se proclame *par l'organe des* prophètes; mais, conformément à la donnée du v. 7, de celle qui est adressée *aux* prophètes. La correction proposée par Wellh. pourrait plutôt s'autoriser du parallélisme plus parfait qu'elle réalise entre les deux questions; mais aucun changement n'est nécessaire (Harper). — Il résulte du commentaire qui précède sur vv. 3 ss., que c'est au v. 6 que se trouve le point culminant du passage. On pourrait marquer de la manière qui suit le développement de l'idée dans la série des questions : l'irritation de Jahvé s'explique (v. 3); du moment que Jahvé est irrité, le châtiment doit être imminent et inéluctable (vv. 4-5); *or la voix du prophète n'est que l'écho de la colère divine* (v. 6); car ce que Jahvé veut accomplir, il commence par le manifester à ses prophètes, qui à leur tour ne peuvent laisser de le proclamer (vv. 7-8).

V. 9. Pour accentuer ses reproches, le prophète émet le vœu que les païens eux-mêmes viennent rendre témoignage contre Samarie. Les hérauts qui sont invités à lancer la proclamation parmi les nations étrangères, sont censés appartenir à ces nations elles-mêmes : qu'*on* proclame et qu'*on* dise : ... על־ארמנות = ou bien : *sur* les palais, du haut des palais; ou bien *au-dessus*, par-dessus les palais. Ce sens-ci paraît préférable : faites entendre une proclamation qui retentisse au-dessus des palais...; il semble en effet que ce soient les habitants mêmes de ces palais auxquels l'appel est censé adressé, du haut des tours, par ex. Au lieu de אשדוד les LXX ont lu אשור (ἐν Ἀσσυρίοις); il semble difficile de choisir; mais voyez la note sur v. 12[b] et ajoutons que la substitution d'*Assur* à *Asdod* se comprend mieux que l'hypothèse inverse. Pour

au milieu d'elle! 10 Ils ne savent point agir droit, parole de Jahvé; ils amassent des trésors d'injustice et de violence dans leurs palais. 11 C'est pourquoi, ainsi parle le Seigneur Jahvé : l'ennemi 'parcourra' le pays et te dépouillera de ta force et tes palais seront mis au pillage! 12 Ainsi parle Jahvé : comme le berger sauve de la gueule du lion une paire de pieds ou un bout d'oreille, dans cette mesure seront sauvés les enfants d'Israël! Vous qui êtes assis, à 'Ascalon', dans l'angle du divan et, à Damas, sur la

11. יְסֹבֵב; TM : וסביב (?).
12. בְּאַשְׁקְלוֹן; TM : בְּשֹׁמְרוֹן *à Samarie.*

'הרי־ש (super *montes* Samariæ), les LXX ont : ἐπὶ τὸ ὄρος... : sur *la montagne* de Samarie; ce qui vaut mieux (cf. IV, 1; VI, 1). Car c'est la *ville* même de Samarie qui est en cause et dont les crimes sont signalés à l'attention des témoins convoqués. Que ceux-ci voient les ... מהומות רבות : les *troubles* ou *désordres* énormes qui règnent au sein de la cité désorganisée; et les עשוקים : les *oppressions* qui s'exercent en son milieu (cf. *Job* XXXV, 9).

V. 10. Leur malice est si grande qu'ils en sont arrivés à ne plus savoir agir droit, ayant perdu toute notion de la règle. Dans leurs palais ils amassent des trésors qui sont le fruit de l'injustice et de la violence; שד proprement : *dévastation.* La phrase d'Amos est très concise : ils thésaurisent l'injustice et la violence... Le sens ne peut être que celui qui vient d'être exposé.

V. 11. Les premiers mots tels qu'ils se présentent dans notre texte n'offrent aucun sens. La *Vulg.* traduit : Tribulabitur et circuietur terra; mais dans son commentaire saint Jérôme témoigne qu'il avait sous les yeux la leçon gardée par les Massorètes צר וסביב. Au reste il suffit de lire יְסֹבֵב pour obtenir un énoncé très convenable. Le nom צר, qui est également sujet de הוריד, ne sera pas à comprendre, comme plusieurs l'entendent, au sens abstrait d'*angoisse* ou *détresse* (Hitzig), mais au sens d'*ennemi.* Quant au verbe סבב, il ne signifie pas nécessairement l'idée d'*entourer;* il s'emploie aussi, tant à la forme *qal* qu'à la f *poël,* au sens de *parcourir* (avec l'accus. *Is.* XXIII 16; I *Sam.* VII, 16; *Ps.* LIX, 7, 15). Les deux acceptions conviendraient également à notre passage. Il a été dit que צר est à considérer comme sujet de הוריד; non que cette construction soit la seule possible; on peut supposer la lecture והוּרַד (et ta force *sera abattue...;* Wellh., Now., Marti); ou prendre והוריד comme régi par le pronom indéfini (*on abattra...;* Hitzig); mais, du moins à s'en tenir à la lecture massorétique והוריד (LXX κατάξει), il est plus simple et plus naturel de comprendre : l'ennemi ... abattra ta force (Harper) Par cette « *force* » Amos entend sans doute les murs et les tours qui défendent la ville, qui *s'élèvent* tout autour (... *detrahet* de te fortitudinem tuam). Une fois les forteresses renversées ou rompues, l'ennemi pénétrera dans la ville, et « tes palais » où étaient accumulés des trésors d'injustice et de violence (v. 10), « seront mis au pillage ».

V. 12. Le châtiment atteindra les coupables non seulement dans leurs biens, mais dans leur personne. C'est à peine si un faible reste échappera à l'extermination; ce reste est comparé à la paire de pieds et au bout d'oreille que le berger parviendrait à arracher au lion dévorant sa proie. Le second membre du v. 12 offre beaucoup de difficulté. Généralement, à la suite des anciennes versions et des Massorètes, on rattache הישבים, comme attribut, à בני ישראל; Vulg. : ... *filii Israel qui habitant in Samaria in plaga lectuli et in Damasci grabato.* Ce que S. Jérôme explique en ces termes dans son commentaire : Filii ... Samariae habitant in regione et plaga lectuli, requie-

scentes in Syrorum auxilio et in Damasci grabato sibi victoriam pollicentes : ut quomodo qui fessus est refocillatur in lectulo, sic illi fractas vires vicinae gentis auxilio roborarent. Mais, pour ne rien dire de la recherche extrême d'une pareille interprétation, la construction même des derniers mots de la phrase ne permet pas de traduire *in Damasci grabato;* soit qu'on entende avec S. Jérôme le *grabatum* (au figuré) qui se trouve à Damas, qui est représenté par Damas; soit qu'on songe, comme Knabenbauer, à un *grabatum* (au sens propre) selon la mode de Damas; au lieu de בדמשק ערש le texte aurait dû porter : בערש דמשק. Ce n'est pas *in Damasci grabato,* mais *in Damasco grabati* qu'il faudrait dire suivant l'hébreu. Aussi un grand nombre d'auteurs voient-ils dans le דמשק du texte, non pas le nom de la ville de Damas, mais celui d'un tissu précieux appelé encore *damas* dans nos langues; l'incise ובדמשק ערש serait parallèle à בפאת מטה : les fils d'Israël qui sont assis *dans l'angle du divan et sur le damas des couches.* Les Massorètes semblent avoir suivi la même manière de voir en ponctuant דמֶשֶׁק (avec *schin*), au lieu de דמשׂק (*Damas,* avec *sin*). Seulement on fait remarquer (Wellh., Now., Driver) qu'il est extrêmement douteux qu'au temps d'Amos l'étoffe précieuse dont on parle fût déjà connue parmi les Hébreux sous le nom de *damas* (דמשק). « Le même verset (12) nous apprend, dit de Saulcy, que les riches étoffes de Damas ont joui d'une grande faveur dès les temps les plus reculés » (*Hist. de l'art judaïque,* 1858, p. 336). Mais le nom de l'étoffe en question, tant en arabe que dans la forme adoptée en notre endroit par les Massorètes, ne permet pas d'affirmer que c'est à la ville de Damas qu'elle serait redevable de son origine. D'après Fränkel (*Aram. Fremdwörter im Arabischen,* p. 40), le nom du célèbre tissu serait dérivé par métathèse de *midaks,* du syriaque *mitaks,* représentant le grec μέταξα. Aussi les anciennes versions n'ont-elles pas hésité à reconnaître dans notre verset le nom de la ville de Damas. Wellh. soupçonne, mais sans donner suite à cette hypothèse dans sa version, que ... בדמשק pourrait être la forme corrompue de l'élément qui faisait pendant dans le texte primitif à ... בפאת; Nowack[1] dit que la chose est plus que probable et propose, à la suite de Graetz, de lire ... בשמיכת (comp. *Jug.* IV, 18) : les enfants d'Israël assis à Samarie dans l'angle du divan, et *sur la couverture* de la couche. Marti croit devoir lire צַפִּית (*coussin*) au lieu de פאת et adopter pour דמשק la correction de Duhm : דְּבֶשֶׁת. — A-t-on suffisamment envisagé la supposition que la phrase du v. 12ª serait complète après בני ישראל, et que ... הישבים serait à comprendre au vocatif comme une apostrophe à ceux que le prophète invite, v. 13, à écouter et à rendre témoignage contre la maison de Jacob? Hoffmann (*ap.* Wellh., Now., Harper) a déjà émis cette conjecture; on lui répond que l'idée n'est pas acceptable, puisque Amos ne peut avoir invité « ceux de Samarie » à rendre témoignage contre la maison de Jacob. Ce qui prouve en effet que Hoffmann n'aura pas poussé assez loin son examen du texte. Remarquons que si l'on garde le nom de שֹׁמרון il faut admettre, selon toute apparence, une corruption pour דמשק; car il n'est pas possible non plus qu'Amos ait songé *aux fils d'Israël* établis à *Damas!* La question est de savoir lequel des deux noms a été altéré. On se demande s'il est naturel qu'Amos, au v. 12ª, eût désigné sous le nom général, en quelque sorte ethnologique, de *fils d'Israël,* les jouisseurs ou les grands qu'il aurait seuls eus en vue? Au reste, d'après sa teneur, le v. 12ª semble bien s'appliquer à la nation prise dans l'ensemble. D'autre part il est sûr qu'au v. 13 le prophète interpelle des étrangers; est-il probable qu'il ait lancé cette interpellation à ceux qui avaient été nommés au v. 9, sans indiquer qu'il se retournait vers eux après l'interruption des vv. 11-12? Au v. 9 il en avait appelé à ceux qui habitent les palais dans Asdod (Mass.) et en Égypte, comme juges de leurs pareils à Samarie; au v. 12ᵇ il en appelle à *ceux qui siègent* ou *sont assis dans l'angle du divan à ... et sur la couche à Damas,* encore pour témoigner contre la maison de Jacob. Un nom qui pourrait aisément avoir donné lieu à une confusion avec שֹׁמרון serait celui de

couche, 13 écoutez et rendez témoignage contre la maison de Jacob, parole

אשקלון. Peut-être la méprise serait-elle à rapporter à une époque où l'écriture carrée chez les Juifs se rapprochait de certains alphabets araméens; en écriture palmyréenne notamment le מ et le ק sont à peu près pareils, de même que le ל et le ר; l'omission du א, qui d'elle-même s'expliquerait aussi bien par ex. que celle du י dans כיאר (VIII, 8), ou du א dans אקחם (*Os.* XI, 3), pourrait avoir favorisé la confusion; à moins qu'elle n'en ait été la conséquence, comme יטרף I, 11 paraît être résulté de (ו)יטר אפ. A la ville philistine d'Asdod au v. 9 répondrait celle d'Ascalon v. 12b. Quant à l'irrégularité ou l'inconséquence de la construction que l'on signale dans le fait que la préposition ב, employée devant פאת מטה, ferait défaut devant ערש, on oublie que c'est là une particularité du style hébraïque qui s'observe encore ailleurs, p. ex. *Is.* XXVIII, 7 (*fin*) : שגו בראה פקו פליליה... (ils chancellent *dans* la vision, ils fléchissent [*dans*] l'exercice de la justice); *Is.* XLIII, 14 : יעשה חפצו בבבל וזרעו כשדים (faciet voluntatem suam *in* Babylone et brachium suum [*in*] Chaldaeis); *Hab.* III, 8b, 15; *Job* XII, 12, où la préposition ב doit être suppléée dans le second membre devant ארך ימים; de même XV, 3 devant מלים; pour ne rien dire des cas analogues où d'autres prépositions ou particules sont en cause. — Certains commentateurs croient qu'Amos veut simplement imputer à ceux qui s'installent « *dans l'angle du divan* » une recherche sensuelle de leurs aises; mais de Saulcy (*l. suprac.*) fait remarquer que « *la place d'honneur* est encore aujourd'hui, en Orient, l'angle du divan ». Comp. le témoignage de Van Lennep (*Bible customs in Bible Lands,* p. 460) rapporté par Driver, *in h. l.* Il n'y a pas lieu toutefois de chercher dans notre passage une allusion à quelque diversité de coutume dans les endroits visés par le prophète; comp. VI, 4.

V. 13. Comme dans le contexte environnant Jahvé ne fait que proclamer les châtiments qu'il infligera à Israël, que c'est par conséquent ce décret même de la justice divine que les interpellés sont invités à écouter, il faudra, semble-t-il, rapporter au même objet le témoignage qu'ils sont appelés à rendre. Ce témoignage peut s'entendre au sens d'une approbation à donner au verdict, ou bien comme une garantie devant servir à prouver après l'événement que celui-ci avait été prédit par Jahvé et était dû à sa justice (comp. *Is.* XLVIII, 3 ss.). Pour accentuer la solennité de l'appel, Amos donne à Jahvé, dans sa forme complète, le titre qui convient à sa majesté : *le Seigneur Jahvé, Dieu des Armées;* comp. VI, 14; IX, 5. Ce titre fut-il primitivement une simple expression de l'idée qui représentait Jahvé comme le chef suprême des armées d'Israël? Il est fait mention d'un livre des *guerres de Jahvé* (*Nombr.* XXI, 4; cf. I *Sam.* XVIII, 17); Jahvé lui-même *combat pour Israël* (*Ex.* XIV, 14); il est comme *un guerrier* (*Ex.* XV, 3), etc.; I *Sam.* XVII, 45 a la formule : *Jahvé des Armées, le Dieu des bataillons d'Israël.* D'autre part chez les prophètes, et ailleurs encore (comme I *Sam.* I, 3, 11; II *Sam.* VII, 8, etc.), le titre se présente en des contextes où il ne peut se justifier par l'idée d'une relation entre Jahvé et les armées d'Israël. Comme les Hébreux donnaient aussi le nom d'*armée* aux milices célestes, des anges (comme I *R.* XXII, 19), ou des astres (*Deut.* IV, 19; *Jér.* VIII, 2, etc.), il faudra donc entendre l'expression, là où elle caractérise Jahvé comme le Tout-Puissant, exerçant du haut du ciel son empire sur toutes choses, en ce sens que Jahvé est le Dieu des milices célestes. D'après Smend (*Alttest. Religionsgeschichte,* p. 185 ss.) et d'autres, ce serait même là l'idée exprimée par le titre dès l'origine. Comp. *Jug.* V, 20. On ne voit rien en effet qui s'oppose à cette induction. Wellh. *in h. l.* croit que צבאות ne se rapporte ni aux étoiles ni aux Israélites, mais signifie le monde avec tout ce qu'il renferme; « peut-être, ajoute-t-il, à proprement parler les armées des démons » (un écho, alors, de l'animisme des anciens Hébreux?). Il n'y a aucune raison de soutenir ou de penser qu'Amos lui-même aura le premier formé ce nom. Mais il est remarquable que celui-ci se présente plu-

du Seigneur Jahvé, le Dieu des Armées; 14 car au jour où je ferai justice des prévarications d'Israël contre lui (*je ferai justice des autels de Béthel; les cornes de l'autel seront abattues et tomberont à terre*), 15 je

sieurs fois chez notre prophète, dans sa forme complète IV, 13; V, 14, 15, (16, 27); VI, 8, 14, (IX, 5). Comp. l'étude de Max Löhr, *l. c.*, p. 37 ss. (*Jahve Zebaoth*).

V. 14. Une double destruction sera accomplie : celle des autels et celle des habitations (v. 15). Il est à noter qu'Amos dans le discours qui précède n'avait rien dit du culte qui se pratiquait à Béthel, qu'il s'était borné à stigmatiser les désordres sociaux régnants dans la ville de Samarie (v. 9 s.). C'était comme témoins des abus auxquels se livraient leurs pareils à Samarie, que les grands d'Asdod et d'Égypte devaient être convoqués (v. 9); c'est donc encore, à ce que l'on aurait attendu, comme témoins du châtiment réservé à leurs pareils, que sont interpellés les grands d'Ascalon (?) et de Damas (v. 12). Il faut convenir que la sortie contre les autels de Béthel, au v. 14, arrive d'une façon imprévue et ne s'harmonise guère d'ailleurs avec la teneur du v. 15 : les autels et les habitations des riches sont deux termes assez disparates. Wellhausen et Nowack considèrent le passage concernant les autels de Béthel comme interpolé; peut-être cependant y a-t-il simplement eu transposition; voir plus loin sur IV, 4 ss. et 12ª. Comp. d'autre part les raisons alléguées en faveur du maintien du v. 14 à la suite du v. 13, par Harper, qui propose en revanche de rattacher le v. 15 immédiatement au v. 11. — La destruction des autels est signifiée par la destruction de leurs *cornes*, qui tomberont à terre. Ces cornes sont donc considérées comme une partie essentielle. Sur les quatre cornes aux angles de l'autel des holocaustes du Code sacerdotal, voir *Ex.* XXVII, 2; pour l'autel des parfums XXX, 2. Les cornes de l'un et de l'autre autel devaient être teintes, du moins en certaines circonstances ou dans certains genres de sacrifices, du sang des victimes (*Ex.* XXIX, 12; *Lév.* IV, 7, 18, 25, etc.); comp. *Ézéch.* XLIII, 15, 20. L'autel du sanctuaire avant Salomon était muni de cornes; Adonias et Joab cherchant un refuge auprès de l'autel, en saisissent la corne (I *R.* I, 50; II, 28). D'autre part les Hébreux connaissaient l'usage d'autels qui n'étaient pas munis de cornes, devant être élevés en terre ou en pierres brutes (*Ex.* XX, 24 s.; coll. *Deut.* XXVII, 5; *Jos.* VIII, 30 s.; I *Sam.* XIV, 33 s.; I *R.* XVIII, 31 s.); voir la note sur *Os.* IV, 13. Les cornes qui ornaient les autels des sanctuaires permanents, établis à demeure comme lieux ordinaires de la célébration d'un culte public, n'étaient pas un décor purement accidentel, comme le prouvent la régularité de leur présence et l'importance qui leur est attribuée en divers endroits et notamment en notre passage même. L'exemple d'Adonias et de Joab prouve qu'elles représentaient d'une manière spéciale une idée de vertu propitiatoire. Sur quoi ce symbolisme était-il fondé? On a rapproché les cornes des autels sémitiques, des têtes de bélier ou de bœuf représentées sur les autels grecs et romains. L'analogie est en effet frappante et suggère une explication très simple de la signification des cornes et de leur importance au point de vue rituel. Les cornes rappelaient les victimes destinées à l'autel comme moyen d'expiation et de propitiation; à ce titre *elles symbolisaient la vertu propitiatoire de l'autel lui-même comme lieu de sacrifices.* On comprend ainsi toute la portée de la parole de *Jérémie* XVII, 1 proclamant que le péché de Juda resterait gravé « sur les cornes de leurs autels ». On comprend également pourquoi Amos, ou l'auteur quelconque de notre passage, décrit la ruine des autels de Béthel en disant que leurs cornes seront abattues et tomberont à terre. Suivant cette explication, les cornes de l'autel des parfums n'auraient été qu'une imitation de celles de l'autel des holocaustes. Comp. H. Vincent, *Canaan d'après l'exploration récente,* 1907, pp. 182, 186.

V. 15. Il a été dit dans la note sur le v. précédent que la menace contre les demeures des puissants paraît seule s'adapter au contexte. D'après v. 11 les palais allaient être

renverserai la maison d'hiver sur la maison d'été, les maisons d'ivoire seront détruites et nombre de maisons périront! parole de Jahvé.

IV. 1 Écoutez cette parole, vaches de Basan qui demeurez sur la montagne de Samarie; vous qui opprimez les faibles et maltraitez les pauvres; qui dites à vos seigneurs : Apporte et buvons! 2 Le Seigneur Jahvé en jure

pillés; ici Amos va plus loin : ils seront frappés et renversés; plus loin VI, 11 il prédira le même sort à toutes les maisons quelconques, qui sont aussi visées en général dans la dernière incise de notre v. 15. Sur *les maisons d'hiver* et *les maisons d'été*, S. Jérôme fait cette remarque : quod simpliciter juxta litteram accipere possumus : tantarum eos fuisse opum, ut duplices haberent domos, hyemales et æstivas, quarum aliæ versæ essent ad Aquilonem, aliæ ad Austrum, ut pro varietate temporum, frigoris et caloris, cœlique temperie, providerent. A propos des *maisons d'ivoire* il rappelle justement la parole de *Ps.* XLV (XLIV), 8, et l'exemple d'Achab (I *R.* XXII, 39). Ces « palais d'ivoire » ne sont pas à concevoir comme construits en ivoire; ils « ne pouvaient être évidemment ainsi nommés, que parce que leurs lambris étaient ou plaqués ou marquetés d'ivoire » (de Saulcy, *Hist. de l'art judaïque*, p. 336). — Notons que *Jérémie* XXXVI, 22 parle de *la maison d'hiver* du roi Joïaqîm. Comp. l'inscription de Barrekub, *Zendjirli*, ll. 18, 19, où il est fait pareillement mention de « maison d'été et maison d'hiver ». Harper partage l'avis que les *maisons d'hiver* et *les maisons d'été* sont à concevoir comme différentes parties d'une même construction (comp. Van Lennep, *Bible Lands*, 115; Riehm, *Handw. d. Bibl. Alt.*, 574-580, etc.).

IV, *v. 1. Écoutez cette parole...;* voir III, 1. La parole est adressée aux femmes hautaines et opulentes de Samarie. Ces femmes sont apostrophées et qualifiées au v. 1; « la parole » qu'elles ont à écouter suit au v. 2. Le prophète les appelle « vaches de Basan... ». Basan était l'ancien royaume d'Og, formant la partie septentrionale du territoire transjordanien d'Israël, et qui au moment de la conquête israélite avait été adjugé à « la demi-tribu de Manassé » (*Nombr.* XXI, 33; XXXII, 33; *Deut.* III, 10-13). Le mont Hermon est compté en Basan *Jos.* XII, 5 (4); I *Chron.* V, 23; il en formait la limite au nord *Deut.* III, 8; *Jos.* XII, 1; c'est sans doute le Hermon qui est appelé « la montagne de Basan » *Ps.* LXVIII (LXVII), 16. Basan était renommé pour ses chênes (*Is.* II, 13; *Ézéch.* XXVII, 6; *Zach.* XI, 2), et aussi pour ses gras pâturages et ses troupeaux (*Deut.* XXXII, 14; *Ézéch.* XXXIX, 18); c'est cette dernière circonstance qui vaut aux femmes de l'aristocratie de Samarie d'être appelées par Amos « vaches de Basan »; ici, comme en d'autres endroits, le nom propre Basan est représenté dans la *Vulg.* par le qualificatif *pingues*. Le prophète met en contraste la dureté de ces femmes arrogantes pour les malheureux et les pauvres, et la sensualité à laquelle elles se laissent aller pour elles-mêmes. « Qui disent à leurs seigneurs... », c'est-à-dire à leurs époux; en grec (ἐπίδοτε) et dans la *Vulgate* (afferte), l'impératif est au pluriel; en hébreu au sing. (« *apporte* et buvons! »), au sens distributif. Le suffixe est à la 3e pers. (à *leurs* seigneurs; τοῖς κυρίοις αὐτῶν). Mais la lecture n'est pas certaine (*Vulg.* dominis *vestris*), les suffixes et les verbes aux vv. 2 s. étant à la 2e personne. La forme masc. du suffixe, ici et les deux premières fois au v. 2, n'est, plus probablement encore, que le fait d'un copiste.

V. 2. Pour le suffixe dans עליכם et אתכם voir la fin de la note précédente. « On vous *enlèvera...* » וְנִשָּׂא peut-être à lire plutôt à la forme *qal* (וְנָשְׂאוּ). L'action signifiée consiste dans une *extraction de bas en haut*, comme on le voit aux instruments et notamment aux « harpons de pêche » au moyen desquels, d'après le dernier membre, l'enlèvement se fera. Il est peu probable que la mention de cet instrument soit motivée par une comparaison implicite des femmes de Samarie avec des poissons *arrachés à leur élément naturel* (Driver), ou *subitement* enlevés à l'hameçon (Nowack); Amos se

par sa sainteté : voici que des jours arrivent sur vous où l'on vous enlèvera avec des crocs et les dernières d'entre vous avec des harpons de pêche; 3 et vous sortirez par les brèches, chacune devant soi, et vous 'serez chassées vers le mont Hermon'! parole de Jahvé.

. . . .

IV, 3. וְהִשְׁלַכְתֶּן הָרָה חֶרְמוֹן; TM : וְהִשְׁלַכְתֶּנָה הַהַרְמוֹנָה?

---

représente les palais habités par les grandes dames comme *renversés* (III, 15), *et elles-mêmes comme ensevelies sous les ruines.* De là on les retirera avec des crocs et des harpons de pêche. — אחריתכן = ce qui reste de vous, *les dernières d'entre vous* (comp. IX, 1); et non pas : votre postérité. Marti se rallie au commentaire de Duhm qui lit אַפְּכֶם au lieu de אתכם, et traduit : da hebt man *eure Nase* empor mit Haken, und *euer Hintertheil* mit Harpunen. La chose est à peine concevable. Étaient-ce les mêmes qui devaient être prises à la fois des deux côtés?

V. 3. Elles devront sortir, par les brèches, des murs détruits de la ville (III, 11) ou de leurs maisons renversées (III, 15; IV, 2), « chacune devant soi », c'est-à-dire sans pouvoir tourner à droite ni à gauche... Les mots suivants, tels qu'ils sont lus par les Massorètes, n'offrent pas un sens acceptable. Mais il suffit d'un léger changement, appuyé en partie par les LXX, pour obtenir un énoncé convenant parfaitement au contexte. Au lieu de וְהִשְׁלַכְתֶּנָה הַהַרְמוֹנָה nous lisons : וְהִשְׁלַכְתֶּן הָרָה חֶרְמוֹן (comp. LXX : εἰς τὸ ὄρος τὸ Ῥεμμάν, sans ה final représenté dans Ῥεμμαν) : *et vous serez chassées vers le mont Hermon.* La raison pour laquelle Amos nomme le mont Hermon, c'est que, d'une part, la route de l'exil en Assyrie allait dans la direction du nord, et que, d'autre part, le Hermon était la montagne de *Basan* (voir note sur v. 1). Les « *vaches de Basan* » (v. 1) vont être chassées vers le nord, dans *les montagnes de Basan.* — Cette restitution du texte paraît très simple. Elle est dans tous les cas préférable aux essais d'interprétation ou de correction que l'on trouve dans bien des commentaires. Il n'y a évidemment pas moyen de comprendre : vous serez jetées *dans la citadelle ennemie* (!), en prenant הרמונה comme équivalent à ארמונה (Gesenius); ni avec Ewald : ... *vous jetterez loin de vous, sur la montagne, la Rimmona* (= la déesse Rimmona, prétendue forme féminine de Rimmon); ni avec Maurer : vous serez expulsées *dans les régions montagneuses.* On ne peut citer qu'à titre de curiosité des explications comme celle de Hartung : vous serez rejetées *parmi la foule* (en voyant dans הרמונה une forme dialectale équivalente à המונה); ou celle de Hitzig, reprise par Smend, qui lit הדד־רמון d'après *Zach.* XII, 11 (?) : vous serez entraînées *à Hadad-Rimmon* (pour être employées là au culte d'Adonis); ou cette autre proposition de Hitzig : vous vous jetterez *dans la montagne, comme lieu de refuge* (en lisant en deux mots : ההר מונה = מעונה). La correction proposée par Marti עֲרֻמּוֹת (nues) n'a aucune probabilité (il en est de même des autres changements apportés au texte par cet auteur, qui ramène דוגה du v. 2 en tête de la phrase du v. 3, sous la forme דֹּמֶן, et remplace ופרצים par וּפֶרֶשׁ : *als Dünger und Mist werdet ihr hinausgeschleppt*). Les anciens pensaient à l'*Arménie* et Schegg trouve que c'est encore là ce qu'il y aurait de mieux approprié au contexte. Driver et Harper constatent que le texte devrait se traduire : vous serez jetées à *Harmon;* mais que Harmon comme nom de lieu ou nom appellatif est inconnu. Knabenbauer, Wellhausen, Nowack, Valeton, etc., se contentent d'avouer qu'aucune explication ne leur paraît satisfaisante. A-t-on perdu de vue le rapport dans lequel *le Hermon* se trouve avec *Basan* du v. 1? Pour le ח changé en ה ou omis après ה, comp. plus loin, v. 9, הרבות pour חרבתי ou החרבתי.

4 Venez à Béthel et prévariquez, sur le Gilgal multipliez vos prévarica-

V. 4 ss. — Ce passage ne fait pas suite à la parole contre les femmes de Samarie. Löhr propose, p. 7 ss., d'amener immédiatement à la suite des vv. 1-3, le morceau VIII, 4-14 + IX, 1ᵇ (à partir de ואחריתם) — 4ᵃ. L'analogie du thème, autant que le parallélisme des formules (dont l'une ou l'autre toutefois se présente aussi dans d'autres parties du livre), recommandent en effet cette proposition, du moins pour le passage VIII, 4-14 qui ne se rattache pas nettement aux versets qui le précèdent et se lirait très bien après IV, 1-3. Quant à l'argument que Löhr emprunte à l'exigence de la strophique et qui le décide à joindre IX, 1ᵇ-4ᵃ à VIII, 14, comp. p. ex. la disposition des strophes chez Condamin, *RB.*, 1901, p. 360 s. — Notre passage vv. 4 ss. serait, d'après Löhr (p. 21), un fragment d'un discours contre les autels de Béthel et du Gilgal, auquel se rapporteraient également III, 14ᵇ, IX, 1ᵃ (jusqu'à הספים) et peut-être IX, 7. Notons que le ch. V se compose lui aussi, en grande partie, de paroles dirigées contre le culte de Béthel. D'autre part il n'y a pas lieu de détacher IX, 1ᵃ et 7 de leur contexte. Au point de vue du thème, rien n'empêcherait certes de joindre IV, 4-12ᵃ à V, 1-6 (comp. encore V, 21 ss.). L'on pourra, avec autant de droit, considérer nos vv. 4-12ᵃ + III, 14ᵇ comme un tout complet, où les vv. 4-5 énoncent l'accusation, les vv. 6-11 rappellent les châtiments et les leçons du passé, les vv. 12ᵃ + III, 14ᵇ prédisent le châtiment final.

V. 4. Invitation ironique à venir à Béthel pour y célébrer un culte sacrilège. La condamnation ne porte pas sur la forme irrégulière dans laquelle s'accompliraient les actes incriminés; mais, ici comme v. 5, sur le caractère illégitime affectant l'essence même du culte pratiqué à Béthel, sur le Gilgal. Ce culte est l'objet d'une égale réprobation chez *Osée* IV, 15; IX, 5. Le Gilgal en question n'était autre, croyons-nous, que la colline sur laquelle s'élevait le sanctuaire de Béthel même; voir note sur *Os.* IV, 15. Lire בַּגִּלְגָּל? Wellh., et Now. et Marti à sa suite, comprennent les mots וְהָבִיאוּ לַבֹּקֶר ... comme se rapportant à une succession de cérémonies aux différents jours d'une solennité déterminée : « offrez *le matin* (le lendemain de votre arrivée) vos sacrifices, *le troisième jour* vos dîmes... ». Mais 1° si le prophète avait eu en vue, d'une manière précise, la notion du lendemain de l'arrivée, il aurait dit למחרת; il est vrai que לבקר ne signifie pas formellement : *tous les matins;* mais de soi, quand aucune détermination ne résulte du contexte, la signification est : *au matin,* sans restriction. Il s'agit sans doute des sacrifices qui sont censés s'offrir tous les jours. 2° Au v. 5 Amos revient en termes généraux sur les sacrifices à offrir; il n'avait donc pas l'intention, au v. 4, de fixer l'offrande des victimes au matin du second jour, en opposition avec les jours suivants. 3° Après l'expression indéfinie לבקר, la formule לשלשת ימים au sens de : *le troisième jour*, ne se rapporterait à rien dans le contexte. Le sens naturel de la phrase est bien celui de la mention d'un terme périodique; comp. la version de Wellh., *Prolegomena* (1886), p. 59 et 159. D'autre part la traduction : (offrez) *tous les trois jours* vos dîmes, n'est pas admissible. Amos, dit-on, s'exprime ainsi par une hyperbole ironique; il aurait voulu renchérir sur les termes de la Loi prescrivant l'offrande de la dîme tous les trois ans (*Deut.* XIV, 28-29; XXVI, 12-13); de même que, d'après Harper, c'est au sujet des sacrifices *annuels* qu'Amos aurait lancé l'invitation ironique à les offrir *tous les matins.* Mais si telle avait été son intention, le prophète aurait dit d'une manière plus explicite : *tous les matins.* D'ailleurs l'ironie supposée n'aurait eu aucun sens. Le pluriel ימים est à entendre ici, comme en d'autres cas assez fréquents (comp. Gesen., *Thes.*, p. 586), au sens d'*année.* D'après l'usage ancien, attesté par le *Deut.* ll. cc., la dîme proprement dite s'offrait en effet régulièrement après des périodes de trois ans. Comp. notre *Sacerdoce lévitique,* sur *Amos* IV, 4, p. 388 ss.; sur les dispositions du *Deut.*, p. 391 ss. La parole du prophète, dont le blâme ne vise pas la forme des actes, se rapporte à la

tions! Offrez le matin vos sacrifices, tous les trois ans vos dîmes! 5 'Proclamez au dehors' le sacrifice de louange, proclamez les sacrifices volontaires, annoncez-les, puisque c'est ainsi que vous aimez les choses, enfants d'Israël! parole du Seigneur Jahvé.

5. וְקִרְאוּ בַּחוּץ; TM : וְקַטֵּר מֵחָמֵץ *et sacrificate de fermento* (Vulg.).

---

coutume d'offrir tous les matins des sacrifices, et d'apporter la dîme tous les trois ans (ou la troisième et la sixième année de chaque période de sept ans). Le témoignage d'Amos prouve qu'à son époque, dans le royaume du Nord, la dîme était apportée aux grands sanctuaires, et n'était pas affectée à sa destination dans les localités mêmes de ceux qui avaient à la livrer.

V. 5. Le texte devrait se traduire : « Consumez, de pain fermenté, le sacrifice de louange! Proclamez les offrandes volontaires! Annoncez!... » Pourquoi Amos aurait-il mentionné la circonstance du *pain fermenté?* D'après la Loi (*Lév.* VII, 12) le sacrifice de louange avait pour matière du pain sans levain. Il est bien vrai que *Lév.* VII, 13 il est question aussi à ce propos de pains fermentés, mais ceux-ci ne faisaient qu'accompagner l'offrande et n'étaient pas destinés à l'autel. Or, d'après le texte de notre verset, c'est de la matière même du sacrifice qu'il s'agit : *Consumez* (קַטֵּר *infin. abs.?*) *de pain fermenté...* Ce serait une explication peu sérieuse de prétendre que dans cette phrase la particule מן n'aurait pas le sens partitif, mais local; la matière de l'offrande étant supposée placée *sur* des pains fermentés (על *Lév.* VII, 13), *d'au-dessus* (מן) desquels on l'aurait offerte! Le verbe קטר ne se prête pas à une pareille subtilité. Il faudra donc dire ou bien que la coutume à l'époque d'Amos différait de celle que nous trouvons sanctionnée par la Loi, d'origine plus récente; ou bien que les Israélites sont blâmés dans notre passage pour leur transgression de la Loi. Mais dans la première hypothèse, outre que pour plus d'une raison elle est assez invraisemblable, il n'aurait pas valu la peine de mentionner la circonstance en question; comment le prophète aurait-il songé à constater que l'offrande se faisait de pain fermenté, c'est-à-dire *de pain ordinaire,* s'il n'y avait eu là qu'une pratique universellement admise? D'autre part, rien n'indique, dans le contexte, qu'Amos lui-même ait voulu stigmatiser des irrégularités de forme ou de procédés dans la célébration des sacrifices. C'est le culte de Béthel par lui-même, *malgré* les manifestations religieuses qui en rehaussent l'éclat, que le prophète condamne comme une défection radicale de Jahvé. Le commentaire de Harper esquive ces difficultés, en supposant que l'usage de pain fermenté était *une nouveauté en voie de s'introduire,* et que c'est encore par ironie qu'Amos invite ses auditeurs à manifester leur zèle d'une manière extraordinaire *en brûlant ce qui d'habitude ne se brûlait pas.* Des explications aussi recherchées nous autorisent à dire que le *pain fermenté* paraît bien suspect dans notre texte; et de fait les LXX, au lieu de מחמץ ont lu בחוץ, ἔξω. Cette leçon entraîne naturellement la condamnation de וקטר. Le traducteur grec qui a lu par méprise תורה au lieu de תודה comprend le passage de la lecture de la Loi; pour וקטר il donne καὶ ἀνέγνωσαν; ce qui suppose au lieu de וקטר le verbe וקראו (comp. *Néh.* VIII, 8). Or en lisant וְקִרְאוּ à l'impératif, on obtient un énoncé parallèle à l'exhortation qui suit au sujet des sacrifices volontaires : « *proclamez le sacrifice de louange!* proclamez les offrandes volontaires!... » A la suite de cette double invitation, l'insistance emphatique marquée par הַשְׁמִיעוּ se comprend beaucoup mieux; c'est en quelque sorte en guise de récapitulation sommaire, qu'Amos répète son exhortation ironique par cet impératif construit d'une manière absolue, sans complément. Il est possible que l'hébreu וְקַטֵּר

6 Moi pourtant je vous ai réduits à garder les dents pures dans toutes vos villes, et à la disette de pain dans toutes vos localités, et vous n'êtes point revenus à moi! parole de Jahvé. 7 Moi pourtant je vous ai refusé

... מְחַמֵּץ soit le résultat d'une déformation accidentelle du texte. Mais on peut supposer aussi qu'à la faveur d'une difficulté de lecture, la confusion aura été favorisée par le souci d'un blâme à énoncer touchant la manière dont on offrait le sacrifice de louange dans le sanctuaire de Béthel. Le copiste qui a introduit cette leçon dans le texte hébreu, aura pensé que l'irrégularité mise à charge des Israélites du Nord justifiait d'une façon évidente l'indignation que respire le discours d'Amos. — On proclamait les sacrifices de « louange » et les « volontaires » (cf. *Lév.* VII, 16; *Deut.* XII, 6, etc.) *au dehors,* c'est-à-dire hors de Béthel, dans les régions environnantes, pour attirer la foule à ces solennités. — « Car c'est ainsi que vous aimez (les choses)... »; par ces paroles Jahvé exprime indirectement l'indifférence où le laissent lui-même les sacrifices et solennités qui accompagnent un culte radicalement vicié par la taurolâtrie. Comp. V, 21 ss.

V. 6. Dans le passage qui commence ici, Jahvé veut rappeler qu'il a *vainement* infligé au peuple toutes sortes de leçons; cela est clairement signifié par la formule répétée plusieurs fois comme un refrain : *et vous n'êtes point revenus à moi.* C'est donc l'obstination du peuple qui est stigmatisée. La particule וגם, ici et v. 7, se traduira donc convenablement par *pourtant.* — « Je vous ai donné, ou infligé, pureté de dents... »; c'est-à-dire privation de nourriture, comme la chose est expliquée aussitôt dans le membre parallèle qui suit. Il y a eu *famine* dans toute l'étendue du pays. « ... Et vous n'êtes point revenus à moi! » Le prophète suppose que le culte de Béthel avec toutes ses manifestations religieuses (vv. 4-5), constitue une défection de Jahvé. Comp. V, 4-5 où Jahvé met encore en opposition le culte qu'on lui doit et celui qui se pratique à Béthel, etc.

V. 7. Le prophète rappelle le fléau de la *sécheresse* dont le peuple a été éprouvé. On n'est pas d'accord sur le point de savoir si la cessation de la pluie dont il est question au premier membre, se rapporte à la pluie d'hiver, qui commence d'ordinaire à la fin d'octobre pour se prolonger jusque fin février; ou à la pluie du printemps qui tombe en mars et pendant les premiers jours d'avril; les pluies de l'une et de l'autre saison doivent venir en juste mesure pour assurer le succès de la moisson. Marti et Harper considèrent les mots בעוד ... לקציר comme une glose, qui comprendrait en outre d'après Marti la suite du v. 7, d'après Harper l'incise finale du v. 7 (... חלקה) et v. 8ª (jusqu'au refrain). Il est des auteurs qui traduisent : « je vous ai refusé la pluie (d'hiver) *jusque trois mois avant la moisson* » (alors qu'elle aurait dû commencer six mois avant l'époque de la moisson) (Wellh., Valeton, Now. qui, à la suite de Löhr, considère vv. 7-8 comme étant de composition secondaire); mais l'expression בעוד ne se laisse guère comprendre comme détermination d'un terme *ad quem.* Driver entend la parole d'Amos d'une *cessation* prématurée des pluies d'hiver : « j'ai fait cesser la pluie d'hiver *quand il y avait encore* trois mois avant la moisson »; au point de vue de la signification des termes cette traduction est absolument exacte et elle rend un sens plausible. On se demande toutefois pourquoi Amos, parlant de la sécheresse avant la moisson, aurait considéré exclusivement une cessation prématurée de la pluie d'hiver, un malheur qui pouvait être réparé en grande partie par les dernières pluies. Il n'est pas nécessaire de comprendre גשם d'une manière déterminée de la *pluie d'hiver;* ce terme désigne aussi la pluie en général. Rien n'empêche d'admettre que c'est une absence désastreuse des pluies du printemps dont le prophète veut parler : « je vous ai refusé (avec persistance) la pluie, quand il y avait encore... » etc.; c'est-à-dire je vous ai refusé la pluie *dès trois mois* avant la moisson, alors qu'elle aurait dû tomber

la pluie dès trois mois avant la moisson; j'ai fait pleuvoir sur une ville et sur l'autre ville je n'ai point fait pleuvoir; l'une région était arrosée par la pluie et la région sur laquelle il ne pleuvait point souffrait la sécheresse;
8 et deux, trois villes se traînaient à une même ville pour boire de l'eau, sans pouvoir se désaltérer; et vous n'êtes point revenus à moi! parole de Jahvé.
9 Je vous ai frappés de rouille et de nielle; 'j'ai dévasté' vos jardins et vos vignobles; l'insecte hacheur a dévoré vos figuiers et vos oliviers; et vous n'êtes point revenus à moi! parole de Jahvé.
10 Je vous ai infligé un fléau à

9. הֶחֱרַבְתִּי; TM : הַרְבּוֹת.

---

plus longtemps (voir Riehm, *Handw.*, 1763ᵇ). Le *commencement* de la moisson qui est ici en vue, peut être fixé en moyenne vers le milieu ou la seconde moitié d'avril. Voir note suiv. — תַּמְטִיר dans le dernier membre du v. 7 est la 3ᵉ personne du fém., au sens du neutre (Harper). LXX et *Vulg.* auront lu אַמְטִיר, comme d'ailleurs aussi certains exemplaires hébreux.

V. 8. La sécheresse ne fut pas seulement fatale aux moissons; « probibuit autem imbrem, dit saint Jérôme, ut non solum indigentiam panum sed et sitis ardorem et bibendi penuriam sustinerent. In his enim locis in quibus nunc degimus, praeter parvos fontes, omnes cisternarum aquæ sunt, et si imbres divina ira suspenderit, majus sitis quam famis periculum est ». ונער *et l'on se traînait;* le verbe נוע désigne une marche incertaine, comme celle p. ex. des gens ivres; ici il caractérise l'allure languissante des malheureux épuisés par la faim et la soif. Littéralement le texte porte : « deux trois villes se traînaient à une même ville... ». Les citernes de la ville favorisée ne pouvaient suffire à désaltérer tous ceux qui venaient s'y abreuver. C'est sans doute pour arriver à marquer cette déception, qui rendait l'épreuve plus affreuse encore, qu'Amos a insisté au v. 7, sur la circonstance que la pluie avait été partielle, ne tombant que dans certaines régions. De cette manière Jahvé avait aussi montré sa puissance : il aurait pu faire tomber la pluie partout aussi bien que sur quelques villes seulement.

V. 9. Un troisième fléau a consisté dans la destruction des moissons et plantations. « Je vous ai frappés de *rouille...* »; שִׁדָּפוֹן signifie l'action brûlante du vent d'est sur les blés et céréales; cf. *Gen.* XLI, 23, 27 : שְׁדוּפוֹת קָדִים; « ... et de *nielle...* » ירקון; l'ar. يرقان signifie la jaunisse chez l'homme (comp. *Jér.* XXX, 6), et pareillement la nielle pour le blé. Le mot qui suit dans le texte (הַרְבּוֹת, *Vulg. : multitudinem* hortorum vestrorum) doit avoir été défiguré; il faudra lire חֵרַבְתִּי (dénominatif de חֹרֶב) ou החרבתי (Wellh.) : « *j'ai rendu arides* vos jardins... »; comp. *Deut.* XXVIII, 22 où les termes חֶרֶב, שדפון et ירקון se suivent aussi pour signifier une série de fléaux analogues. D'après le contexte le חרב est censé s'appliquer, non au sol des jardins, mais aux plantations; c'est pourquoi il vaudra mieux traduire : *j'ai dévasté* vos jardins. A la rigueur on pourrait joindre « les vignobles » aussi bien aux figuiers et aux oliviers dont la mention suit, qu'aux jardins; mais l'association avec les jardins réalise un parallélisme plus parfait entre les membres de l'énumération qui comprendront chacun deux termes : la rouille et la nielle, les jardins et les vignobles, les figuiers et les oliviers. — Le גזם ne désigne pas la chenille (LXX κάμπη; *Vulg.* eruca), mais la sauterelle comme insecte *hacheur;* comp. *Jo.* I, 4.

V. 10. Aux maladies et ravages qui ont atteint les céréales et les plantations, répondent comme quatrième fléau les épidémies et la guerre dont les hommes furent directement victimes. בדרך מצרים ne signifie pas *in via Ægypti,* mais : selon *le mode*

la façon d'Égypte; j'ai massacré vos jeunes gens par l'épée tandis que vos chevaux étaient capturés, et j'ai consumé par le feu vos camps 'dans ma colère'; et vous n'êtes point revenus à moi! parole de Jahvé. 11 J'ai causé parmi vous des effondrements, comme Dieu fit s'effondrer Sodome et Gomorrhe; vous fûtes comme un tison sauvé de l'incendie; et vous n'êtes point revenus à moi! parole de Jahvé.

12 C'est pourquoi voici ce que je vais te faire, Israël... (*Parce que je*

10. באפי; TM : וּבְאַפְּכֶם (avec la ponctuation בְּאשׁ au lieu de בָּאשׁ) : (j'ai fait monter *l'infection* de votre camp) *et dans votre nez*.

---

ou *la façon d'Égypte* (cf. *Is*. x, 24, 26), par allusion aux plaies d'Égypte ou aux épidémies qui y régnaient habituellement (*Deut*. xxviii, 27, 60; *ibid*. vii, 15). — « ... tandis que vos chevaux étaient capturés », litt. : « avec la capture de vos chevaux »; la particule עם se rapporte probablement ici à la notion du temps; les chevaux étant capturés, la fuite était impossible, et les cavaliers étaient massacrés. Le terme שְׁבִי implique cependant en même temps l'idée de l'enlèvement des chevaux comme butin de guerre. D'autres comprennent : *ensemble avec vos chevaux capturés* (qui furent également massacrés). — Les cadavres étaient si nombreux que, d'après le sens du TM, l'air en était empesté. Au lieu de באפכם (je vous ai fait monter ... *au nez*) les LXX (ἐν τῇ ὀργῇ μου) ont lu באפי : *dans ma colère*. On se demande d'où vient, dans le texte massorétique, le ו devant באפכם? Ne devrait-il pas son origine au fait que cette expression, avec le suffixe de la 2e personne plur., a été d'abord une glose proposée comme substitution ou addition à באפי? Les LXX lisent le texte de manière qu'il signifie : « J'ai consumé (litt. *j'ai fait monter* en fumée; comp. *Jug*., xx, 40, etc.) *par le feu* (בָּאשׁ) vos camps *dans ma colère* ». En lisant בְּאשׁ le sens était tout autre : « *J'ai fait monter l'infection de vos camps* ... »; si le texte primitif avait באפי « ... *dans ma colère* », un lecteur pouvait être tenté d'ajouter à ce propos, en manière de jeu de mots, la glose וּבְאַפְּכֶם « *et dans votre nez* »; ou bien de proposer une substitution : אוֹ בְּאַפְּכֶם = « *ou dans votre nez* ». La glose avec sa particule ou un débris de sa particule, aurait dans la suite éliminé la leçon primitive. La leçon suivie par les LXX nous paraît en tout cas préférable, comme signifiant mieux un châtiment.

V. 11. Jahvé éprouva enfin le peuple par des catastrophes, telles qu'un tremblement de terre (cf. i, 1), qui causèrent des ruines pareilles à celle de Sodome et de Gomorrhe. La comparaison se retrouve en termes identiques *Deut*. xxix, 22 (23); *Is*. xiii, 19; *Jér*. xlix, 18; l, 40. Ce n'est toutefois qu'en ce dernier endroit et *Is*. l. c. que le nom אלהים est ajouté après מַהְפֵּכַת. Dans *Osée* xi, 8, le même exemple est rappelé par les noms des villes d'Adma et de Seboïm. — « Vous fûtes comme un tison ... »; c'est-à-dire vous n'avez échappé qu'à grand'peine et très endommagés, à ce désastre.

V. 12. Après cette énumération des épreuves passées qui demeurèrent sans effet, Jahvé va annoncer le châtiment suprême qu'il réserve au peuple coupable : « C'est pourquoi (= parce que tu restas rebelle à toutes les épreuves), ainsi je te traiterai, Israël!... » Ces mots semblent devoir introduire la mention du traitement en vue; mais cette mention n'arrive pas. Harper comprend, à tort croyons-nous, le כה du texte comme celui qui se rencontre dans les formules du serment (I *R*. ii, 23). On a l'impression, partagée par Harper lui-même, que l'on se trouve en présence d'une lacune. Et la tournure même de la phrase qui suit, n'est pas faite pour corriger l'impression : « *et puisque je te traiterai ainsi*, tiens-toi prêt au-devant de ton Dieu, Israël!... » La première moitié de cette phrase a l'air d'une liaison artificielle due à une seconde

vais te faire cela) tiens-toi prêt à paraitre devant ton Dieu, Israël. 13 C'est lui qui façonne les montagnes et crée le vent et met à nu devant l'homme l'objet de sa pensée; il convertit l'aube en ténèbres et marche sur les hau-

12. ... עקב addition de seconde main?

---

main. Condamin (*l. c.*, p. 356) traduit : « *Voilà* donc ce que je vais te faire, Israël, et parce que je vais te faire ces maux... » Mais la particule כה : *ainsi*, ne vise pas les épreuves énumérées vv. 6-11, lesquelles appartiennent *au passé;* d'ailleurs la conjonction לכן, qui n'est pas à comprendre comme une simple particule de transition (voilà *donc*...), ne laisse pas, elle non plus, de doute sur l'orientation de כה : il s'agit d'une menace qui doit être formulée. Rappelons-nous que le discours est dirigé contre le culte de Béthel (vv. 4-5). Plus haut III, 14[b] nous avons rencontré l'annonce d'un jugement sur les autels de Béthel, située apparemment hors de sa place naturelle, et qui, dans tous les cas, ne manquerait pas d'à-propos en cet endroit : « C'est pourquoi, voici ce que je ferai contre toi, Israël : *je ferai justice contre les autels de Béthel, les cornes de l'autel seront abattues et tomberont à terre!* — Tiens-toi prêt à paraître devant ton Dieu, Israël!... » La correspondance du rythme entre IV, 12-13 et V, 8-9 que Condamin joint ensemble comme formant une « strophe alternante », ne se trouverait pas très affectée par ce changement, puisque IV, 12-13 comprendrait encore trois vers, de *trois* stiques chacun (en considérant la phrase : *présente-toi devant ton Dieu, Israël,* comme le premier stique du second vers). D'après la proposition qui vient d'être faite, l'annonce du jugement sur les autels de Béthel aurait été empruntée à IV, 12, comme glose sur III, 14; puis, ayant pénétré ici dans le texte, elle aurait été omise IV, 12 comme faisant désormais double emploi avec III, 14[b]. — Le dernier membre du v. 12 : *tiens-toi prêt à paraître devant ton Dieu, Israël,* fait suite, sans aucune violence, à la menace du v. 12; c'est pour subir le jugement qu'Israël est sommé de se présenter devant Jahvé. D'autre part cette sommation introduit le

V. 13. Ici la puissance, la science et la majesté de Dieu sont rappelées comme autant de titres sur lesquels s'appuie l'autorité du souverain juge. Il n'y a donc pas lieu de sacrifier le verset 13 comme interpolé. Ce sont des assertions sans fondement de dire que ברא ne se rencontre pas avant Jérémie et que שחר appartient à un développement plus récent de la langue (Now. et d'autres). Que les doxologies deviennent très fréquentes à une époque postérieure, ce n'est pas une raison suffisante pour les rayer des textes anciens. Ce qui plaide en particulier pour l'authenticité du verset, c'est qu'après l'éloge de la puissance divine se manifestant dans l'activité créatrice, l'autorité de Dieu *comme juge* est affirmée en conformité parfaite et non recherchée avec l'idée dominante du contexte : « *il révèle à l'homme quelle est sa pensée* ». Ce n'est pas de sa propre pensée à lui, mais de la pensée de l'homme qu'il s'agit; comme l'indique assez clairement, suivant la remarque de Driver, Knabenbauer, etc., le mot hébreu שיח. Le Dieu d'Israël est le juge compétent par excellence, puisqu'il suscite contre l'homme le témoignage de sa propre conscience; ou plutôt : puisqu'il convainc l'homme que l'objet des pensées les plus secrètes n'est point pour lui un mystère. Il n'est pas nécessaire d'intervertir, avec Harper, les éléments du texte, de manière à lire : v. 12[c] *prépare-toi à paraître devant ton Dieu, Israël,* 13[d] *Jahvé Dieu des armées est son nom;* 13[c] *car voici qu'il forme les montagnes*, etc. — « *Il convertit l'aurore en ténèbres* », ou bien parce que c'est lui qui est l'auteur des mouvements des astres d'où dépend la succession du jour et de la nuit (v, 8), ou bien parce qu'à son ordre les nuages viennent obscurcir le ciel. Cette dernière explication s'adapterait bien à l'incise qui suit : « *il marche sur les hauteurs de la terre* », savoir quand les nuages orageux sur lesquels il siège planent autour des sommets; cf. *Mich.* I, 3, etc.;

teurs de la terre : Jahvé, Dieu des Armées, est son nom! [V, 8 Il est l'auteur des Pléiades et d'Orion; il change l'ombre en aurore et fait du jour la nuit obscure; il appelle les eaux de la mer et les répand sur la surface de la terre; Jahvé est son nom! 9 Il fait briller 'le salut sur le malheureux', et sur la forteresse il amène la destruction].

V, 8 s. à transposer en cet endroit?
V, 9. יֵשַׁע עַל־עָנִי; TM : שֹׁד עַל־עָז *la destruction sur le puissant.*

---

et pour l'explication *Is.* XIX, 1; *Ps.* CIV (CIII), 3, etc. Cependant l'expression en est arrivée de bonne heure à signifier en général une situation glorieuse, et s'emploie même en ce sens pour Israël *Deut.* XXXII, 13; *Is.* LVIII, 14. — Pour le titre « *Jahvé Dieu des Armées* », voir note sur III, 13; — « *est son nom* », comp. V, 27. — Dans la suite du livre se rencontrent encore deux passages analogues à notre verset : ce sont V, 8-9; IX, 5-6. Le premier n'a manifestement aucun rapport avec le contexte où il se trouve enchâssé et il n'est pas impossible qu'il faille le ramener à la suite de notre v. 13 comme un développement du même thème. Voir Condamin l. c. Notre version reproduit les textes dans cet ordre.

V, *v. 8.* « *Lui qui fait les Pléiades et Orion* » ... כימה et כסיל, les noms de deux constellations mentionnées aussi *Job* IX, 9; XXXVIII, 31. « ... *qui change en lumière matinale les ténèbres...* » en opposition avec l'action inverse : « ... *et obscurcit le jour en nuit* » (cf. IV, 13; וְהָפַךְ, comp. V, 7; VI, 12; VIII, 10). « *Qui appelle les eaux...* » = qui peut, quand il le veut, déverser les eaux de la mer sur le continent.

V, *v. 9.* המבליג; l'ar. بلج *briller, luire*, se dit de l'aurore. La notion est appliquée ici, dit-on, à l'action de la justice divine contre les orgueilleux et leurs œuvres, à raison de la *soudaineté* de ses effets. Ce n'est pas impossible. Il est à considérer toutefois que, tant en hébreu qu'en arabe, c'est l'idée de la *joie* que בלג sert à exprimer. En lisant שֹׁר au lieu de שֹׁד, et en vocalisant עֵז et מִבְצָר (au lieu de עָז et מִבְצָר), Hoffmann (*ap.* Wellhausen) croit pouvoir garder à הִבְלִיג sa signification de *faire briller* au sens propre et voit dans les noms en question des noms d'astres : « qui fait briller le Taureau après la Chèvre et fait disparaître le Taureau après la Vendangeuse... »; mais on remarque à bon droit que l'insistance sur cet ordre de succession ne s'harmonise pas avec la solennité ni avec l'objet de tout le passage. Nowack est d'avis que le premier membre du v. 9 est corrompu. Il estime, comme Ewald, que les LXX au lieu de שֹׁד ont lu שֶׁבֶר (συντριμμόν), ce qui est loin d'être sûr; les LXX peuvent avoir jugé convenable de rendre les deux שֹׁד qui se suivaient d'une manière peu élégante dans les deux membres, par deux mots grecs différents (comp. Swete, *Introduction to the Old Test. in Greek*, p. 328); *Is.* LIX, 7; LX, 18 donnent en grec σύντριμμα καὶ ταλαιπωρία (où σύντριμμα répond à שֹׁד [comp. *Is.* XXII, 4], ταλαιπωρία à שֶׁבֶר). Notons que si שֶׁבֶר avait été associé à שֹׁד dans notre passage, nous aurions probablement trouvé les deux termes dans l'ordre inverse à celui auquel Now. conclut (שֹׁד ... וָשֶׁבֶר, cf. *Jér.* XLVIII, 3; *Is.* LI, 19; LXI, 7; LX, 18). Il n'en est pas moins vrai que les deux שֹׁד font l'un en regard de l'autre mauvaise figure; et comme il n'y a nulle raison de suspecter le second, on a le droit de se demander ce qu'il faut penser du premier? Les LXX n'offrent pas une raison absolument suffisante pour le corriger en שֶׁבֶר. D'autre part le v. מבליג (qui fait *luire* ou briller *la ruine* sur...) ne va pas bien, ni avec שֹׁד ni avec שֶׁבֶר comme complément. N'était-ce pas un parallélisme par contraste qu'offraient primitivement les deux membres du verset? Le ע et le ד pouvant présenter, dans certaines conditions de calligraphie ou de conservation d'un manuscrit, une ressemblance assez marquée, tant

V, 1 Écoutez cette parole, la complainte que j'entonne sur vous, maison d'Israël :

2 Elle est tombée pour ne plus se relever,
la vierge d'Israël;
elle gît rejetée sur sa terre,
nul ne la relèvera!

3 Car ainsi parle le Seigneur Jahvé : la ville qui se met en campagne avec mille guerriers en gardera cent, et celle qui entre en campagne avec

en écriture ancienne que suivant certains alphabets araméens, il est possible que notre שׁד ait pris la place de ישׁע, ce qui suggérerait en outre la substitution de עני à עז : « ... qui fait luire *le salut* sur *le malheureux*, et amène la ruine sur la forteresse ». Mais cela ne dépasse point les limites de la conjecture; comp. cependant *Abd.* v. 16 le gr. καταβήσονται répondant à ולעו, qui semble avoir été lu וירדו; le cas serait analogue à שׁד pour ישׁע. Au lieu de יבוא lire יביא (LXX, *Vulg.*). La finale, dans tous les cas, s'adapte bien comme conclusion au discours comminatoire de IV, 4 ss.

Les *chap. V-VI* reprennent ou poursuivent les accusations et les menaces des chap. III-IV. Le P. Condamin (l. c., p. 357 ss.) trouve aux chap. V-VI, 8ª (à l'exclusion de V, 8-9) un cycle complet de cinq strophes : d'abord une première strophe (V, 1-6) et une première antistrophe (V, 7 + 10-15); puis une strophe alternante (V, 16-17); enfin une seconde strophe (V, 18-27) et une seconde antistrophe (VI, 1-8ª). Voir plus haut, pp. 199, 202. Les vv. 8-9 du ch. V sont en effet étrangers au contexte. Mais on remarquera, malgré ce que la disposition des strophes a de séduisant, que les vv. 8ᵇ ss. du chap. VI semblent se souder très étroitement au v. 8ª. Voir la note *in h. l.*

V, *v. 1. La parole* que le prophète va prononcer (cf. III, 1), est une *qînā*, une complainte ou lamentation. La *qînā*, que les pleureurs ou surtout les pleureuses de profession chantaient sur les morts en signe de deuil (cf. v. 16; *Jér.* IX, 17 ss., etc.), était composée d'après un rythme spécial, le vers comprenant deux stiques dont le second, plus court que le premier, marquait une cadence qui répondait d'une manière expressive à l'accablement de la douleur. La longueur de la complainte n'était pas déterminée. La *qînā* qu'Amos va entonner se trouve au v. 2. Les LXX aussi bien que la *Vulgate* prennent בית ישׂראל, à la fin du v. 1, comme sujet de נפלה au commencement du v. 2 (Οἶκος Ἰσραὴλ ἔπεσεν, *Domus Israel* cecidit). En réalité « maison d'Israël » est au vocatif; le sujet de נפלה est la בתולת ישׂראל (Cecidit et non adjiciet ut resurgat virgo Israel!).

V. 2. Elle est tombée et ne se lèvera plus, — la vierge d'Israël! | Elle gît délaissée sur sa terre, — nul ne la relèvera! Ces lugubres paroles représentent la nation, personnifiée sous l'image de la « vierge d'Israël », comme gisant, inanimée, sur sa terre, sans espoir de salut. On voit par les signes de séparation que nous avons marqués, comment se partagent les stiques des deux vers.

V. 3. Rien ne prouve que ces paroles-ci fassent encore partie de la complainte annoncée au v. 1; et il n'y a pas lieu, par conséquent, de rapporter לבית ישׂראל de la fin de la phrase, immédiatement après מאה, afin de rétablir le rythme propre à la *qînā* (comme le fait Nowack). Bien au contraire l'identité des formules au commencement de v. 3 et v. 4, montre que déjà ici nous sommes en présence d'un développement subséquent à la *qînā*, d'une justification de la complainte. Celle-ci en effet avait besoin d'être justifiée ou expliquée; elle avait un caractère prophétique; à l'époque où Amos fait entendre ces sinistres prédictions, rien ne faisait prévoir les calamités qu'il annonce. (La formule introductoire du v. 3 est supprimée par Marti et transposée par Harper avant v. 2). — Que la maison d'Israël ne se confie point en sa force militaire, car ses armées seront vaincues, si bien que de mille soldats il n'en restera que cent, de cent

cent en gardera dix dans la maison d'Israël. 4 Car ainsi parle Jahvé à la maison d'Israël : Cherchez-moi et vivez! 5 Ne cherchez point Béthel et ne venez point au Gilgal! (*et ne passez point à Beerschéba*), car le Gilgal sera

V, 5. : ...ובער־שׁבע addition de seconde main.

---

il n'en restera que dix. (Pour l'expression השׁאיר ל au sens *retenir comme survivant pour*... cf. *Nombr*. XXI, 35 ; *Deut*. III, 3). L'armée se constituait au moyen de contingents fournis par les diverses localités.

V. 4. La raison pour laquelle d'aussi sanglantes défaites seront infligées à la maison d'Israël, c'est l'infidélité du peuple qui abandonne Jahvé pour se livrer dans les sanctuaires réprouvés à un culte sacrilège. « *Cherchez-moi et vivez!* » L'idée indirectement suggérée, est celle de *la nécessité de chercher Jahvé*, c'est-à-dire de s'attacher à lui, *pour vivre*. Comme le v. 5 va le prouver, Amos suppose au fond que les Israélites ne cherchent point Jahvé. Ici et au v. 6 l'exhortation renferme une insinuation implicite du motif de la menace des vv. 2-3. — Dans les vv. 4-17, Marti distingue deux morceaux, savoir 1°) vv. 4-6 + 14-15; 2°) 7, 10-12, 16-17; le second ne serait qu'un fragment d'un discours plus étendu; les vv. 8-9 et 13 sont éliminés.

V. 5. Le premier membre rappelle *Os*. IV, 15b, qui a l'air d'être imité de notre passage. Il a été dit, sur *Os*. IV, 15, que d'après certains commentateurs il y aurait en cet endroit une allusion au culte pratiqué à Beerschéba, ou même une lacune causée par l'omission du nom de Beerschéba qui y aurait été primitivement mentionné. C'est surtout à la comparaison avec notre v. 5 qu'on en appelle pour soutenir ces conjectures. Mais il semble bien plutôt que dans notre verset l'incise ובאר שׁבע לא תעברו (*et in Bersabee non transibitis*) a été intercalée. En effet Amos parle ici en particulier pour les habitants du royaume du Nord; or Beerschéba était situé dans le midi de Juda, à une grande distance même au sud-ouest de Jérusalem (ce qui motive d'ailleurs l'emploi du v. תעברו : ne *passez* pas [*la frontière*] pour Beerschéba); il ne semble donc pas qu'il puisse y avoir eu entre les Israélites du Nord et Beerschéba des rapports justifiant l'association de cette dernière localité à Béthel et au Gilgal (pour l'identification du Gilgal en question, voir note sur *Os*. IV, 15). Il est à remarquer ensuite qu'au second membre de notre verset, Amos s'abstient de toute remarque sur le sort futur de Beerschéba, à côté des prédictions qu'il fait touchant Béthel et le Gilgal; il n'y a pas de parallélisme, à cet égard, entre les deux parties du verset. Notons encore que IV, 4 Amos ne parle que de Béthel et du Gilgal. Quant à VIII, 14, qui peut avoir fourni la matière et suggéré l'idée de l'interpolation, ce passage est d'une tout autre nature (*Beerschéba* géographiquement en corrélation avec *Dan*). — Le culte pratiqué à Béthel et au Gilgal équivaut à une apostasie L'antithèse que forment v. 4 et v. 5a, montre qu'au v. 4 il faut mettre l'accent sur le premier élément de la parole divine : *c'est moi qu'il faut chercher* pour vivre; ce n'est point Béthel qu'il faut chercher; ce n'est point au Gilgal qu'il faut aller; — il est supposé que le crime pour lequel le peuple va être puni (vv. 2-3) n'est autre que la fréquentation de ces sanctuaires. Le prophète répète d'ailleurs l'annonce du châtiment au v. 5b (et v. 6). « Le Gilgal ira en captivité... ». La captivité ou l'émigration forcée est énoncée au sujet du Gilgal lui-même, à cause du jeu de mots auquel prête le nom (כי הגלגל גלה יגלה), mais c'est évidemment la nation infidèle, représentée ici par son sanctuaire favori, qui est en vue. La présence du jeu de mots peut être indiquée en traduisant : le *Gilgal* sera *relégué* en exil. « ... et Béthel sera réduit *à rien* » לאון; une allusion probablement au nom de la ville de Beth-Aven située dans le voisinage de Béthel. C'est sans doute notre passage d'Amos qui aura suggéré à Osée l'emploi ironique qu'il fait du nom de *Beth-Aven* (maison de néant, ou d'iniquité) pour désigner la ville de Béthel, indigne du nom qu'elle portait.

relégué en exil et Béthel sera réduit à rien. 6 Cherchez Jahvé et vivez! de peur qu'il ne fasse 's'embraser' la maison de Joseph 'par' un feu qui dévorerait sans que Béthel ait personne pour l'éteindre.

7 Ils changent le jugement en absinthe et jettent la justice par terre

6. יַצְהִר באשׁ (?); TM : יצלח כאשׁ.

V. 6. ... פן יצלח ... La phrase est difficile à comprendre, bien que le sens général se devine. Driver et d'autres admettent ici pour צלח le même sens que *Jug.* xiv, 6, 19; I *Sam.* x, 6, etc., où le verbe est employé pour marquer l'action de l'esprit divin *fondant sur* quelqu'un; mais dans cette acception צלח demande à être construit avec la prépos. על ou אל, non pas avec l'accus. comme ici (בית יוסף). Maurer dit, pour rendre compte de l'accusatif : צלח primario *pervadendi, perrumpendi* significatu hic gaudet; sans doute par référence à II *Sam.* xix, 18, où notre verbe signifie l'action de *traverser* (le Jourdain); une notion qui n'est pas applicable ici. Now. estime que le texte primitif portait peut-être פן יצית באשׁ (*qu'il ne consume par le feu...*); la correction est purement conjecturale; on remarquera d'ailleurs qu'Amos i, 14 dit ... הצית אשׁ ב (*allumer un feu dans...*). La même observation s'applique à la conjecture de Graetz (ap. Wellh.) : פן ישלח באשׁ (*qu'il ne jette au feu...;* cf. i, 4, 7 etc.); on aurait à lire plutôt פן יְשַׁלַּח אֵשׁ בְּבֵית... (Wellh., Harper etc.). Halévy propose יַעֲלֶה, ce qui est très plausible. Les LXX donnent : ὅπως μὴ ἀναλάμψῃ ὡς πῦρ ὁ οἶκος Ἰωσήφ... N'auraient-ils pas lu יצהר au lieu de יצלח? La rac. צהר répondant à l'ar. ظهر exprime la notion de clarté ou de lumière (comp. ظُهْر *midi*); mais d'autre part l'ar. صهر signifie avant tout l'action de la chaleur : = *ardore laesit sol* (Freytag, *Lex. ar.-lat.*), *fondre, liquéfier quelque chose,* etc.; صُهْر = *chaud, brûlant...* On pourrait donc, à supposer cette leçon recommandée par les LXX, comprendre, avec *Jahvé* comme sujet : « de peur qu'*il ne fasse,* par le feu, *s'embraser* la maison de Joseph » (= Ephraïm, Israël). Marti, à la suite de Duhm, propose : ... פן יצלח להב אשׁ = *de peur qu'il ne jaillisse une flamme, un feu* (dans) *la maison de Joseph...;* ce qui pour le sens serait très séduisant. — Au lieu de כאשׁ (ut ignis), il vaudra mieux lire באשׁ (igne), puisque אשׁ est sujet de אכלה qui suit, et semble donc n'avoir pas servi uniquement de terme de comparaison (Wellh.). — Il n'y a aucune raison d'éliminer ואכלה. — « ... Et que *Béthel n'ait personne pour l'éteindre* ». La prép. ל devant Béthel marque le *dat. commodi.* Les LXX ont τῷ οἴκῳ Ἰσραήλ pour לבית־אל; mais il n'y a pas de raison positive pour préférer l'une de ces deux leçons à l'autre.

V. 7. Le texte massorétique diffère ici totalement de la version des LXX. D'après le premier, Amos reprend contre les désordres moraux qui règnent dans la société israélite, un discours analogue à celui de ii, 6[b] ss., et dont la suite se trouve au v. 10. — ההפכים au part. comme ii, 7; « *ils tournent le droit en absinthe* », en poison; cf. vi, 12; c'est-à-dire *au lieu d'*accorder à chacun son droit, *au lieu de* faire régner le droit qui engendre une paix salutaire et douce à goûter, ils causent par leurs jugements iniques l'amertume (cf. v. 15); « *et ils jettent à terre la justice* », לארץ הִנִּיחוּ comme *Is.* xxviii, 2. — D'après les LXX au contraire le v. 7 formerait le début de l'éloge de la majesté divine, continué aux vv. 8-9 : Κύριος ὁ θεὸς (ajouté au texte pour plus de clarté) ὁ ποιῶν εἰς ὕψος κρίμα, καὶ δικαιοσύνην εἰς γῆν ἔθηκεν; ce que Valeton, à la suite de Oort, fait dériver de l'hébreu : הפך למעלה משפט ... הניח. Il est très possible que les LXX aient en effet lu cela. Mais notre texte massorétique est préférable; car 1° le parallélisme où למעלה se trouve, dans le texte prétendument rétabli, en regard de לארץ, n'a aucun sens (« ... qui fait prendre *le dessus* au droit et établit la justice *sur la terre* », Valeton); 2° vu la nuance qui s'attache à l'idée exprimée par הפך la formule הפך למעלה pour

[ ]; 10 aux Portes [*de la ville*] ils détestent le censeur et ont en horreur celui qui tient des discours parfaits. 11 Aussi, parce que vous foulez aux pieds le faible et prenez de lui la taxe du froment : les maisons en pierres taillées que vous aurez bâties, vous n'y demeurerez point! et les vignes délicieuses que vous aurez plantées, vous n'en boirez pas le vin! 12 Car je sais

8-9 transposés à la fin du ch. IV.

---

dire : *faire dominer,* est beaucoup plus difficile à admettre que ne le serait הפך למטה pour dire le contraire; comp. p. ex. *Jug.* VII, 13 où הפך למעלה signifie : *renverser de fond en comble;* 3° les prophètes, et Amos en particulier, enseignent sans doute que Jahvé punit l'injustice, qu'il aime et récompense la justice; mais enseignent-ils que Jahvé fait effectivement « habiter la justice sur la terre »? Contre le texte massorétique il n'y a aucune objection à faire, ni au point de vue de la teneur de l'énoncé, ni à celui des termes employés.

VV. 8-9. Les vv. 8-9 brisent manifestement le lien qui rattache le v. 7 aux vv. 10 ss. Il ne s'ensuit pas toutefois que le passage soit de composition secondaire. On peut parfaitement admettre qu'il soit venu se placer ici par transposition accidentelle, de l'endroit où il figurait d'abord, peut-être à la suite de IV, 13. Nous en avons donné la traduction annotée en cet endroit. Harper, qui transpose la formule יהוה שמו de la fin du v. 8 au début, lequel serait d'ailleurs mutilé, croit que vv. 8-9 ont été insérés par une main plus récente comme suite au v. 6 : la doxologie aurait eu pour objet, dans l'idée de l'interpolateur, de décrire avec emphase la majesté de Celui que les Israélites, au v. 6, étaient conviés à rechercher pour avoir la vie. C'est par accident que le v. 7 aurait été séparé de son contexte naturel, vv. 10 ss. Ce point-ci de l'hypothèse paraît bien fondé. Mais la liaison artificielle que Harper croit découvrir entre vv. 6 et 8-9 est plus que douteuse.

V. 10. Les reproches commencés au v. 7 et interrompus par vv. 8-9 continuent. Ce sont les Anciens, ou les juges, qui siègent *aux portes de la ville* pour leurs délibérations et notamment pour administrer la justice, qui sont visés. Pendant qu'ils tiennent conseil, ils ne supportent pas celui qui critique leur conduite ou leurs desseins pervers : quiconque fait entendre le langage de la raison et de la justice pour défendre le droit des faibles (v. 11), leur est abominable. תָּמִים est accus. adverbial.

V. 11. Aussi seront-ils punis. Au lieu de בושסכם lire בוסכם; la forme qu'offre le texte est résultée de l'addition de la correction ס au ש qu'elle était destinée à remplacer (comp. עמשסי *Néh.* XI, 13; נפישסים *Néh.* VII, 52). — « Parce que ... vous prenez de lui la taxe du froment »; il peut être question ici, ou bien des présents réclamés par les juges comme prix de la sentence à rendre (vv. 10, 12), ou bien en général des exactions auxquelles les puissants soumettent les pauvres sans défense. Les biens ainsi acquis ne profiteront pas aux exploiteurs : les maisons en pierres taillées qu'ils auront bâties, ils n'y demeureront point..., etc.; la construction des maisons en pierres taillées est mentionnée aussi comme un luxe dont on tire vanité *Is.* IX, 9. La menace cachée sous les paroles d'Amos se rapporte à l'exil.

V. 12. Après l'annonce du châtiment, le discours revient au grief des vv. 10-11[a]. Les termes indéterminés רבים et עצמים précèdent respectivement les sujets auxquels ils se rapportent, peut-être en raison de leur rôle, non de simples qualificatifs, mais de prédicats; on remarquera en outre que le masc. עצמים demande חַטָּאֵיכֶם au lieu de חַטֹּאתֵיכֶם. On explique la formule לקח כפר du juge qui vend la justice à prix d'argent. Mais כפר signifie *rançon.* Le grief mis à charge des magistrats ne consiste pas en ce qu'ils acceptent des présents pour rendre une sentence favorable, mais plutôt en ce qu'ils infligent des condamnations dans le but de faire payer la rançon (comp. II, 8[b]).

qu'elles sont nombreuses, vos prévarications; et que vos péchés sont monstrueux, oppresseurs du juste, qui extorquez des rançons, et repoussez les pauvres aux Portes. 13 C'est pourquoi l'homme prudent se tait en ce temps-ci; car ceci est un temps mauvais. 14 Cherchez le bien et non le mal, afin que vous viviez; de cette manière Jahvé le Dieu des Armées sera avec vous, comme vous le prétendez. 15 Haïssez le mal, aimez le bien et établissez le droit aux Portes; peut-être Jahvé, le Dieu des Armées, prendra-t-il en pitié le reste de Joseph.

I *Sam.* xii, 3 se prête à la même explication. Le dernier membre de phrase ואביונים... הטו est coordonné aux deux apostrophes qui précèdent; la proposition implique le pronom relatif et est à la 3e personne comme énonçant en termes absolus le vice qui sert à désigner les coupables interpellés; comp. le suff. dans אדניהם iv, 1, et le changement de pers. vi, 2 ss. Pour le sens ou la portée de הטו voir note sur ii, 7. Dans notre passage il s'agit manifestement, au sens moral, de dénis de justice infligés aux pauvres; cf. *Is.* xxix, 21. L'expression הטה משפט *Ex.* xxiii, 6; *Deut.* xvi, 19; xxiv, 17, ne paraît, malgré cela, pas être tout à fait de même nature.

V. 13. Le temps dont il est question est sans aucun doute le temps présent; et le משכיל, *l'homme prudent* dont Amos dit qu'il se tait, n'est pas, au sens de notre passage, celui qui agit absolument comme il convient, mais *celui qui a égard à son intérêt et qui s'entend à éviter de se compromettre*. Ce n'est pas un éloge que le prophète prononce, encore moins un conseil qu'il donne; c'est un fait qu'il constate et qui se trouve en rapport avec le fait constaté au v. 10, à savoir que quiconque élève la voix pour protester contre les abus régnants s'attire la haine et la persécution des personnages influents. Il n'y a pas lieu de recourir à la littérature biblique plus récente pour rendre compte de cette pensée, ni de considérer notre v. 13 comme interpolé.

VV. 14 s. L'interruption que l'on constate ici dans le réquisitoire d'Amos sera peut-être à expliquer par le fait que le discours, au point de vue de la disposition des strophes, arrive en cet endroit à un arrêt; d'après l'exposé du P. Condamin les vv. 14 s. formeraient la fin d'une première antistrophe (voir plus haut, note sur chap. v-vi). Le passage n'est en aucun cas tellement étranger au contexte qu'on puisse de ce chef le rejeter comme interpolé. Se rappeler ce qui a été dit sur vv. 4-6 touchant l'insinuation qu'implique l'exhortation à l'amendement. L'arrière-pensée d'Amos se trahit quand il dit à la fin du v. 14 : ainsi Jahvé sera (réellement) avec vous, « *comme vous le prétendez* »; il manque aux présomptueux le fondement indispensable de leur confiance, à savoir la pratique du bien. Au *v. 15* le prophète suppose que les décrets comminatoires qu'il vient encore de faire entendre aux vv. 2 s., 5, 11, auront dans tous les cas leur effet; tout ce que l'on pourrait espérer c'est que la nation ne périsse pas tout entière dans la tourmente que la justice divine s'apprête à susciter; qu'il demeure à *Joseph* (cf. v. 6) un *reste* pardonné; mais il faudrait pour cela qu'on change de conduite. Le « reste de Joseph », ce n'est pas la nation dans son état actuel, conçue par ex. comme survivant à la catastrophe de la conquête syrienne II *R.* x, 32 s. (Hitzig); car les pertes essuyées avaient été réparées depuis lors, et Amos suppose qu'Israël jouit actuellement d'une condition prospère. Le *reste* en question est celui auquel Amos prévoit que la nation sera réduite avant longtemps (Knabenbauer, Driver, etc.). La conception du *reste sauvé* deviendra, chez Isaïe notamment, l'objet d'une doctrine catégorique. Amos sans doute possédait lui aussi cette foi dans l'avenir de son peuple; mais ici il ne parle du *reste sauvé* qu'en termes purement hypothétiques, pour accabler davantage ceux qui ne remplissent pas les conditions nécessaires pour mériter le pardon divin. — הציגו ... משפט, *mot à mot :* mettez le droit debout en rendant des jugements justes, maintenez-le fermement, au lieu de le jeter à terre (v. 7).

16 C'est pourquoi ainsi parle Jahvé, Dieu des Armées, le Seigneur : Sur toutes les places il y aura lamentation et dans toutes les rues on criera : Hélas! Hélas! et on convoquera le laboureur au deuil et à la lamentation, dans les rangs des pleureurs; 17 et dans tous les vignobles il y aura lamentation, car je passerai au milieu de toi, dit Jahvé.

V. 16. Reprise des prédictions de malheur. D'après Condamin, les vv. 16-17 formeraient la « strophe alternante » dans le morceau v-vi, 8[a] (voir plus haut, note sur chap. v-vi). Le châtiment divin causera un deuil universel. La particule לכן *propterea* vise les reproches formulés vv. 7, 10-13, et encore impliqués vv. 14-15. Sur toutes les places publiques il y aura lamentation, etc.; cf. *Joël* I, 13 ...וקראו אכר Vulg. : *Et vocabunt agricolam ad luctum et ad planctum eos qui sciunt plangere*. Comp. pour les ידעי נהי, *Jér*. IX, 7, où les מקוננות (les chanteuses de la *qînā;* voir plus haut v. 1) sont en parallèle avec les חכמות, *les femmes instruites* dans l'art de la lamentation. La version de la *Vulgate* ne répond pas à la construction de la phrase dans le texte; on aurait dû avoir ואל מספד יודעי נהי au lieu de ומספד אל יודעי נהי. Wellhausen, Marti, etc. corrigent en effet le texte en ce sens. Harper prend אִכָּר comme sujet : *le laboureur appellera au deuil*... (le membre suivant, corrigé comme chez Wellh., étant considéré comme une addition plus récente). Löhr, Now.[2] suppriment אל אבל ומספד et prennent eux aussi אִכָּר comme sujet : *les laboureurs feront appel aux pleureurs*. D'autres croient pouvoir maintenir la leçon massorétique. Valeton comprend la seconde partie de la phrase comme une énonciation absolue ; on appellera le laboureur au deuil *et il y aura lamentation chez les pleureurs*, ce qui est peu satisfaisant. Avec des nuances diverses dans la traduction, Ewald, Maurer, Driver supposent que וקראו s'applique respectivement aux deux membres en un sens différent; Driver comprend : on appellera le laboureur au deuil et (*on proclamera*) la lamentation pour les pleureurs. Cette explication est très difficile à admettre. Comme les mots אכר et אבל se ressemblent bien, ne vaudrait-il pas mieux recourir à l'hypothèse d'une interversion accidentelle entre ces deux termes? On aurait alors : on proclamera le deuil *pour le laboureur* et la lamentation *pour les pleureurs;* ce qui serait plus correct. Mais ces essais d'interprétation paraissent contraires à l'exigence du contexte. Car 1° le parallélisme entre *le laboureur* et *les pleureurs de profession* sonne faux; en disant que les laboureurs seraient convoqués au deuil, le prophète veut manifestement insister sur l'idée de l'universalité du deuil; et cette idée, loin d'être accentuée, est affaiblie par l'intervention des pleureurs, laquelle, de soi, n'avait rien d'extraordinaire. 2° Au v. 17 on constate que la pensée d'Amos s'attache aux habitants des campagnes; entre *le laboureur* du v. 16 et *les vignobles* du v. 17, il semble que les pleureurs de profession n'aient que faire, comme terme distinct dans l'énumération. Les champs et les vignes, comme théâtre du deuil national, sont opposés ensemble aux villes ou à la capitale dont la mention est impliquée dans celle des « places publiques », au membre précédent du v. 16. Pour ces raisons, nous croyons que la ponctuation suivie par les LXX est préférable à celle des Massorètes et suffit à supprimer la difficulté : κληθήσεται γεωργὸς εἰς πένθος καὶ κοπετόν, καὶ εἰς ἰδόντας θρῆνον. Il n'est pas même nécessaire de suppléer le ו avant אל־יודעי נהי, ces mots pouvant avoir un simple caractère déterminatif relativement à l'objet de la convocation : on convoquera le laboureur au deuil et à la lamentation, dans les rangs des pleureurs (*et vocabunt agricolam ad luctum et planctum, — ad eos qui sciunt plangere*). Si l'on voulait considérer מספד comme une glose exégétique sur אבל, nous n'y verrions rien à objecter.

V. 17. Dans tous les vignobles — où règne d'ordinaire la joie — il n'y aura que

à vos solennités! 22 Quand vous m'offrirez vos holocaustes et vos oblations je ne les agréerai point et au sacrifice pacifique de vos grasses victimes je n'aurai point égard. 23 Éloigne de moi le bruit de tes cantiques! je n'écouterai point le son de tes harpes! 24 Comme les flots le jugement se préci-

parfum de... (pour הריח ב comp. *Ex.* xxx, 38; *Lév.* xxvi, 31), probablement par allusion aux sacrifices qui s'offraient en ces occasions (*Lév.* i, 9, 13, 17, etc. les sacrifices s'offrent *en odeur agréable* à Jahvé) et dont la mention suit aussitôt.

V. 22. La célébration des fêtes et panégyries (v. 21) se fait tout d'abord par l'offrande de sacrifices : Jahvé n'agrée point ces sacrifices. Ceux-ci sont désignés sous les dénominations génériques de עולות, proprement les sacrifices où la victime était consumée tout entière (cf. *Lév.* i), de מנחות ou offrandes de farine et autres substances végétales (*Lév.* ii), et de ... שלם, ce que nous traduisons par « sacrifices pacifiques », dans lesquels les parties grasses de la victime étaient seules consumées sur l'autel (sans doute la raison pour laquelle Amos parle des *grasses victimes*), tandis que les prêtres et les offrants avaient à consommer de leur côté les parts qui leur revenaient (*Lév.* iii; vii, 11 ss., 18; *Nombr.* xviii, 18; *Deut.* xviii, 1-3). Il est assez remarquable que les espèces de sacrifices ou offrandes sont nommées suivant l'ordre où elles arrivent dans le dispositif du *Lévitique* i-iii. Noter l'expression עֹלוֹת וּמִנְחֹתֵיכֶם avec un suffixe affectant les deux éléments.

V. 23. L'éclat des cérémonies religieuses était rehaussé par les chants accompagnés du son des instruments. Ces chants et cette musique Jahvé n'en veut plus, ils sont pour lui *un bruit* (המון) insupportable. Le נבל était un instrument à cordes, probablement la harpe; il s'agit bien entendu d'une harpe portative I *Sam.* x, 5; II *Sam.* vi, 5. Cf. Driver, p. 234. Dans ce verset le discours est à la seconde personne du singulier, comme s'adressant à Israël conçu collectivement. A la célébration des fêtes et des sacrifices (vv. 21, 22) tous prennent part, quoique à des titres différents; à cet égard le prophète pouvait donc s'adresser à tous, au pluriel. L'exécution des chants et de la musique devait être réservée à un personnel spécial; c'est pourquoi le prophète, ou plutôt Jahvé, s'adresse, pour exprimer son déplaisir touchant cet élément des cérémonies sacrées, à la communauté comme telle, au collectif.

V. 24. La parole de ce verset peut s'entendre en deux sens très différents. Notons d'abord que ויגל est l'imp. niph. de גלל (LXX : καὶ κυλισθήσεται...), et non pas une forme du verbe גלה (Vulg. : *et revelabitur*), comme le contexte (*quasi aqua*) le montre suffisamment. On traduit le plus communément : « *Que le droit comme les eaux ruisselle* (ou *jaillisse*) *et la justice comme un intarissable torrent* ». En ce cas Jahvé aurait voulu mettre en opposition avec les vaines démonstrations d'un culte purement extérieur dont il ne veut point (vv. 21-23), la pratique du droit et de la justice qui seule peut mériter sa faveur (comp. par ex. *Is.* i, 16 s.). Hitzig a objecté contre cette interprétation que si Jahvé peut *promettre* de procurer lui-même le règne d'une justice qui couvre la terre comme les eaux (*Is.* xi, 9), il s'abstiendra cependant d'exiger la justice abondante comme les eaux d'un fleuve; son exigence se borne à demander la pratique de la justice purement et simplement. Cette observation est juste; d'autant plus que, en un passage comme celui-ci, une formule énonçant une plus grande exigence affaiblit indirectement le grief à charge des inculpés. Remarquons en outre 1° qu'aux vv. 21-23 le discours n'est pas conçu dans la forme d'une exhortation à corriger la célébration d'un culte purement extérieur; mais, sauf au v. 23ª qui peut cependant et qui doit être entendu conformément au sens général du passage, dans la forme d'une réprobation du peuple absolue et positive, et cela notamment encore au v. 23ᵇ. Dans ces conditions l'engagement à la pratique de la justice aurait dû être mis plus nettement en opposition

pitera et la justice comme un torrent aux eaux perpétuelles! — 25 M'en avez-vous offert, des sacrifices et des oblations, dans le désert, pendant

le discours des vv. 21-23. 2° Suivant l'étymologie נחל איתן est simplement un torrent qui coule en été comme en hiver (وتن *couler toujours*). Mais cette notion exprimée par איתן est-elle *de fait* appliquée au נחל en un bon sens, comme de soi elle aurait pu l'être? Le nom איתן s'emploie pour signifier *l'état normal, permanent,* comme *Ex.* xiv, 27; d'autres fois il équivaut à *puissant* en parlant des hommes; *indéfectible* en parlant d'une demeure, de fondements. Mais il se prend aussi en un sens positivement mauvais, en opposition avec חן, *Prov.* xiii, 5 : la conduite des méchants est *violente* ou *malfaisante;* d'autres traduisent *stérile* (Bertheau-Now., *Sprüche Salomo's*). Ne serait-ce point le איתן du נחל איתן qui trouve ici son application? D'après *Deut.* xxi, 4 on doit conduire la jeune vache destinée à être immolée à un נחל איתן *qui n'est ni cultivé, ni ensemencé;* c'est la nature même du *nahal* en question qui est indiquée par cette absence de culture. Un *ouadi* qui avait de l'eau même en été, pouvait devenir, dans la saison des pluies, un torrent dévastateur (comp. von Maltzan, *Reise nach Südarabien*, I, 1873, p. 253); c'est pourquoi sans doute il est supposé, à l'endroit cité du Deut., que le lit de la vallée n'était point cultivé sur une certaine étendue. *Ps.* lxxiv, 15, le Jourdain est désigné sous l'appellation générique נהרות איתן dans un contexte où il est envisagé comme un obstacle vaincu par la toute-puissance bienfaisante de Jahvé. Un נחל איתן est un torrent perpétuel, par là même exposé à devenir impétueux et dévastateur; et cette notion paraît dominer dans la représentation que l'on s'en faisait. Dès lors ce ne sera point la justice au sens de *vertu morale,* qu'Amos aura voulu comparer à un *nahal éthān.* — Notre verset 24 peut encore se traduire : « ... *le jugement roulera comme les flots et la justice comme un torrent aux eaux perpétuelles!* » Il s'agirait du jugement de Jahvé et de la justice vindicative divine s'exerçant contre la nation coupable; comp. *Os.* v, 10[b]. Contre cette interprétation les uns font valoir que d'après v, 7, 15; vi, 12, משפט et צדקה se conçoivent chez Amos au sens éthique; les autres, que le contexte s'en accommode moins bien. Quant à la première objection, il est à remarquer que v, 15 משפט est *le droit* au sens strict, juridique, tel qu'il doit être proclamé ou établi par les juges; dès lors au v. 7 (= vi, 12), auquel le v. 15 se rapporte, משפט et צדקה seront pareillement à entendre au sens juridique, du droit à proclamer, de la justice à rendre par les juges. Il sera donc à présumer que dans le présent passage encore nos deux termes accouplés expriment la notion du droit et de la justice au point de vue juridique; et comme le contexte ne permet pas de les entendre ici, au sens indiqué, du juge humain, il n'en devient que plus probable qu'il s'agit du droit et de la justice exercés par Dieu, dans la direction spéciale indiquée par le contexte. Il est inutile de rappeler que משפט et צדקה s'emploient en effet souvent du jugement et de la justice vindicative de Jahvé. Le contexte s'oppose-t-il à l'interprétation proposée? Il semble au contraire qu'il la recommande. Aux vv. 21-23 Jahvé proclame qu'il ne se laissera pas fléchir par les manifestations d'un culte purement extérieur, qu'il déteste les fêtes, qu'il n'accueille pas les sacrifices, qu'il n'écoute pas les cantiques... Quoi de plus naturel que de donner à la phrase qui *continue* ce discours (ויגל...) le sens, qui de soi lui convient parfaitement, d'une conclusion en forme de menace? La suite, aux vv. 25 ss., n'est pas davantage contraire à cette explication. Sans vouloir émettre un avis catégorique, nous estimons plus probable le second des deux commentaires qui viennent d'être exposés. Comp. *Is.* xxviii, 17.

V. 25. Ici encore les exégètes ne sont pas d'accord. Il est à noter avant tout que le ה qui ouvre le verset est la particule interrogative, et non l'article comme le voulait Maurer; car en ce cas l'article aurait dû aussi figurer devant le nom suivant מנחה, et d'ailleurs l'article n'a pas de raison d'être. Il n'est pas certain que par le *daguesch* les

Massorètes aient voulu marquer pour ה le caractère de l'article (Kautzsch, § 100, 4, *l*); les anciennes versions y reconnaissent à bon droit la part. interrogative. On se demande quelle est la portée de l'interrogation touchant les sacrifices offerts dans le désert, et quelle réponse elle est censée impliquer? Généralement, suivant le sens naturel de la phrase interrogative prise en elle-même, on la considère *comme appelant une réponse négative.* Quelques-uns (Schegg, Knabenbauer) font remarquer que la négation implicite des sacrifices pendant les quarante ans du séjour au désert, constitue une exagération oratoire; mais cette restriction n'a en soi aucune importance; et si on y cherche un moyen de concilier avec la parole d'Amos la thèse de l'origine antérieure du *code sacerdotal,* elle n'est d'aucune utilité; car il est évident que d'après le code sacerdotal il y avait dès le séjour au désert un culte organisé en vue même des conditions du peuple à cette époque et que ce culte se pratiquait. A supposer que l'interrogation du v. 25 soit à entendre au sens d'une négation, quelle sera, d'après le contexte, la portée ou la fonction de cette négation? Certains auteurs (Schegg, Knabenbauer, etc.), qui rattachent à l'interrogation du v. 25 le v. 26 comme se rapportant au passé, croient qu'Amos veut faire de l'omission des sacrifices au désert un grief au peuple; il aurait voulu formuler l'accusation, que déjà dès l'origine le peuple fut oublieux de ses devoirs envers son Dieu. Telle est sans doute la signification que les versions anciennes ont attribuée au passage en traduisant au v. 21 ונשׂאתם au passé : *et portastis tabernaculum,* καὶ ἀνελάβετε...; cf. *Act.* VII, 42 s. Mais cette interprétation semble inadmissible; car aux vv. 21 ss. Jahvé vient précisément de proclamer son aversion pour les sacrifices (dans les conditions où on les lui offre); il est à peine concevable que dans le même contexte il aurait fait au peuple un reproche de ne pas lui en avoir offert dans le désert. Pour ne point parler des nuances plus ou moins arbitraires avec lesquelles cette manière de concevoir la pensée d'Amos a été proposée, disons aussitôt que de nombreux commentateurs modernes expliquent la négation en un sens absolument différent. Amos, en insinuant qu'au désert il n'y avait pas eu de sacrifices, ni sanglants (זבחים) ni autres (מנחה), aurait voulu prouver par le souvenir de cette période l'inutilité des sacrifices qu'il vient d'affirmer (vv. 21 ss.); il aurait supposé admis, ici comme II, 10, et d'accord avec les prophètes en général, que la période du séjour au désert fut « l'âge d'or de la théocratie », et c'est en regard des bienfaits dont le peuple fut alors comblé, qu'il aurait demandé : m'avez-vous offert des sacrifices et offrandes au désert.... maison d'Israël? (= de même aujourd'hui ce n'est point par des sacrifices que vous devez vous assurer ma faveur). A cette interprétation s'oppose une double difficulté : 1° On prête à Amos la supposition que le peuple savait parfaitement qu'au désert il n'avait point été offert de sacrifices ni d'offrandes à Jahvé. Or une pareille persuasion parmi le peuple, même à l'époque d'Amos, est souverainement invraisemblable; car abstraction faite de tout égard au *code sacerdotal* ou à la tradition qui s'y trouve consignée, les plus anciens documents contredisent la conception de l'histoire que l'on affirmerait avoir été généralement répandue parmi les contemporains de notre prophète. Ce n'est point le C. S. qui fait remonter la pratique des sacrifices à l'origine de l'humanité et l'attribue aux patriarches. Ce n'est point non plus d'après le C. S. que Moïse sollicitait du Pharaon l'autorisation pour le peuple de quitter l'Égypte précisément pour aller offrir des sacrifices dans le désert (*Ex.* V, 1, 3, etc.); le récit du sacrifice solennel d'*Ex.* XXIV, 5 ss. n'appartient pas au C. S., etc. Si l'on ramène à une époque plus récente l'organisation sacerdotale du culte, ce ne sera qu'à la condition ou à l'effet de reconnaître pour les temps antérieurs une pratique plus populaire et par conséquent plus répandue des sacrifices. Ainsi donc comment pourra-t-on admettre qu'Amos, connaissant le séjour de *quarante ans* au désert, ait prêté à son auditoire la persuasion que pendant cette période il ne s'offrit de sacrifices d'aucune sorte? 2° L'époque de l'Exode est saluée par les prophètes comme « l'âge d'or de la théocratie », en ce sens qu'elle marqua la date de l'alliance de Jahvé avec son peuple, qu'elle fut signalée

quarante ans, maison d'Israël! — 26 Et vous emporterez Sakkut votre roi et 'l'astre de votre dieu Kêvan, vos images' que vous vous êtes fabriquées,

26. וְאֵת כֹּוכַב אֱלֹהֵיכֶם כִּיּוּן צַלְמֵיכֶם ...; TM : וְאֵת כִּיּוּן צַלְמֵיכֶם כּוֹכַב אֱלֹהֵיכֶם

---

par des bienfaits extraordinaires, tels que la délivrance même de l'esclavage de l'Égypte, et aussi, il ne faut pas l'oublier, l'établissement dans le pays de Canaan. Les prophètes, et notamment Amos (II, 9-10), savent très bien que le séjour au désert fut essentiellement un acheminement vers l'occupation de Canaan (cf. *Os.* II, 17). Dès lors les *quarante ans* de séjour au désert ne peuvent leur avoir apparu comme un bienfait spécial de l'âge d'or de la théocratie. Ces *quarante ans,* à raison de leur durée, furent au contraire une épreuve (comme il est supposé *Os.* l. c. et XII, 10) durant laquelle Israël eut un *besoin* tout spécial de la protection de son Dieu (*Amos* II, 10). En rappelant, en notre passage, cette circonstance des *quarante années* de séjour au désert, ce n'est pas le souvenir d'un bienfait que le prophète fait valoir, c'est le souvenir d'une épreuve. Mais peut-on concevoir qu'il l'eût fait, s'il avait eu précisément pour objet d'inculquer, par l'exemple des événements du désert, que *la faveur divine* s'obtient sans sacrifices? Dans cette hypothèse, il se serait contenté de dire : « M'avez-vous offert des sacrifices et des oblations dans le désert, maison d'Israël? » Nous concluons de cet examen que l'interrogation du v. 25 ne s'explique pas, du moment qu'on la comprend comme appelant une réponse négative. (L'explication suivie par Harper, et d'après laquelle l'idée insinuée serait que les Israélites au désert n'ont pas offert *seulement* des sacrifices, mais en même temps un culte spirituel, est trop subtile). — La dernière observation que nous venons de faire suggère une autre explication, parfaitement conforme au contexte. Notons que la particule ה, bien que de sa nature elle serve à introduire une interrogation à réponse négative, se présente aussi avec une valeur contraire (I *Sam.* II, 27 et ailleurs); tout peut dépendre en effet du ton sur lequel la question est censée posée. On peut demander : « m'en avez-vous offert, des sacrifices et des oblations, dans le désert, pendant quarante ans, maison d'Israël? » de manière à donner à entendre que la maison d'Israël a en effet offert des sacrifices à cette époque. Or, en comprenant la question en ce sens, on donne pleine satisfaction à l'exigence du contexte. Amos vient d'insister sur l'aversion que Jahvé éprouve pour les sacrifices qu'on lui offre; ces cérémonies hypocrites n'empêcheront pas le jugement (v. 21-24); *aux vv. 26-27 il va proclamer que malgré ses sacrifices, le peuple sera déporté en exil, loin de son territoire.* Mais auparavant, par une interrogation incidente, il rappelle qu'une telle conduite de Jahvé envers son peuple n'est point sans précédent analogue dans l'histoire. C'est sur les *quarante ans* que porte le poids de l'interrogation ironique d'Amos. Le sens est : Vous m'en avez offert assez, des sacrifices et des oblations, au désert, *pendant quarante ans!* — de même qu'au désert, malgré vos sacrifices, *vous êtes restés exclus de la terre promise pendant quarante ans;* ainsi, malgré vos sacrifices, vous en serez expulsés! — Ce serait là, à notre avis, le seul sens possible de notre v. 25, s'il appartenait réellement au texte primitif. Voir note sur VI, 8ª.

V. 26. ... ונשאתם au parfait consécutif, de même que והגלתי au v. 27 : *et vous emporterez...* Les LXX et la Vulgate, ainsi qu'un grand nombre de commentateurs, traduisent au passé : *vous avez porté...*, et comprennent la parole comme un reproche touchant des abus qui, d'après la tradition, auraient été commis lors du séjour au désert, et qui auraient consisté notamment à porter solennellement les objets idolâtriques mentionnés aussitôt. Mais cette interprétation suppose qu'au v. 25 aussi c'était l'intention d'Amos de faire à la maison d'Israël *un grief* de *n'avoir pas* offert des sacrifices à Jahvé lors du séjour au désert; ce qui, comme il a été dit, est contraire au contexte

(vv. 21 ss.). Harper élimine du texte כוכב comme une glose exégétique sur כיון, originaire d'une époque où ce dernier nom était lu כֵּיוָן et compris comme nom propre d'une divinité, conformément à l'explication qui en sera donnée plus loin; צלמיכם serait pareillement une glose sur אלהיכם. Il lit en outre סֻכַּת au lieu de סכות, et obtient ainsi un texte qu'il traduit : « et vous élevez (= vous portez solennellement en procession) *le tabernacle* de votre roi, et *l'image*(?) de votre Dieu que vous vous êtes fabriquée pour vous-mêmes ». La phrase énoncerait un blâme à l'adresse des Israélites idolâtres, contemporains du prophète, en regard du souvenir de la fidélité du peuple au désert, qui aurait été rappelé au verset précédent (voir plus haut). Cette interprétation est elle aussi très difficile à concilier avec le contexte. Le parallélisme avec le parfait consécutif du v. 27, oblige à reconnaître également dans ונשׂאתם *un parfait consécutif.* Dès lors ceux qui préfèrent pour v. 24 le commentaire suivant lequel une exhortation y serait formulée à pratiquer le droit et la justice, devront entendre notre parfait consécutif comme développant ou poursuivant une menace implicitement contenue *dans l'interrogation du v. 25* et auront à reconnaître dans cette nécessité de rattacher le v. 26 immédiatement au v. 25 une confirmation de l'interprétation qui a été donnée plus haut de ce verset. En effet si Amos a pu *poursuivre,* dans l'hypothèse indiquée, son discours comminatoire au parfait consécutif, ce ne sera qu'à la condition de comprendre le v. 25 en ce sens : *Vous m'avez en vain offert des sacrifices au désert;* ainsi, malgré vos sacrifices, *vous emporterez...* A supposer pour le v. 24 le commentaire qui y voit l'annonce du jugement et des effets de la justice vindicative divine, le parfait consécutif ונשׂאתם pourra être rattaché à l'imparfait וְיִגַּל du v. 24, par delà l'interrogation incidente du v. 25, qui peut en effet se comprendre comme une parenthèse. — Pour le texte de notre verset, les LXX présentent une disposition des termes qui est préférable à celle qu'offrent les Massorètes : ... τὴν σκηνὴν τοῦ Μολὸχ καὶ τὸ ἄστρον τοῦ θεοῦ ὑμῶν Ῥαιφάν, τοὺς τύπους οὓς ἐποιήσατε..., ce qui permet de corriger l'hébreu moyennant la transposition de כיון צלמיכם après אלהיכם, le כוכב אלהיכם se trouvant ainsi déterminé par le nom apposé כיון et צלמיכם par אשׁר עשׂיתם לכם. Au lieu de כִּיּוּן il faut lire כֵּיוָן, un nom propre, compris ainsi par LXX (Ῥαίφαν déformé de Καίφαν?) et syr. (*Kaivânâ*); c'est le nom, comme en arabe (*kaivân*) et en assyrien (*ka-ai-va-nu*), de la planète Saturne. *Ka-ai-va-nu* désigne d'ailleurs en assyrien le dieu Adar auquel s'applique aussi le nom *Sak-kut;* c'est, nous n'en doutons guère, ce dernier nom qu'il faut reconnaître également dans notre texte en lisant סִכּוּת au lieu de סִכּוּת (*tabernaculum,* Vulg.); cf. Schrader, *KAT.*, p. 442 s. Les deux noms divins *Sakkut* et *Kaiavanu* figurent l'un à côté de l'autre dans une incantation assyrienne publiée par Zimmern et reproduite par Condamin, *l. c.*, p. 358. Les Israélites emporteront *Sakkut, leur roi* (le dieu auquel ils adressent leurs hommages), et *l'astre de leur dieu,* ou plutôt *leur dieu sidéral Kêvân* (Adar symbolisé par Saturne), *leurs idoles qu'ils se sont fabriquées...* — Contre l'authenticité de notre verset, Wellh., Now., Marti font valoir 1° qu'Amos n'accuse pas ailleurs les Israélites de pratiquer le culte de divinités étrangères, notamment assyro-babyloniennes, mais uniquement d'abus dans le culte même de Jahvé. Seulement nous savons par Osée (chap. I-III) qu'au VIII[e] siècle le culte de divinités étrangères sévissait en Israël. Si Amos se borne ailleurs à s'élever contre les abus régnants dans le culte de Jahvé, sans mentionner explicitement l'abus consistant dans le culte de dieux étrangers, la raison peut s'en être trouvée par ex. dans le fait qu'il avait surtout en vue de combattre le culte officiel, sanctionné par l'autorité publique. Nous ne pouvons malheureusement pas l'interroger lui-même sur les motifs de son attitude, qui peuvent avoir été multiples. Amos d'ailleurs s'attaque surtout aux désordres sociaux. Il n'accorde même aucune mention explicite à la taurolâtrie. 2° Les dieux des peuples vaincus, dit-on, étaient emportés par les vainqueurs et non par les captifs. Mais cette observation devrait tendre à prouver que notre verset est à com-

27 et je vous déporterai au delà de Damas, dit Jahvé, dont le nom est Dieu des Armées.

VI. 1 Malheur aux sans-souci de Sion et aux gens confiants de la montagne de Samarie! 'Notez' les plus anciens des peuples et rendez-vous chez

VI, 1. נקבו; TM : נקבי?

---

prendre autrement que dans le sens qui vient d'être exposé et qui est admis par Wellh. etc.; car elle implique une objection contre l'interpolateur supposé aussi bien que contre Amos. Notons plutôt qu'Amos n'a pas ici pour objet de décrire les usages de la conquête; qu'il n'a pas même à prendre ces usages pour règle de son discours; qu'il veut simplement, en termes pittoresques, exprimer cette idée d'ordre moral, que les idoles seront impuissantes à rien faire pour leurs adorateurs en retour de l'attachement aussi stérile qu'obstiné dont ceux-ci les honorent et pourront continuer à les honorer dans l'exil. Il n'est pas nécessaire du tout de prêter à Amos la pensée que ce seraient les Israélites vaincus, plutôt que les Assyriens vainqueurs, qui se chargeraient effectivement de « Sakkut » et de « Kêvân ». Le prophète n'avait évidemment pas à s'arrêter à une considération de ce genre.

V. 27. « ... Et je vous déporterai au delà de Damas », savoir en Assyrie. — Quelques-uns considèrent שְׁמוֹ comme une addition de seconde main.

Au *chap. VI* Amos reprend sa prédication contre la confiance aveugle que l'on affecte au sujet de l'avenir (v. 1, comp. v, 18), laquelle recevra des événements un terrible démenti.

VI, *v. 1.* Le discours vise les gens riches (voir v. 4), à la fois de *Sion* et de *Samarie*. Les LXX : τοῖς ἐξουθενοῦσιν Σιών, n'offrent pas un motif suffisant pour corriger le texte (השׂנאים ציון au lieu de : השאננים בציון); le parallélisme des deux premiers stiques du verset garantit la leçon des Massorètes. Il n'y a d'ailleurs nulle raison de suspecter la mention de Sion à côté de celle de Samarie; la formule du v. 2, où il est question de « ces royaumes », savoir ceux de Samarie et de Juda, plaide au contraire positivement, pour autant qu'il puisse en être besoin, en faveur de l'association de Sion à Samarie. — Les mots ... נקבי ראשית sont compris par les anciennes versions et par les commentateurs, conformément du reste à la lecture massorétique, comme une qualification des présomptueux en vue; la ראשית הגוים serait en conséquence une désignation, ironique suivant quelques-uns, d'Israël lui-même; le prophète aurait appelé ceux auxquels il s'adresse : « *les principaux du premier des peuples...* ». Harper corrige : הנקבים et traduit : *eux qui sont désignés,* ou *qui se désignent eux-mêmes comme le premier des peuples.* L'avantage de cette lecture sur le TM est douteux. Que fait-on alors de l'incise qui suit : ובאו להם בית ישראל? La version de la *Vulg. :* ingredientes *pompatice* domum Israel, semble représenter une interprétation mettant l'emphase sur להם; S. Jérôme en effet explique ainsi le *sibi* (ἑαυτοῖς) qu'il lit dans les LXX : pulchre dixit *sibi :* non enim ingressi sunt Deo, sed sibi ingressi sunt. Mais ce commentaire ne répond sûrement pas au sens de l'hébreu. Généralement on comprend l'incise comme une relative subordonnée, avec בית ישראל comme sujet : « les principaux..., *auprès desquels se rend la maison d'Israël* ». L'idée serait que ces grands sont les arbitres de qui la maison d'Israël attend conseil et direction. Cette interprétation n'est qu'un moyen de sortir d'embarras; sans parler de la construction (באו au parfait), il serait très étrange que le prophète se fût abstenu d'exprimer l'élément essentiel de l'idée et eût employé une formule extrêmement vague pour dire une chose qu'il était très facile d'énoncer clairement. Aussi Wellh., Now. et d'autres sont-ils d'avis que ובאו להם représente probablement ou manifestement une corruption du texte. Mais n'avons-nous pas au

eux, maison d'Israël; 2 passez à Calné et voyez; allez de là à Hamath la grande; descendez à Geth des Philistins : sont-ils meilleurs que ces royau-

second membre du v. 1 le début de l'invitation adressée à la maison d'Israël et qui se poursuit au v. 2? Lisons (comme Halévy) נִקְבוּ au lieu de נְקֻבֵי, et la construction devient claire; on comprendra : « *Marquez* (comp. *Gen.* xxx, 28; *Is.* LXII, 2) *ce qu'il y a de plus ancien parmi les nations et rendez-vous chez elles, maison d'Israël!...* » c'est-à-dire : allez considérer le sort ou la situation de peuples plus anciens que vous. De ראשית au sens indiqué, rapprocher אחרית IV, 2; IX, 1, au sens opposé de : *les derniers survivants.* — Les LXX (ἀπετρύγησαν) ont lu נִקְפוּ (comp. נֹקֶף *Is.* XVII, 6; XXIV, 13). Torrey (ap. Harper) lit : נִקְפוּ, en s'appuyant sur le témoignage des LXX, et traduit : *faites le tour des principales nations...;* une proposition très ingénieuse. On trouvera seulement que l'invitation serait répétée dans la phrase suivante.

V. 2. « ... Passez à *Calné*... »; le prophète énumère trois villes auxquelles il convie son auditoire à se rendre en esprit. On se serait attendu à ne voir nommer que des villes capitales relativement voisines d'Israël, ce qui est en effet le cas pour *Hamath* et *Geth.* Quant à Calné, s'il faut l'identifier avec la ville du « pays de *Schin'ar* » ou Babylonie, mentionnée *Gen.* x, 10, c'est sans doute à la faveur de la tradition touchant sa fabuleuse antiquité qu'elle est nommée ici. Mais cette identification n'est pas certaine. Winckler (*Altorient. Untersuch.*, p. 131) et d'autres proposent de reconnaître dans notre Calné et dans le Kalno d'*Is.* x, 9, le Kallani (ou Gullanî) dont Tiglath-piléser III fit la conquête et situé apparemment dans la Syrie septentrionale. On ne peut faire à cet égard que de pures conjectures. Les LXX (πάντες) auront lu כלם; mais le stique suivant prouve (משם) qu'il faut dans tous les cas maintenir un nom propre; du כלם des LXX on pourrait rapprocher le כלמד d'*Ézéch.* XXVII, 23. En somme le v. עברו plaide pour Calné *au delà de l'Euphrate* en Babylonie. La question qu'Amos formule au sujet des trois villes qu'il vient de nommer est diversement comprise par les exégètes. Plusieurs sont d'avis qu'elle ne peut avoir pour objet que de constater la déchéance survenue *à des États plus puissants* qu'Israël et concluent à une modification à apporter au texte; il faudrait suppléer אתם après הטובים et intervertir l'ordre des suffixes dans les deux derniers termes, en lisant : גבולכם מגבלם : « Êtes-*vous* meilleurs que ces royaumes et *votre* territoire est-il plus étendu que *le leur?* » La moralité insinuée serait qu'Israël ne saurait se flatter d'être à l'abri d'une déchéance pareille (Geiger, *Urschrift...*, p. 96 s.; Wellh., Valeton, Now., Condamin, Marti, Harper, etc.). On propose cette interprétation et cette correction avec beaucoup trop d'assurance. Tout d'abord, en fait, Israël aurait pu répondre que son territoire n'était pas si manifestement moindre que celui de Geth. Ensuite le texte tel qu'il est offre un sens parfaitement plausible et conforme au contexte. Amos cite l'exemple d'États *plus anciens* qu'Israël (voir v. 1) et pourtant réduits à une condition beaucoup moindre. *S'il était vrai que le passé garantit l'avenir,* comme les présomptueux de Sion et de Samarie se montrent pratiquement disposés à le croire, *Calné, Hamath la grande et Geth devraient se trouver à l'heure présente à un plus haut degré de puissance qu'Israël. En est-il ainsi?* La prospérité même dont Israël jouit doit donc le mettre en garde; car de même qu'il s'est élevé au-dessus d'autres peuples, ainsi d'autres pourront s'élever au-dessus de lui. — On a cru voir dans notre verset une allusion à des événements militaires du règne de Tiglath-piléser III ou même de Sargon qui prit Calné en Babylonie vers 710, Hamath vers 720, Geth (?) vers 711; et on conclut que notre passage ne peut être de la main d'Amos (Schrader-Whitehouse, *CIOT.*, II p. 143 s.; Bickell, cité *ibid.*, p. 144; Winckler, *l. c.*, p. 185; Wellhausen, Valeton, Nowack, Marti, Harper, etc.). Mais pour *Geth,* rappelons-nous que I, vv. 6 ss., elle n'est déjà pas mentionnée parmi les villes philistines; comp. la note sur I, 6-8 et Winckler, *l. c.*, p. 133, not. 3. Il est certes très possible que

mes, ou leur territoire est-il plus grand que votre territoire? 3 Vous tenez à distance le jour de malheur, vous attachant dans le présent à un repos pernicieux. 4 Les voilà qui s'étendent sur leurs divans d'ivoire, et se répandent en excès sur leurs couches. Ils mangent des agneaux pris dans le troupeau, et des veaux enlevés à l'étable. 5 Ils s'agitent au son de la harpe;

le prophète, en notre passage, ait en vue l'impuissance à laquelle Geth se trouvait réduite depuis les guerres d'Hazaël (II *R.* XII, 17). La raison pour laquelle il mentionne *Hamath* la grande peut s'être trouvée dans le fait que Jéroboam II lui-même en fit la conquête (II *R.* XIV, 25, 28); conformément à l'idée fondamentale du passage indiquée plus haut, l'allusion à l'humiliation infligée à la ville syrienne impliquerait l'avis qu'il y avait là pour Israël vainqueur un motif d'inquiétude au sujet de son propre avenir, plutôt qu'un sujet de vaine présomption. Quant à *Calné,* comme il a été dit, ce ne peut guère être qu'à raison de son antiquité bien connue qu'elle se trouve signalée à l'attention; depuis longtemps elle avait perdu son ancien prestige. En somme, à supposer la teneur de notre texte, dont il n'y a pas de raison de s'écarter, rien n'autorise à chercher ici un écho des invasions assyriennes des dernières années du VIII[e] siècle. Amos, nous le répétons, se borne à constater que des États notoirement plus anciens qu'Israël, se trouvent aujourd'hui dans une condition manifestement inférieure; d'où se dégage la leçon que la prospérité actuelle des deux royaumes d'Israël et de Juda, sous Jéroboam II et Ouzzia, n'offre aucune garantie pour l'avenir. — A l'argument tiré par Bickell, l. c., de la disposition des strophes, contre l'authenticité de notre verset, on pourrait répondre par un renvoi aux strophes reconnues par Condamin, *l. c.*, p. 359.

V. 3. Littéralement : « vous fixez distance au jour de malheur et rendez présent... »; הַמְנַדִּים, le participe pour le parf. comme II, 7 etc. Les LXX, d'après le *cod. Al.* (εὐχόμενοι), semblent avoir lu הַמִּנְדָּרִים; mais l'antithèse avec וַתַּגִּישׁוּן recommande la leçon massorétique. Le ל devant יום רע ne doit pas être considéré comme introduisant l'accusatif; le verbe נדה peut être compris au sens absolu ou intransitif : *remotum locum statuitis diei malo...* (Maurer). C'est dans leur appréciation ou leur désir que les pervers tiennent le jour de malheur à distance. Et au contraire *ils rendent présent* שֶׁבֶת חמס; on donne à ces mots le sens de *siège de l'injustice* ou *de la violence*. Nous ne voyons pas pourquoi שֶׁבֶת ne serait pas à prendre comme inf. de ישב, au sens de *tranquillité, repos* (cf. *Is.* XXX, 7), ce qui conviendrait mieux au contexte. חמס détermine la nature pernicieuse ou criminelle de ce repos : vous rendez présent un repos fatal; c'est-à-dire : *tandis que vous estimez bien loin le jour de malheur, vous vous accordez au présent un repos pernicieux* (ou *criminel*). Voir *Prov.* VIII, 36 une application semblable de la notion exprimée par חמס.

V. 4. Ce repos plein d'insouciance est aussitôt décrit. Ils célèbrent des festins, auxquels ils assistent *couchés sur des divans d'ivoire...* Comp. « les divans d'ivoire », « les magnifiques sièges d'ivoire » énumérés par Sennachérib parmi les présents qu'Ézéchias lui paya comme tribut (cylindre de Taylor, col. III, l. 36, ap. Schrader, *K. A. T.*, p. 293, cité par Driver); וסרחים על־ערשתם : *et lascivitis in stratis vestris* (Vulg.), une version qui répond en effet exactement au sens de סרוחים au v. 7. A leur table ils font servir en abondance des viandes choisies et variées.

V. 5. Les festins sont animés par les chants et la musique. הפרטים, *Vulg. :* qui canitis(?); LXX : οἱ ἐπικροτοῦντες, *ils battent des mains ou des pieds...;* comp. l'ar. فرط IV *s'empresser : « ils se démènent* au son de la harpe... ». Le membre de phrase suivant énonce une action conçue comme antérieure à la célébration du banquet; on le voit au changement du temps du verbe; tandis que dans le contexte les verbes sont au participe, ici nous avons le parfait חשבו; c'est une parenthèse ironique où Amos attribue

à l'instar de David ils ont inventé des instruments de musique! — 6 Ils gustent du vin 'fin', et avec l'huile la plus pure ils s'oignent. Et ils ne ssentent nulle peine touchant la ruine de Joseph! 7 C'est pourquoi main-

6. בְּמֻזְקָק; TM : ...בְּמִזְרְקֵי (ils boivent) *aux amphores* (de vin).

---

ux noceurs la prétention ridicule de rivaliser avec David : « comme David ils ont nventé des instruments de musique! » Ceci n'est pas un fait que le prophète constate n son propre nom; il ne veut pas dire que ces fervents de la musique aient réellement nventé quoi que ce soit; il est évident que la comparaison avec David est une raillerie; mais dans leur sotte vanité, les artistes-gourmets qu'Amos met en scène affectent une attitude et des airs qui pourraient donner à penser qu'ils se croient les émules du grand roi! Comp. I *R.* x, 12 la notice rapportant que Salomon fit faire des *kinnôrôth* et des *nebâlîm* de bois précieux « pour les chantres ». Il n'y a pas lieu de considérer la mention des כלי השיר comme suspecte, ou de chercher à l'expression une autre signification que celle d' « instruments de musique », proprement d'instruments pour accompagner le chant. Encore une fois le parfait חשבו montre que le prophète ne veut pas marquer par ce verbe une action posée au cours du festin. On n'est pas autorisé non plus à trouver en notre v. 5 l'écho d'une tradition d'après laquelle David aurait été connu comme auteur de chants profanes plutôt que de chants religieux.

V. 6. D'après TM : *ils boivent aux amphores de vin;* le מזרק n'est pas la coupe (כוס) dont on se sert pour boire, mais un vase plus grand; « est crater, vas majus, in quo vinum miscebant veteres » (Maurer). Le prophète aurait voulu marquer les excès auxquels se livrent les jouisseurs, en les montrant buvant à longs traits le vin dans les amphores mêmes. Quoi qu'on puisse penser de la vraisemblance d'un pareil grief, celui-ci ne s'harmonise pas bien avec l'ensemble des accusations. Tant au v. 4 que dans le membre suivant de notre v. 6, c'est le *raffinement* dans le luxe déployé par les grands, qu'Amos dénonce. Les LXX (τὸν διυλισμένον οἶνον) auront lu בְּמֻזְקָק יַיִן; comp. *Is.* xxv, 6. Le sens serait : *ils prennent pour boisson du vin clarifié.* Pour שׁתה avec la prép. ב comp. *Prov.* ix, 5 (*boire de* tel vin; déguster un vin; prendre un vin comme boisson). Cette explication nous a été suggérée par un de nos élèves, le P. Augustin Hogg. Harper fait la même observation sur la leçon représentée par les LXX, mais sans s'y rallier. La version des LXX et le texte qu'elle suppose, répondent beaucoup mieux, au point de vue du parallélisme, au reproche qui suit. Le changement du ק en ר aura été occasionné par la similitude de ces deux lettres dans l'ancienne écriture. — ראשית שׁמנים = le plus pur, ou le plus précieux des onguents. — Enfin Amos revient à l'idée, qui avait amené la peinture des vv. 4 ss., de la coupable insouciance des indifférents (vv. 1ª, 3ᵇ). ...ולא נחלו (pendant qu'ils se livraient à leurs plaisirs) *ils n'ont éprouvé aucune douleur,* aucune inquiétude, *au sujet de la ruine de Joseph,* c'est-à-dire d'Israël, comme v, 6, 15.

V. 7. La peine de leur conduite sera l'exil, comme v, 26 s. עתה = « maintenant » que ces orgies vont prendre fin, « ils iront en exil, en tête des exilés », en tête des autres peuples que les conquérants entraîneront dans la captivité; le châtiment d'Israël sera exemplaire. וסר מרזח סרוחים *et auferetur* (removebitur) *factio lascivientium.* Le sens de *factio* donné par saint Jérôme à מרזח répond à ἑταιρεία donné par Symm. et se trouve confirmé par l'emploi qui est fait du terme notamment dans le *Tarif de Marseille,* l. 16; comp. Lagrange, *Études sur les Religions sémitiques* [2], p. 476 (citant Clermont-Ganneau).

tenant ils iront en exil, en tête des exilés, et la société des dissolus disparaîtra! 8aβ parole de Jahvé, le Dieu des Armées.

8aα Le Seigneur Jahvé en jure par sa vie : 8b J'ai en abomination, moi, l'orgueil de Jacob; je déteste ses palais et je livrerai la ville avec tout ce qu'elle renferme, 9 si bien que, s'il reste dix hommes dans une seule maison, ils mourront! 10 'Il restera un petit nombre de d'échappés' pour emporter de

8aβ transposé à la suite du v. 7.
10. וְנִשְׁאֲרוּ נִדְּדֵי מִסְפָּר; TM : וּנְשָׂאוֹ דּוֹדוֹ וּמְסָרְפוֹ *et tollet cum patruus suus et combustor suus.*

V. 8. Il a été remarqué plus haut (note introductoire sur les chap. v-vi) que le P. Condamin considère v. 8a comme la conclusion de la 2de antistrophe dans le morceau commençant au ch. v, v. 1. On objectera à cette manière de voir que la formule אדני יהוה נשבע semble bien plutôt introduire le discours qui suit; comp. iv, 2; viii, 7. Seulement est-il sûr que le 3e groupe de la 2de antistrophe devrait comprendre *trois* vers (à partir de השתים au v. 6)? La symétrie avec la 2e strophe (v, 18-27) dont les trois groupes sont de 4 + 4 + 3 vers, semble bien s'accommoder de cette supposition. Mais ici même le dernier groupe pourrait avoir été surchargé par la *parenthèse :* « M'en avez-vous offert, des sacrifices et des offrandes, dans le désert — pendant quarante ans, maison d'Israël? » Si l'on supprimait ce vers de deux stiques, on aurait pour la 2de strophe trois groupes de 4 + 4 + 2 vers; ce qui répondrait exactement pour la 2de antistrophe à trois groupes de 4 + 4 + 2 vers, jusqu'à la fin du v. 7 (le premier vers du dernier groupe comprenant trois stiques, v. 6; comme ce serait également le cas pour le premier vers du dernier groupe de la 2de strophe, v, 26). — Au reste il est probable que les deux éléments de 8a sont à intervertir; le premier introduisant le morceau qui suit, et le second (נאם־יהוה אלהי צבאות) terminant celui qui précède (Harper). — Dans tous les cas, à partir de v. 8aα + 8b, nous avons un nouveau discours où Amos revient sur le faste des constructions (comp. iii, 9 ss., 15; v, 11) et rappelle la menace de destruction portée contre elles et contre la nation entière. — « J'ai en abomination *l'orgueil de Jacob* », את־גאון יעקב en un mauvais sens comme *Os.* v, 5; vii, 10. « ... je déteste ses palais », à cause de leur magnificence, iii, 15; « et *je livrerai* la ville et ce qui la remplit » והסגרתי, cf. i, 6, 9.

V. 9. Wellhausen et Nowack à sa suite font observer que dix personnes survivantes dans une même maison, c'est beaucoup, surtout si l'on considère, ajoute le dernier, que généralement chaque famille occupait une maison à part. Mais Amos ne dit pas que les dix survivants en vue sont des *habitants* d'une même maison. Il exprime d'une manière énergique et concise l'idée de la destruction totale de la ville avec tout ce qu'elle renferme, en posant l'hypothèse que *de toutes les maisons il n'en resterait qu'une*, et *de tous les habitants de la ville seulement dix;* s'il met ces dix survivants dans la seule maison restée debout, c'est par un procédé de style très naturel. On se représentera les derniers survivants qui n'avaient pu quitter la ville, comme réfugiés dans la dernière maison. Voir note suivante. Il n'est donc pas nécessaire non plus de supposer qu'Amos a en vue spécialement *les palais* servant habituellement de demeure à des centaines de personnes (?). L'explication suivie par Marti, d'après laquelle *dix* serait posé comme un chiffre très élevé (= *quand même* il resterait *dix personnes dans une même maison*), introduit une idée fausse.

V. 10. Il est évident que la prédiction, aux vv. 8-9, de l'extermination totale de tous les habitants de la ville jusqu'au dernier, était une hyperbole. Il n'a d'ailleurs pas été

la maison les ossements; et l'un dira à celui qui est au fond de la maison : Y en a-t-il encore auprès de toi? Il répondra : Plus personne! Et l'autre reprendra : Paix! car il ne faut pas prononcer le nom de Jahvé!

dit que tous les habitants seraient *mis à mort*. Aussi le prophète ajoute-t-il aussitôt lui-même une restriction, en mettant des survivants en scène. Le passage est très obscur. Il faut même dire que, tel qu'il est lu par les Massorètes, il n'offre aucun sens plausible. Les premiers mots ...וּנְשָׂאוֹ דּוֹדוֹ וּמְסָרְפוֹ לְהוֹצִיא devraient se traduire : *et tollet eum patruus suus et combustor suus,* ad efferendum... On remarque avec raison que les pronoms suffixes ne se rapportent à aucun sujet mentionné précédemment. « Il est très curieux, dit de Saulcy, *Hist. de l'art jud.*, p. 337, de voir un *mesraf*, qui est et ne peut être qu'un brûleur..., emporter le corps mort dont la présence souille et rend impure une maison. Quelles étaient les fonctions de ce personnage? Brûlait-il le corps lui-même, ou seulement des aromates et des parfums autour du corps? J'avoue que je n'en sais absolument rien... Je laisse à de plus habiles le soin de décider si, à une époque quelconque, les Juifs ont eu l'habitude de brûler leurs morts ». Mais l'expression מְסָרְפוֹ ne pourrait que très difficilement signifier *celui qui brûle des aromates autour du corps*. D'autre part les Hébreux n'avaient pas l'habitude de brûler, mais celle d'enterrer leurs morts (comp. H. Vincent, *Canaan*..., pp. 212, 262). Sans compter que dans notre passage l'office de brûleur semble réservé, pour un mort déterminé, à un personnage déterminé. Ces difficultés sont de nature à faire tout au moins soupçonner une corruption du texte primitif. Mais on n'est pas autorisé à en inférer que le passage est interpolé ou situé hors de sa place. On ne peut affirmer non plus qu'il ne s'accorde pas avec le contexte, sous prétexte que ni dans ce qui précède ni dans la suite il n'est question d'*épidémie* ou de *peste* (Wellh., Now.). Car aux vv. 9-10 non plus il n'est question de peste, ni d'épidémie; il a été remarqué au v. 9 que *la maison* (בית אחד) en vue était supposée elle-même restée *seule* debout de toute la ville; il s'agit donc d'une destruction comme celle qu'insinuait le v. 8ᵇ et qu'annonce formellement le v. 11. Zeijdner, dont l'avis est adopté par Valeton, *l. c.*, propose de lire : ...וְנִשְׁאַר מְסֹרָד לְהוֹצִיא ce qui signifiera : *il restera un échappé pour emporter*... Mais 1° on ne voit point comment l'élément דודו se serait introduit dans notre texte; 2° la conversation rapportée aussitôt suppose qu'il y avait au moins deux survivants; notons que le premier interlocuteur sait qu'il y en a un autre « *dans le fond de la maison* ». Cependant les LXX : καὶ ὑπολειφθήσονται οἱ κατάλοιποι (à la fin du v. 9) suggèrent bien la leçon ונשאר(ו) au lieu de ונשאו; les mots qui suivent dans la version grecque (v. 10) καὶ λήψονται οἱ οἰκεῖοι... réprésentent une seconde traduction, d'après un texte pareil au nôtre, et dont l'insertion a rendu le reste méconnaissable. Pour arriver à déterminer, du moins par quelque conjecture probable, la teneur du texte primitif, notons avant tout qu'il ne faut pas s'attendre à ce que le verbe ונשאר(ו) (καὶ ὑπολειφθήσονται) ait pour sujet l'un ou l'autre des dix hommes dont il vient d'être dit formellement qu'« ils mourront ». Car bien que le v. 10 énonce une restriction à la prédiction contenue aux vv. 8-9, cette restriction ne peut pas être censée s'appliquer à la formule très précise qui précède immédiatement. Les interlocuteurs mis en scène sont évidemment étrangers aux « dix hommes », *morts* dans la maison, laquelle est sans doute supposée détruite à son tour par le feu, ou plutôt par un tremblement de terre; cf. v. 11. Ce sont des personnages qui surviennent pour enlever les restes des sinistrés hors de la maison écroulée. Il n'y a pas moyen de comprendre autrement la situation de « celui qui se trouve à l'arrière de la maison ». Le premier interlocuteur est censé ne pas savoir combien il y avait de morts; comment peut-on admettre que le prophète lui aurait prêté en même temps la connaissance que, des personnes atteintes par le désastre,

11 Car voici que Jahvé donnera ordre et il frappera la grande maison
de brèches et la petite maison de lézardes! 12 Les chevaux galoperont-ils

il en restait encore *une, en vie,* dans le fond de la maison? Ce serait d'une incohérence invraisemblable. Ainsi donc les échappés qui seront le sujet de (ו)נשאר, sont *considérés par rapport aux habitants de la ville en général.* Cela étant donné, voici ce qu'on pourrait regarder comme texte primitif : ... ונשארו נְדֻדֵי מִסְפָּר; matériellement cette leçon se rapprocherait sensiblement des mots vides de sens de notre texte. Le sens sera : « *il restera un petit nombre de fugitifs* (= de gens sauvés par la fuite) *pour emporter de la maison les ossements...* » Le prophète mentionne les échappés, uniquement parce qu'il veut mettre en scène deux personnages dont la conversation, dans les ruines de la dernière maison frappée, donnera l'impression d'une dévastation consommée, d'une absolue solitude. ...ואמר לאשר *et l'on dira à celui qui est au fond de la maison : Y en a-t-il encore auprès de toi?* A la réponse de ce dernier, qu'il n'y a plus à l'endroit où il se trouve aucun mort, le premier interlocuteur réplique, suivant le texte : « Paix!... » On a trouvé étrange que celui qui avait provoqué l'autre à parler lui impose à présent silence. Il ne paraît pas que cela soit si surprenant. Maintenant que tout est fini, qu'il ne reste plus aucun mort à emporter, l'interpellateur dit, aussi bien pour lui-même que pour son compagnon : « Silence! כי לא להזכיר בשם יהוה ». Il semble que ces derniers mots fassent encore partie de la réplique finale : « Tace, et non recorderis nominis Domini » (*Vulg.*); ou en termes plus absolus : « ... il ne faut pas prononcer le nom de Jahvé! » non pas, à ce qu'il semble, de peur qu'un nouveau jugement n'éclate sur les survivants terrifiés (Driver), mais parce que la capitale est censée si absolument réprouvée par Jahvé que son nom ne doit plus y être prononcé. Le nom de Jahvé se présentait sans doute dans les plaintes sur les morts. — A la place de la leçon du texte pour la réplique de l'interpellateur, Valeton propose de lire, à la suite de Zeijdner : הסכילו אלה הזכיר בשם יהוה : « Ceux-ci ont agi follement. Invoque le nom de Jahvé! » Mais la leçon du texte est préférable.

V. 11. Il était supposé aux vv. 9-10 que la dernière maison qui abritait les derniers survivants restés dans la ville, a été frappée à son tour. « *Car,* poursuit le v. 11, Jahvé... infligera à la grande maison des brèches... » etc.; toutes les maisons, les petites comme les grandes, seront impliquées dans le désastre. L'idée exprimée à la fin du v. 8 est reprise; mais la différence des personnes du verbe montre que l'on aurait tort de rattacher v. 11ᵇ (... והכה) au v. 8.

V. 12. La raison de la ruine imminente que Jahvé prépare, c'est qu'au sein de la cité tout ordre a été renversé. Dans ces conditions il est impossible qu'Israël poursuive sa destinée : « *Les chevaux peuvent-ils galoper sur le roc? Labourera-t-on la mer avec les bœufs?* » Le prophète donne deux exemples de choses impraticables, pour insinuer que l'état de choses analogue qui règne à Samarie est contraire à toute raison et ne peut pas durer plus longtemps. Pour la seconde question, au lieu de la lecture des Massorètes : אם יַחֲרוֹשׁ בבקרים : (*le*) *labourera-t-on* (savoir *le roc*) *avec les bœufs?* nous préférons : אם יֵחָרֵשׁ בבקר ים *la mer peut-elle être labourée avec des bœufs?* Le pluriel בקרים n'est en effet guère admissible (Michaelis, Hitzig, Wellhausen). — Amos fait aussitôt une application explicite des exemples proposés à la situation de la société israélite, où les principes d'ordre les plus essentiels sont méconnus. « (Ces exemples conviennent à votre conduite), *car vous changez le jugement en venin...* » = les jugements que vous rendez, au lieu d'être un moyen d'assurer la sécurité, sont une cause de dissolution; pour ראשׁ = *venin,* comp. *Os.* x, 4 où il paraît servir de terme de comparaison à la réprobation divine; « ... *et le fruit de la justice en absinthe* »; comp. v, 7. La formule montre que le prophète a bien en vue la justice

sur le roc? labourera-t-on 'la mer' avec les bœufs? Vous changez en effet le jugement en venin et le fruit de la justice en absinthe. 13 Vous vous réjouissez au sujet de Lo-debar; vous dites : Ne nous sommes-nous point par notre force conquis Qarnaïm? 14 Mais voici que je suscite contre vous, maison d'Israël, — parole de Jahvé, Dieu des Armées, — un peuple qui vous accablera depuis les abords de Hamath jusqu'au torrent 'des saules'...

12. בְּבָקָר יָם; TM : בַּבְּקָרִים

14. הָעֲרָבִים; TM : הָעֲרָבָה (le torrent) *de la 'Araba.*

---

telle qu'elle est exercée par les juges; le *fruit* ou l'effet de la justice devrait être la sécurité publique et le bonheur; mais en fait il se trouve perverti en amertume.

VV. 13 s. A cause des désordres signalés au v. 12, les succès dont on se réjouit (v. 13) seront bientôt remplacés par des revers autrement considérables qui atteindront le pays tout entier (v. 14). Le v. 13 ne poursuit pas la même idée que le v. 12, mais introduit le v. 14. On traduit d'ordinaire le v. 13 : « Vous vous réjouissez *d'un rien*, vous dites : N'avons-nous point, par notre force, gagné *des cornes* (= une grande puissance)? » Mais Wellhausen, à la suite de Graetz, remarque à bon droit que l'expression לֹא דבר, pour signifier une chose sans valeur, est choquante; et qu'il y a une tautologie criante à dire : n'avons-nous point *par notre force* gagné *de la force?* Les auteurs cités proposent de voir dans les deux termes en question les noms propres de deux localités situées en Giléad. *Lodebar* est connu par *Jos.* XIII, 26; II *Sam.* IX, 4, 5; XVII, 27; *Qarnaïm* par I *Mac.* V, 42 (cf. *Gen.* XIV, 5; LXX). C'est au cours des dernières guerres avec la Syrie qu'Israël aurait occupé les villes en question. Driver et Harper objectent contre l'interprétation proposée que *Lodebar* et *Qarnaïm* doivent avoir été des localités sans importance; mais la pointe de la parole d'Amos, vv. 13-14, réside précisément dans l'antithèse établie entre ***les succès insignifiants*** dont on se félicite et ***le désastre*** qui va suivre. — לקח est employé de la prise des villes *Nombr.* XXI, 25 etc.

V. 14. Ces conquêtes dont on tire vanité trouveront leur contre-partie dans une défaite infligée par un peuple qui accablera Israël dans toute l'étendue de son territoire, du nord au sud. Le peuple conquérant en vue, ce sont les Assyriens. II *R.* XIV, 25 les limites du royaume de Jéroboam II sont indiquées par une formule à peu près identique מלבוא חמת עד־ים הערבה. Au lieu de *la mer* de la *'Araba*, qui est la mer Morte, nous trouvons dans notre texte d'Amos le *naḥal* ou *le torrent* de la *'Araba*. Dans *Is.* XV, 7 est mentionné le נחל־הערבים; Delitzsch *in h. l.* l'identifie, à la suite de Wetzstein, avec le Wadî el-Aḥsa, au sud de la mer Morte; comp. Dillmann *in l.* On ne peut évidemment identifier le ים הערבה avec le נחל הערבים; les deux éléments diffèrent. Or les LXX traduisent en notre passage : ...ἕως τοῦ χειμάῤῥου τῶν δυσμῶν; ils auront lu נחל הערבים ... : *jusqu'au torrent des saules.* Si ce torrent est à identifier, d'après *Is.* XV, 7, avec le Wadi el-Aḥsa, il faudra dire qu'Amos avait en vue, en indiquant ces limites, les deux royaumes réunis d'Israël et de Juda (cf. v. 1). Dans la relation du livre des *Rois* l. c. le *naḥal ha'arābîm* a été remplacé par le *yam ha'arābā*, parce qu'il s'agissait d'indiquer les limites du royaume de Jéroboam II. Peut-être est-ce sous l'influence de II *R.* XIV, 25 que *ha'arābā* a pris dans notre texte d'*Am.* VI, 14 la place de *ha'arābîm*. — On peut se demander s'il ne conviendrait pas de lire à la suite du v. 14 le passage VII, 9-17, qui interrompt, à l'endroit où il figure, la série des visions symboliques d'Amos?

III

Chapitres VII-IX

VII. 1 Le Seigneur me fit voir ce qui suit : voici qu'il formait un essaim
de sauterelles au début de la croissance de l'herbe printanière, alors qu

Les *chap. VII-IX*, qui forment la troisième partie du livre, comprennent une séri de visions symboliques, suivie d'un épilogue IX, 11-15. Les deux premières (VII, 1-3 4-6) ont pour objet de rappeler que Jahvé ne manqua pas d'user de longanimité enver son peuple. Les autres (VII, 7-8; VIII, 1-3; IX, 1), qui sont respectivement suivies, dan notre texte, la première du récit d'un épisode de la prédication d'Amos à Béthel, le deux dernières de développements oratoires sur la destinée d'Israël, annoncent le châ timent. Des visions analogues, relatives pareillement au sort futur de la nation, se ren contrent aussi chez d'autres prophètes, p. ex. *Jér.* I, 11 s., 13 ss.; XXIV, 1 ss., etc. Su la construction strophique des trois premières visions, comp. Harper.

VII, *v. 1.* Le prophète est témoin de la formation d'un essaim de sauterelles q se préparent à dévorer la végétation; sur l'intercession du prophète, Jahvé fait grâc et arrête le fléau. — ...והנה יוצר; le participe se rapporte à *Jahvé : « voici qu'il fo mait... »*; aux vv. 4 et 7 de même c'est Jahvé qui est mis en scène; il est vrai qu'e ces endroits il est explicitement nommé comme sujet; mais comme le nom est aisémen suppléé par la formule introductoire (« voici ce que me fit voir *le Seigneur Jahvé* ») cette différence purement accidentelle ne détruit pas le parallélisme entre les formule הנה יוצר, ... הנה קרא et הנה ... נצב des vv. 1, 4, 7; il n'y a pas lieu de s'écarter de l leçon massorétique, malgré les LXX qui ont lu : הנה יֵצֶר גבי : *voici* (qu'avait lieu) *un formation de sauterelles*. Pour exprimer cette idée absolue Amos se serait servi d'u autre terme; tandis que l'emploi du v. יצר se comprend très bien pour signifier l'actio productrice divine. Il est parfaitement possible d'ailleurs que le nom יהוה soit à réta blir avant יוצר (Harper). גֹּבַי « des sauterelles »; l'étymologie du nom est incertain quelques-uns croient que le terme גּוֹב désigne la sauterelle à l'état de larve; surto ceux qui, suivant les LXX, trouvent les גבי mis en regard, dans notre passage, du יֶלֶק un nom que les LXX paraissent avoir lu à la place du second לֶקֶשׁ et qui désignerait sauterelle à l'état adulte. Mais cette lecture des LXX n'est pas à préférer au texte ma sorétique et on aurait tort de s'en prévaloir, avec Harper, pour traiter de glose la de nière incise du v. 1. Jahvé formait les sauterelles « au début de la croissance du לֶקֶשׁ et voici que le לֶקֶשׁ venait après les coupes du roi ». Ces circonstances sont marquée pour insister sur la gravité du dommage que les sauterelles allaient causer. On ne sa pas exactement ce que représente le terme לֶקֶשׁ; mais il n'est pas douteux qu'il ne s trouve en rapport avec le nom de la pluie printanière מלקוש. Il faudrait donc com prendre le לֶקֶשׁ de l'herbe ou de la végétation printanière et c'est à cela probablemen que se borne la signification du nom; attaquant la végétation à ses débuts, les saute relles allaient plus sûrement et plus complètement pouvoir la dévorer tout entièr Mais que comporte l'indication : « et voici que le *léqesch* venait après les coupes d roi »? Les « coupes du roi » ne peuvent s'entendre que de récoltes faites au profit du ro comp. Wellh. qui constate l'usage en arabe du terme correspondant à l'hébreu גֵּז, a sens indiqué. On croit généralement qu'il s'agit dans notre passage de coupes *annuell* faites au profit du roi; et la circonstance que les coupes du roi avaient précédé, aura été notée par Amos pour signifier que le לֶקֶשׁ menacé par les sauterelles était pour l

l'herbe printanière venait après les coupes royales. 2 Or 'elles allaient achever' de dévorer la végétation de la terre. Et je dis : Seigneur Jahvé,

VII, 2. וַיְהִי הָא מְכַלָּה; TM : ...וְהָיָה אִם כִּלָּה *et erat : si consumerent...* (?).

---

peuple la dernière ressource de la saison. Mais 1° *léqesch* signifie simplement, selon toute apparence, non pas le regain, mais la végétation printanière. 2° Si le *léqesch* avait été le regain, après la première coupe réservée régulièrement au roi, comment s'expliquer la manière de parler d'Amos, qui semble bien décrire une circonstance particulière en disant : « et *voici que le léqesch* venait après les coupes du roi »? D'autre part 3° si le *léqesch* est simplement la végétation printanière, comment admettre des coupes au profit du roi avant « le commencement » de cette végétation? Il nous semble que le passage d'Amos fait allusion, non pas à un droit *annuel* du roi, mais à un droit s'exerçant *à des intervalles plus longs*. Le prophète veut dire que *l'année précédente*, des coupes ayant été faites pour le roi, le peuple avait déjà été mal partagé, et qu'il avait dès lors à compter plus strictement sur les récoltes qui se préparaient. Ainsi on comprend la tournure de son langage : et voici que le *léqesch* venait (cette fois!) à la suite des coupes royales. — Comp. ce qui a été dit plus haut sur l'usage de la dîme triennale, IV, 4. Dans I *Sam.* VIII, 15 il est question de dîmes à prélever par le roi.

V. 2. Le début de ce verset ... והיה אם־כלה se trouve traduit d'ordinaire : « *quand elles eurent entièrement dévoré* la végétation des champs... »; de même la Vulgate : et factum est, cum consummasset comedere herbam terræ. Mais tout d'abord, la formule ... והיה אם ne se prête pas à cette version. Ensuite et surtout celle-ci est contraire au contexte. Car le עשב הארץ comprend toute végétation ou verdure en matière d'herbe et de céréales. S'il était supposé que les sauterelles avaient déjà dévoré complètement le עשב הארץ, on ne saurait comprendre que la relation de l'intercession du prophète et de la clémence divine eût été rattachée à cette dévastation comme élément de la scène décrite. Or c'est bien, semble-t-il, comme élément de l'objet même de la vision que serait introduite la mention de la prière du prophète, par la formule : « *Et quand elles eurent complètement dévoré la végétation de la terre, je dis...* ». Aussi Wellhausen préférait-il autrefois, à la suite du Targum, le commentaire suivant : « *Avant* donc *qu'elles eussent consommé* la végétation... »; au lieu de והיה il faudrait lire ויהי, et au lieu de אם rétablir טרם (cf. *Gen.* XXIV, 15 טרם avec le parf. כלה). Pour le sens, cette version est en effet préférable. Il est *possible* aussi que le texte primitif ait répondu à cette idée. Mais il y aurait moyen d'émettre à cet égard d'autres suppositions peut-être moins arbitraires. Wellh.[3], Driver, Harper à la suite de Torrey, *JBL.*, XIII, 1894, p. 63, lisent en séparant autrement les mots : ויהי הא מכלה = *et il* (= l'essaim de sauterelles) *achevait de dévorer la végétation...* (הא = הוא). Le texte tel qu'il est, comme le connaissaient déjà les LXX, ne se prête-t-il à aucune explication plausible? והיה peut s'entendre au sens de l'imparfait : *et erat;* ... אם כלה est littéralement à traduire, en supposant comme sujet logique l'essaim des sauterelles : *si consumerent...* La formule n'aurait-elle pas servi d'expression à l'idée : « *La question était : si elles auraient dévoré la végétation de la terre?* » L'emploi du parf. כלה ne fait pas obstacle à cette interprétation. Nous préférons toutefois la correction proposée par Torrey. — Là-dessus le prophète intervient en faisant valoir la faiblesse de Jacob comme titre à la pitié divine. Au lieu de מי יקום les LXX et la Vulg. lisent מי יקים τίς ἀναστήσει... *quis suscitabit...* Mais cette interprétation ne va pas bien au motif énoncé; la petitesse de Jacob n'explique guère que personne ne pourrait le relever. Elle se comprend au contraire très bien comme raison de craindre qu'il ne pourra pas se soutenir. Il ne paraît pas nécessaire de lire

aie pitié, je t'en prie! Comment Jacob se soutiendra-t-il, lui qui est petit?
3 Et Jahvé en eut du regret : Cela ne sera point! dit Jahvé.
4 Le Seigneur Jahvé me fit voir ce qui suit : voici que le Seigneur Jahvé
lançait un défi par le feu; celui-ci dévora le grand abîme et allait dévorer la

מה au lieu de מי (*quomodo* subsistet Jacob); comp. *Is.* LI, 19 מי אנחמך. Le sens est : ut quis consistet Jacob?

V. 3. Jahvé arrête le fléau; ce qui prouve que quand il se décidera à sévir, ce ne sera que pour céder à l'exigence impérieuse de sa justice.

V. 4. Dans la seconde vision (vv. 4-6) Jahvé se montre prêt à tout détruire par le feu; le prophète intercède et obtient de nouveau grâce pour Jacob. La phrase קֹרֵא לָרִב ... בָּאֵשׁ est comprise de diverses façons par les commentateurs. Hitzig, Wellh., Now., prennent קרא, comme équivalent à קרה, au sens de *venir au-devant, s'avancer* (*Jahvé s'approchait pour punir par le feu*). On se serait plutôt attendu à ce que Jahvé *surgit* pour punir, etc. La traduction proposée par Ewald et d'autres : Jahvé *proclamait* qu'il allait punir par le feu, est encore moins plausible. D'autres proposent des modifications diverses à apporter au texte; voir Harper. קרא לָרִב peut s'entendre strictement au sens : *appeler en litige, provoquer au débat.* Quand la formule se trouve employée d'une manière absolue, sans aucune mention d'un terme déterminé auquel l'appel soit censé s'adresser, elle équivaudra à dire *lancer un défi.* C'est l'idée que nous croyons exprimée ici. — On se demande quel est, dans le membre suivant, le sens précis de תהום et de חלק? On peut certes deviner que sous le חלק est désignée *la terre,* et en particulier *la terre d'Israël.* Le feu *avait dévoré* le תהום et *allait dévorer* (ou *dévorait*) le חלק, quand le prophète intervient; ce rapport est clairement signifié par le changement des temps du verbe ... ואכלה ... וַתֹּאכַל. L'intercession du prophète se produisant au moment où le חלק était menacé, on peut en conclure qu'Israël est tout au moins compris sous cette désignation. Mais la question est de savoir quelle est la *signification* attachée par Amos aux termes תהום et חלק? Le nom תהום signifie *l'abîme, l'océan; Gen.* I, 2 c'est l'océan chaotique d'où Dieu fait sortir le monde formé et ordonné. Plusieurs sont d'avis qu'en notre passage Amos pense en particulier à l'« abîme » ou « océan » *sub-terrestre,* auquel les Hébreux se figuraient que les sources s'alimentaient. Le feu, à savoir le feu brûlant du soleil, aurait commencé par dessécher cet océan sub-terrestre, de sorte que toutes les sources étaient taries. Le חלק est ordinairement expliqué au sens de *part, portion;* à savoir *la part choisie par Jahvé, sa portion de choix;* ou bien *la part attribuée au peuple de Jahvé.* Mais, s'il est clair que la *part de Jahvé* ou *la part d'Israël* signifie la terre même ou le peuple d'Israël, il ne s'ensuit absolument pas que cette terre ait pu être appelée, sans détermination aucune : *la part, la portion!* D'autres préfèrent prendre חלק au sens de *champ,* et croient que sous cette dénomination Amos aurait désigné la terre ferme; ce qui est à peine concevable. On a proposé encore de remplacer simplement חלק par תבל *la terre,* ce qui est en effet un moyen de supprimer la difficulté. Mais pourquoi ne mettrait-on pas le חלק de notre passage en rapport avec l'ar. خَلَقَ (*former, créer*)? En opposition avec le תהום רבה, *le grand abîme, l'océan chaotique,* le חלק serait *l'ensemble ordonné des êtres tirés du* תהום par Dieu, c'est-à-dire la *nature.* Ce serait donc d'une manière indirecte et implicite qu'Israël serait visé sous le terme en question. Il est probable que les Hébreux se représentaient la mer, l'océan sub-terrestre, les eaux supra-célestes, comme les éléments épars du « grand abîme » primitif, parmi lesquels la nature avait été établie par le Dieu créateur. Le feu, dans la vision d'Amos, avait d'abord dévoré le « *grand abîme* », contre lequel Jahvé sévit en sa qualité d'ordonnateur souverain, d'ennemi de tout ce

nature. 5 Et je dis : Seigneur Jahvé, arrête, je t'en prie! Comment Jacob se soutiendra-t-il, lui qui est petit? 6 Jahvé en eut du regret : Cela non plus ne sera pas! dit le Seigneur Jahvé.

7 Il me fit voir ce qui suit : voici que le Seigneur se tenait auprès de plomb 'brûlant', et dans sa main il avait du plomb. 8 Et Jahvé me dit : Que vois-tu, Amos? Je répondis : Du plomb! Et le Seigneur dit : Voici que je mets du plomb au milieu de mon peuple Israël; je ne lui pardonnerai pas plus longtemps!...

. . . .

7. חֵמּוֹת ; TM : חוֹמַת *un mur* (de plomb).

---

qui est désordre. Mais ensuite, ce qui était plus terrible, le feu attaque ou va attaquer la *nature* elle-même.

VV. 5-6. Aussitôt le prophète intervient et invoque la miséricorde de Jahvé. Le fléau est une seconde fois arrêté par égard pour Israël.

VV. 7-8. Dans la troisième vision, le Seigneur apparaît au prophète נִצָּב עַל חוֹמַת אֲנָךְ וּבְיָדוֹ אֲנָךְ. D'après l'analogie de la signification du nom en assyrien, en arabe, en éthiopien, en syriaque, il n'est point douteux que אֲנָךְ ne signifie le plomb ou l'étain (plumbum nigrum vel album). L'interprétation ne paraît point facile. A nous en tenir aux termes du texte, le problème semble essentiellement se réduire à la question de savoir comment et en quel sens Jahvé pouvait formuler l'expression de sa défaveur, en disant qu'*il mettait* ou *allait mettre du* אנך *au milieu de son peuple Israël?* C'est évidemment dans cette menace que se résume tout l'intérêt de la description de la scène. Une fois le problème ainsi posé, une première hypothèse serait de supposer que, par un jeu de mots analogue à celui qui est mis en œuvre VIII, 2, le mot אנך vocalisé de la même manière ou autrement, serait pris, dans la menace finale, en un autre sens que dans la description de la scène. Il faut considérer en effet qu'en ar. أَنَكَ signifie 3°/ *dolore afflictus fuit* (Freyt.). Il n'est pas impossible qu'il y ait eu un mot אנך = *affliction* et qu'il faille traduire en conséquence : voici que je mettrai *l'affliction* au milieu de mon peuple Israël. Peut-être aussi, en considération de l'usage arabe, serait-on autorisé à soutenir que le nom du *plomb* lui-même pouvait être employé par métaphore, dans certaines conditions de contexte, au sens de douleur ou d'affliction déprimante. Une autre interprétation se trouverait moyennant un recours à la figure, très fréquente chez les écrivains bibliques, où le peuple d'Israël est comparé à un assemblage de minerais divers que tour à tour Jahvé s'attache ou renonce à purifier; comp. p. ex. *Is.* I, 25; *Ézéch.* XX, 17 ss. Ici Jahvé annonce que, dans la fournaise de Jérusalem, allumée par le feu de sa colère, il mettra ensemble et fondra en un même mélange impur tous les éléments, vils et autres, qui se trouvent au sein de la nation. Pourquoi ne pourrait-on comprendre la parole d'*Amos* VII, 8 en ce sens que, loin de s'attacher encore à purifier Israël des éléments impurs qui le souillent, Jahvé proclame son dessein d'y mettre lui-même *du plomb,* c'est-à-dire de l'avilir encore, et d'en faire un objet de dédain? Il s'agirait naturellement de la condition à laquelle Israël devait être réduit par le *châtiment* divin (comp. *Lam.* I, 8, 11, 17 etc. où le châtiment de Sion consiste en ce qu'elle est *avilie,* rendue *méprisable*). On se demandera ce que le *mur* de plomb vient faire dans le tableau? Il est possible que *le mur* comme tel serve simplement de piédestal à Jahvé; et que, si le mur est *de plomb,* ce soit uniquement en vue de faire plus grande, dans la description de la scène, la place de ce lourd et vil métal dont il est seul tenu

compte dans la moralité. Il est à remarquer en effet que le rôle du mur n'est en tout cas qu'accessoire, négligeable. Amos interrogé sur ce qu'il voit, ne répond pas qu'il voit un mur, ou même un mur de plomb, mais simplement « *du plomb* ». On ne saurait donc, semble-t-il, faire valoir la circonstance du mur contre aucune des deux interprétations suggérées. Peut-être d'ailleurs y aurait-il lieu de soupçonner qu'au lieu de חומת... (*mur*) le texte primitif portait un nom se rattachant à la rac. חמם; ce verbe est employé *Os.* vii, 7 du chauffage du four; en ar. حمى signifie pareillement *chauffer* (le four) et encore *fondre*. N'était-ce pas un *fourneau à plomb*, plutôt qu'un mur de plomb dont parlait le texte, et *auprès* (על) *duquel* Amos vit le Seigneur tenant en main du plomb? Ou plus simplement ne faut-il pas lire חֲמַת אנך = litt. : *ardeur de plomb*, pour : *plomb brûlant, en fusion?* Comp. p. ex. קוֹמַת ארזיו = *ses cèdres élevés, Is.* xxxvii, 24 (litt. *la hauteur de ses cèdres*); חֹזֶק יָד (*Ex.* xiii, 3, 14, etc.) = יָד חֲזָקָה (*Ex.* iii, 19, etc.); רֹעַ מַעַלְלֵיכֶם *la méchanceté de vos actions* (*Is.* i, 16 où le sens est évidemment : *vos actions mauvaises*); אֶדֶר הַיְקָר *la magnificence du prix* = le prix magnifique (*Zach.* xi, 13), etc. Pour נִצָּב עַל comp. ix, 1. — L'exégèse moderne voit dans le אנך de notre passage un *fil à plomb*, ou bien un *plomb à niveau*. חומת אנך serait *un mur construit* verticalement *au moyen du fil à plomb*, ou quant à la disposition horizontale des matériaux, *au moyen du plomb à niveau*. A la réponse d'Amos qu'il voyait un *fil à plomb* (ou *un plomb à niveau*), Jahvé aurait répliqué qu'il mettait le fil à plomb (ou le plomb à niveau) au milieu de son peuple, signifiant ainsi qu'il se préparait à détruire l'édifice d'Israël. Mais 1° de quel usage peut-on concevoir que le fil à plomb ou le plomb à niveau aurait été pour *détruire?* Il est question II *R.* xxi, 13; *Is.* xxxiv, 11 de mesures et de poids employés dans l'œuvre de destruction; mais c'est en un sens ironique, comme l'indiquent les déterminations ajoutées (le cordeau *de Samarie*, le poids *d'Achab*; — le cordeau *de tohu*, les poids *de bohu*); appliquer *ces mesures-là* signifie simplement renverser. Jahvé veut signifier, dit-on, dans notre passage d'Amos, son intention de détruire avec la même méthode qu'il aurait eu avait mise à édifier; seulement la bonne méthode pour une destruction rapide et complète, n'est pas celle que l'on emploie pour construire. 2° Lorsqu'on veut justifier l'application du *fil à plomb* à l'exemple, par cette considération que Jahvé va constater ainsi que tout en Israël est bâti de travers, on oublie que Jahvé n'a plus besoin de faire cette constatation : « je ne lui pardonnerai pas plus longtemps! » C'est le châtiment lui-même qui est signifié par la parole : ... הנני שׂם אנך. L'application du *plomb à niveau* comme moyen d'établir un nivellement absolu, ne se justifie pas mieux; car cette application supposerait le châtiment déjà accompli. 3° C'est en vertu d'une supposition purement arbitraire que l'on donne à אנך le sens de *fil à plomb* ou de *plomb à niveau;* on ne voit guère non plus que l'idée d'un mur construit au fil à plomb ait pu être exprimée par חומת אנך, à supposer même que le fil à plomb pût être appelé אנך. 4° Le *mur fait au fil à plomb* ou *au plomb à niveau*, introduit dans le tableau un élément contradictoire avec l'idée fondamentale du passage. Wellhausen, Nowack, Harper suppriment אנך après חומת; et Nowack veut qu'il soit simplement question d'un mur quelconque (dans la 2[de] éd. il considère les mots אדני נצב על חומת אנך ו comme ajoutés par une seconde main). Cette modification apportée au texte est purement arbitraire. Le mur n'aura d'ailleurs plus d'autre raison d'être que de déterminer le sens de אנך comme *fil à plomb;* or dans ces conditions le prophète aurait pu se passer du mur, en employant, pour signifier l'instrument en question, un terme moins équivoque. S'il avait voulu représenter Israël par un mur à mesurer et à renverser, il aurait parlé d'un mur *penché*, par ex. L'hypothèse du *fil à plomb* n'est pas satisfaisante. — S. Jérôme expliquait la vision comme suit : le Seigneur se montre sur un mur, qu'il enduit de plomb ou d'étain pour le rendre plus beau et plus résistant. A la parole d'Amos qui dit : Je vois du plomb! Jahvé réplique que désormais il *dépose le plomb* (le vase qui le contient : *trulla cæmentarii*) au milieu

... 9 Les hauts-lieux d'Isaac seront dévastés et les sanctuaires d'Israël détruits; et je me lèverai contre la maison de Jéroboam, avec le glaive!

de son peuple Israël; qu'*il ne veut plus continuer à enduire le mur* (le résultat sera que le mur s'écroulera). Le P. Knabenbauer adopte cette explication, sauf en ce qui concerne la dernière incise du v. 8 : לֹא אוֹסִיף עוֹד עֲבוֹר לוֹ, laquelle ne signifie pas : *je ne continuerai plus à l'enduire,* mais : *je ne lui pardonnerai plus* (cf. VIII, 2; *Mich.* VII, 18), littéralement : *je ne passerai plus outre à son égard.* Sans nous arrêter à la question de savoir si l'usage a jamais existé de plomber ou d'étamer les murs, nous ne pouvons admettre que le châtiment annoncé au v. 8 consistera simplement, de la part de Jahvé, à « déposer le plomb », à abandonner au peuple lui-même le soin de l'étamage. Quand le Seigneur demande : Que vois-tu, Amos? et que celui-ci répond : *Du plomb!* — c'est évidemment pour nous préparer à apprendre ce que le Seigneur fera de ce plomb, à quoi ce plomb va servir; et non pas pour introduire l'annonce que le Seigneur ne s'en servira plus. — Le P. Condamin (*RB.*, IX, 1900, p. 586 ss.), suivi par Marti, croit que le mur et le métal que Jahvé tient à la main, sont des symboles de guerre et de destruction, de sorte qu'il croit pouvoir traduire : « ... le Seigneur se tenait debout sur un mur *de fer*, et dans sa main il avait *du fer*. Et Jahvé me dit : Que vois-tu, Amos? Et je dis : *Du fer*. Et le Seigneur me dit : Je vais appliquer *le fer* au milieu de mon peuple Israël... » Nous remarquerons 1° qu'il est sans doute permis, dans une traduction, de substituer le nom d'un métal à celui d'un autre, quand il s'agit de formules où le nom du métal est employé en un sens métaphorique (σιδήρεος ὕπνος = somnus ferreus, *sommeil de plomb*); mais pas quand il s'agit de descriptions où le nom du métal figure au sens propre. Selon toute apparence אֲנָךְ ne signifie pas autre chose que *plomb* (ou *étain*); et le nom de ce métal ne convient pas pour signifier en général les armes de guerre, en hébreu pas plus qu'en français. 2° Le verbe שׂם dans la phrase הִנְנִי שָׂם אֲנָךְ בְּקֶרֶב עַמִּי (noter surtout בקרב) peut-il être pris au sens du français *appliquer,* dans la phrase : Je vais *appliquer* le fer au milieu de mon peuple Israël? 3° Malgré que la métaphore du mur de fer ou d'airain puisse être employée pour signifier un rempart inexpugnable, et qu'elle soit même très claire, le symbolisme du *mur de plomb* dans la scène décrite par Amos ne se laisse guère expliquer en ce sens. Pourquoi Jahvé n'aurait-il fait aucune allusion *au mur* dans l'interprétation qu'il donne du symbole? 4° Jahvé tient en main *du fer* (?); mais pourquoi pas plutôt *l'arme*, l'épée par ex.? — Il est vrai que les LXX ont traduit אנך par ἀδάμας, et il est possible qu'ils aient entendu le passage en un sens analogue à celui qu'expose le P. Condamin; mais ce n'a été sans doute que par conjecture; l'équivalence établie entre אנך et ἀδάμας est contraire à toute vraisemblance.

VV. 9 ss. — Il a déjà été dit plus haut (fin de la note sur VI, 14) que peut-être l'épisode de la dispute entre le prêtre Amasias de Béthel et Amos (vv. 10 ss.), qui est introduit par le v. 9 (comp. vv. 10, 11 la mention de Jéroboam), se trouve relaté indûment en cet endroit. Il sépare en effet la vision des vv. 7-8 de celle des vv. 1-3 du ch. VIII. Peut-être le v. 9 a-t-il éliminé la conclusion primitive, qui pouvait avoir une teneur analogue et aurait fait pendant à VIII, 3? On remarquera que de la captivité d'Israël (v. 11) Amos n'avait rien dit dans l'exposé de ses visions vv. 1-8, tandis qu'il l'avait annoncée explicitement dans le discours des chap. V-VI, 1 ss. (V, 11, 26 s.; VI, 7; — VI, 8...). Amasias insinue qu'Amos avait tenu des propos injurieux contre le sanctuaire de Béthel et le culte qui s'y célèbre (VII, 13); ce qui encore une fois ne répondrait à rien dans la description des visions VII, 1-8; mais rappelle bien V, 5, 6, 21 ss. Il y a donc lieu de se demander si l'épisode ne serait pas à rapporter, en même temps que le v. 9 qui l'introduit, à la suite du chap. VI?

V. 9. Les « *bâmôth* d'Isaac » et les « sanctuaires d'Israël » sont deux formules équi-

10 Et Amasia, le prêtre de Béthel, envoya à Jéroboam le roi d'Israël, disant : Amos conspire contre toi au milieu de la maison d'Israël; le pays ne saurait plus supporter tous ses discours. 11 Car ainsi parle Amos : Jéroboam mourra par le glaive et Israël s'en ira en exil, loin de son territoire!
12 Et Amasia dit à Amos : Voyant! va, sauve-toi dans le pays de Juda et mange là-bas ton pain, et fais là-bas le prophète! 13 Mais garde-toi de prophétiser encore à Béthel; car ceci est un sanctuaire royal et un établis-

valentes pour désigner les lieux de culte condamnés du royaume du Nord. Pour la première saint Jérôme donne : excelsa *idoli*. Plus loin sur le v. 16, où le nom d'Isaac revient, il remarque dans son commentaire : Pro *domo idoli* in hebraico scriptum est *Beth Isaac*... id est *domus risus* (Isaac enim *risus* interpretatur)... Dans le présent passage les LXX rendent *bâmôth Jishaq* par βωμοὶ τοῦ γέλωτος; au v. 16 ils remplaceront le nom d'*Isaac* (qui ne se présente qu'en ces deux endroits d'Amos comme équivalent d'Israël), par le nom de *Jacob*. Pour les *bâmôth* ou hauts-lieux, cf. *Os.* IV, 13. — Le prophète pousse la liberté jusqu'à désigner nommément la maison de Jéroboam, le roi régnant (v. 10), comme objet de la vengeance imminente de Jahvé. Zacharie, le fils de Jéroboam, mourut assassiné. C'est la sortie contre la maison de Jéroboam qui provoque la protestation du prêtre de Béthel.

V. 10. Amasias dénonce Amos à Jéroboam. C'est donc bien sous le règne de ce roi, conformément à la donnée de l'inscription du livre, qu'Amos exerce son ministère. L'intervention du prêtre se produit à l'occasion de discours prononcés à Béthel par le prophète, sans aucun doute devant le peuple assemblé pour la célébration de quelque grande fête. Ceci répond très bien à la supposition qu'il s'agit du discours où nous lisons les passages déjà signalés V, 5 s., 21 ss. Rien ne prouve toutefois que les visions VII, 1 ss. n'aient pu être exposées dans une circonstance analogue. L'accusation portée contre Amos est formulée, ici et au v. 11, en termes calculés pour la rendre plus efficace. Il est bien sûr d'ailleurs que le prêtre n'était pas exclusivement préoccupé des intérêts du roi; qu'il défendait aussi contre les harangues d'Amos, avec les prérogatives de son sanctuaire, les intérêts de la caste à laquelle il appartenait.

V. 11. Amos n'avait pas dit précisément que Jéroboam lui-même mourrait par le glaive (v. 9). Voir la note sur v. 10. Quant au second membre du v. 11, c'est bien la prédiction d'Amos qui y est rapportée.

V. 12. Après avoir envoyé son message au roi, Amasias se retourne directement contre Amos. Il est évident que pour prendre cette attitude le prêtre n'avait pas à attendre la réponse du roi. C'est en un sens ironique qu'Amasias donne à Amos le titre de *voyant*, חֹזֶה; on s'en aperçoit au ton de son langage. « *Va-t'en*, dit-il, *sauve-toi dans le pays de Juda...* » Amos était Judéen (I, 1); Amasias lui donne à entendre qu'il ne lui sied pas de venir troubler l'ordre en un pays étranger; qu'il retourne donc chez lui! En lui conseillant de *se sauver* (ברח־לך), il fait allusion au message adressé au roi et qui pouvait avoir des conséquences désagréables pour celui qui en avait été l'objet. — « *... et mange là-bas ton pain, fais là-bas le prophète!...* » une insinuation injurieuse par laquelle le prêtre irrité impute assez clairement à Amos des mobiles intéressés.

V. 13. « *... mais ne fais plus le prophète à Béthel, car ceci est un sanctuaire royal et un temple de l'État.* » Ce n'est pas seulement en s'attaquant directement à la maison de Jéroboam, mais en déclamant contre le sanctuaire de Béthel, en condamnant ou en troublant le culte qui s'y célèbre, que le prophète se rend coupable de lèse-majesté; car ce sanctuaire et ce culte sont officiellement sanctionnés par l'autorité royale. בית־ממלכה = *temple* de royaume ou *d'État*. Suivant le récit de I *R.* XII, l'origine de cette sanction royale remontait à Jéroboam I, le fondateur même du royaume du Nord.

sement du royaume! 14 Et Amos répondit et dit à Amasia : Je ne suis point prophète ni fils de prophète; mais je suis pasteur et je traite la figue des sy-

V. 14. Amos dans sa réponse proteste à la fois contre l'injure gratuite qu'Amasias lui avait adressée en parlant de « pain à manger » dans le pays de Juda, et contre la restriction que le prêtre prétend imposer au droit de la prédication prophétique, sous prétexte que Béthel est un sanctuaire royal. Il dit donc d'abord qu'il n'est point prophète au sens insinué par son adversaire; il ne fait point partie de l'ordre établi des *nebî'im*, il n'est point prophète par état ou consécration volontaire, et ne peut par conséquent être suspect d'exercer la profession de *nābî* pour gagner sa subsistance. Au contraire il était, de son état, pasteur et בּוֹלֵס שִׁקְמִים (voir plus loin). — De par la signification ou l'étymologie probable du nom (comp. l'assyrien *nabu*, dire, appeler, nommer; l'éthiop. *nababa*, dire; l'ar. نبأ nouvelle; نبّأ annoncer une nouvelle), le נָבִיא hébreu était proprement celui qui parle au nom de Jahvé ou en son honneur, qui proclame ses louanges, prêche sa doctrine, annonce ses décrets. Il y eut de bonne heure des corporations ou associations de *nebî'im* ou prophètes, marquées de caractères différents à différentes époques et organisées dans des conditions qui en firent longtemps un ordre important au sein de l'État. A l'origine nous voyons apparaître ces groupements parmi les *nebî'im* enthousiastes de l'époque de Samuël et de Saül (I *Sam.* x, 5, 10 s.; xix, 20 ss.). Plus tard, notamment dans le royaume du Nord, au temps d'Élie et d'Élisée (I *R.* xvii ss.; II *R.* i ss.), les *nebî'im* forment en diverses localités des établissements où ils mènent dans une certaine mesure la vie commune (lire p. ex. II *R.* ii; iv, 38 ss.; vi, 1 ss.). Ils vivaient surtout de la charité publique (II *R.* iv, 8). Des hommes comme Élisée dédaignaient les riches présents pour eux-mêmes (II *R.* v, 16) et en punissaient la recherche chez leurs disciples (*ibid.*, 26 s.); aussi leur existence était-elle pauvre, comme le prouve encore l'exemple de la hache empruntée (II *R.* vi, 5). Mais les abus ne manquèrent pas de s'introduire et de prendre parfois des proportions lamentables. Il est probable qu'à l'époque d'Amos, l'ordre des *nebî'im* par consécration volontaire avait conservé, dans le royaume du Nord, une organisation analogue à celle dont témoigne l'histoire d'Élie et d'Élisée, environ un siècle auparavant; sans doute faudra-t-il voir une allusion à cette organisation dans les termes qu'Amos emploie, disant qu'il n'est ni *nābî* ni *ben-nābî* : « *prophète* » ni « *fils de prophète* », c'est-à-dire qu'il n'est en aucune façon affilié à l'ordre prophétique, membre de l'ordre (II *R.* ii, 3, etc.). On ne trouve point d'indices d'une organisation de ce genre dans le royaume du Sud. Mais les *nebî'im* par état y formaient également une classe constituée, très influente, de la société. Les exemples d'Élie et d'Élisée, et bien d'autres, prouvent que du sein de ces corporations de *nebî'im* sortaient souvent de vrais « *hommes de Dieu* », distingués par une vocation personnelle. Le nom même de *nābî* fut donc employé aussi pour désigner l'homme favorisé de lumières surnaturelles et devint l'équivalent, en ce sens, de *rô'è* « voyant » (I *Sam.* ix, 9). Mais beaucoup de *nebî'im* se présentaient à tort, en certaines occasions, comme investis d'une mission spéciale d'en haut. Et ils n'attendaient pas toujours qu'on vînt les consulter pour proclamer leurs oracles. Osée (iv, 5) dans le royaume du Nord; Isaïe, Jérémie, Ézéchiel etc., dans le royaume de Juda, élèvent contre eux des reproches indignés, qui ne doivent pas, naturellement, être censés s'appliquer à tous les membres, sans distinction, de l'ordre des *nebî'im*. Des passages comme *Mich.* iii, 5, 11, montrent que le souci de leurs intérêts matériels avait une grande influence sur l'attitude de ces prophètes. Cependant il n'est pas nécessaire de voir dans la protestation d'Amos une expression de mépris à l'égard de l'ordre des *nebî'im*. S'il se défend d'en être membre, c'est uniquement pour répondre à l'insinuation d'Amasias touchant le mobile qui l'aurait guidé. Non seulement il n'abuse point de la profession de *nābî* dans un but de lucre; il n'a aucun besoin, il n'est poussé par aucun désir des

comores. 15 Jahvé me prit de derrière le troupeau et Jahvé me dit : Va, prophétise à mon peuple Israël! 16 Et maintenant, écoute la parole de Jahvé : Tu dis, toi : Ne prophétise point contre Israël, et ne profère point d'oracles contre la maison d'Isaac; — 17 c'est pourquoi, ainsi parle Jahvé : Ta femme,

rétributions même légitimes que cet état aurait pu lui procurer. — *Car de son état il est* בּוֹקֵר... Le nom בוקר est dénominatif de בָּקָר *gros bétail*. Le *bôqēr* sera donc proprement un *gardien de bœufs*. Comp. v. 15ᵃ. Amos était en outre בּוֹלֵס שִׁקְמִים *vellicans sycomoros* (Vulg.); les LXX de même : κνίζων... Le nom participe בֹּלֵס est lui aussi selon toute apparence un dénominatif, de *balas*, en éthiopien *figue*; en arabe également *balas* signifie une espèce de figue. Le nom *bôlēs* désignera donc celui qui exerce un métier relatif à la figue; ici plus spécialement au fruit des sycomores (שִׁקְמִים), qui a l'apparence d'une petite figue. Il s'agit probablement de l'art de pratiquer sur ce fruit l'incision qui doit permettre à l'insecte dont il est infecté d'en sortir, le fruit en question n'étant pas apte, autrement, à la consommation (Driver, Riehm, *Handw.*, p. 963ᵇ). L'arbre en vue est le *ficus sycomorus*, appelé aussi *figuier d'Égypte*. Dans la Bible on ne le trouve nommé qu'au pluriel (*Is.* IX, 9; I *R.* X, 27; I *Chron.* XXVII, 28; II *Chron.* I, 15; et avec la terminaison du fém. *Ps.* LXXVIII, 47). D'après Now. le בולס שִׁקְמִים pourrait être simplement celui qui s'occupe à *recueillir les figues* des sycomores.

V. 15. Quant à la prétention d'Amasias d'interdire au prophète la prédication à Béthel (voir commencement de la note sur v. 14), Amos y répond en proclamant à quel titre il exerce son ministère. Il ne fait qu'obéir à l'appel de Jahvé, qui l'a chargé lui-même d'une mission pour Israël : « *Jahvé m'a pris de derrière le troupeau et Jahvé m'a dit : Va, prophétise à mon peuple Israël!...* » Cette vocation personnelle confère une autorité plus grande que le fait d'appartenir à l'ordre des prophètes, et nul n'a le droit d'imposer silence à celui qui en a été investi. מֵאַחֲרֵי הַצֹּאן...; le mot צאן signifie *le petit bétail;* il est donc supposé ici qu'Amos gardait des troupeaux de brebis. Plusieurs auteurs croient pouvoir en inférer qu'au v. 14, c'est par suite d'une erreur de copiste qu'il s'attribue, d'après notre texte, la qualité de *bôqēr*, gardien de bœufs, et proposent de remplacer ce nom par נֹקֵד, en renvoyant à I, 1. Mais ici même le nom נקדים nous a paru suspect. D'après l'usage qui est fait du nom ailleurs, le נקד ne semble pas avoir été un gardien, mais un possesseur de troupeaux. Il n'est d'ailleurs pas à supposer que le métier de gardien de bœufs fût incompatible avec celui de gardien de brebis. En se disant *bôqēr*, Amos peut avoir voulu signifier en général sa qualité de gardien de troupeaux, de pasteur.

V. 16. Pour avoir injustement, et en termes injurieux, mis le prophète en demeure de cesser son ministère à Béthel, Amasias, en punition de sa conduite, fera personnellement et à son détriment l'expérience qu'Amos est vraiment l'envoyé de Jahvé. Il s'en apercevra à la réalisation de la prédiction comminatoire dont il va être l'objet, lui et les siens : « *Et maintenant, écoute la parole de Jahvé! Tu dis, toi : Ne prophétise point contre Israël...* » etc. L'emphase de l'exorde et du pronom אתה annonce la menace d'un châtiment éclatant. « ...וְלֹא תַטִּיף » étymologiquement : *tu ne jetteras point des gouttes*, Vulg. : *non stillabis;* le même verbe s'emploie encore ailleurs des prophètes prononçant leurs discours, *Mich.* II, 11; *Ézéch.* XXI, 2, 7; à la forme *qal* נטף se dit du discours lui-même *Job* XXIX, 22, où, au v. suivant, l'image est complétée par la comparaison avec la pluie. « ... contre la maison d'*Isaac* »; il a été rappelé plus haut, sur v. 9, comment saint Jérôme est amené à traduire : « ... super domum *idoli* » (= de l'objet de *dérision*). — Rapprocher de la parole d'Amos en ce verset, le message sensiblement différent adressé à Jéroboam par le prêtre de Béthel, v. 11.

V. 17. « *A cause de cela...* » = à cause de ton opposition à la parole de Jahvé;

dans la ville, sera outragée, et tes fils et tes filles tomberont par le glaive et ta terre sera partagée au cordeau et toi-même tu mourras dans une terre impure et Israël s'en ira en exil, loin de son territoire !

VIII ... 1 Le Seigneur Jahvé me fit voir ce qui suit : voici qu'il y avait une corbeille de fruits mûrs. 2 Et il dit : Que vois-tu, Amos ? Je répondis : Une corbeille de fruits mûrs ! Et Jahvé me dit : La destinée est mûre pour mon peuple Israël ; je ne lui pardonnerai pas plus longtemps ! 3 Les 'lambris' des palais hurleront en ce jour-là ! parole du Seigneur Jahvé. Nombreux seront les cadavres, on les jettera en tout lieu ! Paix !

VIII, 3. שְׂדֵרוֹת ; TM : שִׁירוֹת *les cantiques* (?).

« ... *ta femme forniquera dans la ville...* » elle subira les outrages de la soldatesque ennemie (comp. *Zach.* XIV, 2) ; peut-être תזנה serait-il à lire à la forme *hophal*, dont il n'y a, il est vrai, pas d'autres exemples ; mais la forme *hiph.* se présente *Ex.* XXXIV, 16 etc. Les enfants d'Amasias seront massacrés, ses biens partagés, lui-même sera déporté et mourra en terre étrangère. Pour l'accomplissement de la prophétie relative à Amasias il n'est pas nécessaire de supposer que le prêtre survécut jusqu'à la chute de Samarie en 722 ; déjà en 734 Tiglath-piléser III emmena en captivité en Assyrie une partie des habitants du royaume du Nord (Schrader, *KAT.*, p. 255, 256). Amos termine sa riposte en proclamant encore une fois le verdict de la justice divine contre Israël, malgré la dénonciation faite au roi et l'opposition du prêtre de Béthel (vv. 11, 16).

VIII, *v.* 1. Nouvelle vision, introduite par la même formule que celles de VII, 1, 4, 7 ; la corbeille de fruits. Il est assez peu vraisemblable qu'à la suite de la dispute avec Amasias, le prophète ait repris, sur le ton de la plus parfaite indifférence, l'exposé d'une vision symbolique analogue à celle de VII, 7-8. Le v. 17 du ch. VII marquait la fin d'une mission d'Amos à Béthel ; c'est là l'impression que tout lecteur doit éprouver, et c'est une sérieuse raison de plus de soupçonner que la relation de l'épisode VII, 9-17 a été indûment insérée en cet endroit du livre. — Amos voit une corbeille contenant des fruits ; קַיִץ = *des fruits mûrs.*

V. 2. Le premier membre du v., comprenant la demande et la réponse, est considéré comme une glose par Harper ; d'après H. la glose en question aurait pris la place du 3e stique de la strophe des vv. 1-2. C'est là une supposition arbitraire. L'explication du symbolisme de la vision se fait moyennant un jeu de mots, qu'il est inutile de chercher à imiter exactement en français. Le mot hébreu signifiant *fin* קֵץ est à peu près le même, pour le son, que celui qui vient d'être employé pour *les fruits* קַיִץ : *la fin* est venue pour mon peuple Israël. Il y a en même temps une analogie réelle entre les deux objets, la maturité des fruits signifiant la maturité de la destinée d'Israël ; la version peut se borner à mettre en relief cette analogie. Comp. le procédé analogue mis en œuvre dans la vision de *Jér.* I, 11, 12 où le symbolisme de la *branche d'amandier* (מקל שָׁקֵד) est expliqué moyennant un jeu de mots rapprochant le nom de l'amandier (שָׁקֵד Vulg. : virgam *vigilantem*), du verbe שָׁקַד *veiller.* — « Je ne lui pardonnerai pas plus longtemps » comme VII, 8.

V. 3. « *Les chants* ou *les cantiques...* qui *se lamenteront* » semblent à bon droit suspects à Wellhausen (citant Hoffmann), Nowack, etc. ; bien que le plur. שירות (au lieu de שירים) ne doive pas être absolument rejeté, et qu'à la rigueur on pourrait comprendre l'énonciation en ce sens : les cantiques... *seront changés* en lamentations (Knabenbauer, Valeton, Driver, etc.). La Vulgate porte : stridebunt *cardines* templi... ; une

malheureux de la terre, 5 disant : Quand passera la néoménie, que nous vendions le blé; et le sabbat, que nous ouvrions les dépôts de froment! Nous réduirons l'*épha*, nous augmenterons le sicle, nous fausserons les balances

raison suffisante, croyons-nous, pour condamner cette expression comme due à une erreur de copiste. L'infinitif précédé de ל et employé avec la portée du temps défini, est une locution elliptique ayant la même valeur que dans les cas où l'infinitif précédé de ל se trouve construit avec le v. היה (Kautzsch, § 114, 2, *f*). Le ו devant לשבית malgré l'impression défavorable qu'il fait au premier abord, peut donc parfaitement avoir sa raison d'être; le second membre renferme une proposition coordonnée à השׁ(א)פים, à comprendre : (ou יהיו) ולשבית ענוי־ארץ תהיו (comp. II, 7, etc.) : *et qui vous attachez à extirper les pauvres*... Quant à השבית au sens de *détruire, faire disparaître, supprimer*, comp. p. ex. *Ézéch.* XXX, 10, 13; XXXIV, 25. — Le texte porte ענוי־ארץ proprement *les humbles de la terre,* ce que le *qeré* remplace par ענוי־ארץ = *les pauvres de la terre;* une correction dont le bien-fondé est difficile à apprécier.

V. 5. Amos explique comment les méchants auxquels il s'adresse écrasent les pauvres et s'attachent à les « supprimer ». Dans leur impatience à s'enrichir injustement des dépouilles de leurs victimes par un commerce frauduleux, ils disent : « Quand donc passera la néoménie, que nous vendions du blé! et le sabbat, que nous ouvrions les dépôts de froment!... » וְנִפְתְּחָה־בָר *et aperiemus frumentum :* que nous mettions le froment en vente, par l'ouverture des magasins (ou par l'ouverture des sacs dans lesquels il est déposé?). Le passage atteste que le jour de la nouvelle lune était une fête assimilée au sabbat pour la suspension des affaires et transactions; comp. II *R.* IV, 23 où le chômage est supposé comme motif de choisir de préférence ces jours-là pour un voyage à faire. *Os.* II, 13 la néoménie est énumérée comme fête *mensuelle* entre le חג ou la solennité *annuelle* et le sabbat qui est la fête *hebdomadaire*. La néoménie comme les autres fêtes se célébrait d'ailleurs par des sacrifices et manifestations de caractère religieux ou rituel *Is.* I, 13 s.; I *Sam.* XX, 5, 24; comp. *Nombr.* XXVIII, 11-15. — Les propositions à l'infinitif ... להקטין אפה poursuivent l'énoncé du langage attribué aux exploiteurs; il est inutile de remarquer qu'il ne s'agit pas de discours réellement tenus par eux, mais d'un exposé de leurs intentions secrètes sous la forme de discours tenus. Qu'Amos ne veut pas stigmatiser ici, *directement* en son propre nom, les procédés auxquels ont recours les marchands malhonnêtes, mais qu'il leur met bien dans leur bouche à eux les propos en question, cela résulte de la coordination du dernier verbe du v. 6 נשׁביר aux propositions qui précèdent. Cette coordination prouve en même temps que nos infinitifs להקטין, להגדיל etc., ne sont en réalité pas subordonnés, mais coordonnés à ונשברה, ונפתחה, comme ולשבית au v. 4 était coordonné à השׁ(א)פים. Ce n'est donc pas précisément le but de la vente qui est exprimé, mais le calcul concomitant des vendeurs. « *Nous réduirons l'*épha... »; l'*épha* est le nom d'une mesure pour choses sèches (cf. Riehm, *Handw.*, p. 934 *a*); il pose ici pour *la mesure de la marchandise;* les vendeurs en réduisant les dimensions de l'*épha* donneront moins que la quantité convenue. « ... *Nous augmenterons le* schéqel... »; le nom שׁקל signifie en général *poids;* le même nom désigne un poids, puis une monnaie d'une valeur déterminée (cf. Riehm, *l. c.*, p. 509 s.; 1450 ss.); ici il pose pour *le poids du prix à payer;* les vendeurs en augmentant le poids du *schéqel* qu'ils employaient comme mesure du prix à payer par les acheteurs, s'attribuaient plus que le prix convenu. On ne rend pas strictement le sens de l'hébreu en traduisant « nous augmenterons le prix », ce qui pourrait s'entendre de pratiques injustes dans *le règlement* des prix ou des tarifs. Le montant de l'argent ou de l'or à payer par les acheteurs était fixé et mesuré au poids. — « ... *Nous fausserons les balances de tromperie*... »; il n'est pas nécessaire de supposer qu'Amos considère les balances comme trompeuses de leur nature, antérieurement à la manœuvre malhon-

trompeuses! 6 Nous acquerrons à prix d'argent les faibles, et le pauvre pour cause d'une paire de chaussures; et nous veadrons le déchet du froment! — 7 Jahvé en jure par l'orgueil de Jacob : je n'oublierai point jusqu'au

nête (Wellh.), de sorte qu'il faudrait interpréter le blâme comme visant les transactions commerciales en général; les balances sont appelées « trompeuses » conséquemment à la falsification, par un procédé de langage facile à comprendre et analogue à celui qui est employé IX, 1 : nullus profugus aufugiet, nullus elapsus elabetur. C'est une troisième tricherie mise à charge des fraudeurs; outre qu'ils employaient pour la mesure du prix à payer un poids supérieur à sa valeur nominale, ils faussaient les balances à leur avantage.

V. 6. Les deux premiers stiques sont parallèles à II, 6ᵇ. Il a été dit en ce dernier endroit que בכסף et בעבור נעלים ne sont pas de même ordre, la première expression signifiant le prix, la seconde le motif insignifiant du trafic dont les pauvres sont l'objet. Il pourrait sembler à première vue que cette distinction ne s'applique pas au cas présent, où ce sont les *acheteurs* qui sont mis en scène. Mais il est à noter que le langage prêté aux spéculateurs exprime leur *mépris* pour les pauvres, plutôt que les conditions avantageuses de l'achat. Ce n'est pas précisément *le bas prix* qui est mentionné dans le premier stique, mais le « *prix d'argent* »; les pauvres sont traités comme une marchandise quelconque : on les acquiert pour de l'argent! Dans le second stique de même, « la paire de chaussures » ne doit pas être censée mentionnée comme spécimen du *bas prix* auquel on acquiert les pauvres; il suffit, pour la conformité avec l'idée exprimée dans le stique précédent, qu'elle serve à indiquer le mépris dont les pauvres sont l'objet. Or « la paire de chaussures » remplit cette fonction même quand on comprend : nous achèterons le pauvre, *pour la cause* d'une paire de chaussures! Le malheureux, pour la moindre dette qu'il est incapable de payer, est sacrifié par le créancier : et les spéculateurs avides profitent de ces abus pour acheter des esclaves. — « ... *Et nous vendrons le déchet du froment* »; les choses sans valeur qu'*ils vendent*, sont mises de façon frappante en regard des êtres humains qu'*ils achètent* à prix d'argent. C'est cette antithèse qu'Amos avait en vue d'établir, qui a amené le reproche relatif à l'achat d'esclaves, après le blâme touchant les pratiques frauduleuses dans le commerce (v. 5). Il ne faut pas oublier d'ailleurs que tout le passage 5-6 a pour objet de justifier l'accusation d'oppression des faibles et des malheureux, formulée au v. 4. On s'empresse trop parfois de supprimer telle ou telle énonciation pour la raison qu'on n'en voit pas assez aisément le lien avec le contexte. C'est à tort, croyons-nous, que le v. 6 est éliminé par Wellh., Nowack, Harper, etc.

V. 7. La particule ב ici comme IV, 2; VI, 8, introduit la mention de la chose *par* laquelle Jahvé jure, et non pas celle d'un terme *contre* lequel le serment serait proféré. Un grand nombre d'exégètes étendent plus loin le parallélisme de la formule de notre v. 7 avec celles des deux endroits cités, et veulent que cette fois encore ce soit, du moins d'une manière virtuelle, par lui-même que Jahvé jure; ils entendent donc la formule גאון יעקב de celui ou de ce qui fait *la gloire de Jacob*, c'est-à-dire de Jahvé lui-même, ou des biens dont Jahvé a comblé Jacob. Ce n'est pas impossible, ni invraisemblable. Cependant comme VI, 8 גאון יעקב est *l'orgueil de Jacob* que Jahvé déteste, d'autres sont d'avis ou estiment plus probable que la formule du serment a ici une portée ironique; Jahvé jurant *par l'orgueil de Jacob*, dénonce implicitement le caractère obstiné, immuable, de cet orgueil. On peut entendre de deux manières l'énoncé de l'objet du serment. Généralement on traduit : je n'oublierai jamais toutes leurs œuvres. La parole, entendue en ce sens, se rapporte aux dispositions intérieures de Jahvé et n'indique pas, pour l'avenir, un changement d'attitude à l'égard des coupables. Le sens nous paraît être plutôt : *je n'oublierai pas toujours toutes leurs œuvres*. Comp. *Ps.* LXXIV

bout toutes leurs œuvres! 8 A cause de cela la terre ne tremblerait-elle pas?
Ils seront dans le deuil tous ceux qui l'habitent! Elle se soulèvera comme
'le Nil' tout entière, elle sera agitée et 'baissera' comme le fleuve d'Égypte.
9 Il arrivera en ce jour-là, parole du Seigneur Jahvé, que je ferai coucher le
soleil à midi et que j'étendrai les ténèbres sur la terre en plein jour. 10 Je

8. כיאר; TM : כָּאֹר *comme la lumière; — ibid.* ונשקעה *qeré*, ou ושקעה; TM : ונשקה (*keth.*).

(LXXIII), 19. Il ne s'agit pas de l'oubli proprement dit, consistant dans une absence réelle de souvenir, mais de la manifestation extérieure des dispositions divines. Tant qu'il s'abstient de punir, Jahvé peut avoir l'air d'oublier, de ne pas considérer les crimes commis; cette suspension de l'exercice de sa justice est appelée *oubli* par analogie. Mais cet oubli ne durera pas toujours. Jahvé finira par infliger une punition décisive.

V. 8. L'annonce du châtiment suit aussitôt. De la formule interrogative dont le prophète se sert, on ne saurait conclure qu'il n'y a pas ici une *prédiction* du tremblement de terre, mais une constatation du motif pour lequel la catastrophe déjà arrivée ne pouvait manquer de se produire; comp. *Jér.* V, 9, 29; IX, 8. Il est à noter toutefois que IV, 11 rappelle, parmi les épreuves auxquelles le peuple resta insensible, celle du tremblement de terre. Comme la suite du v. 8 et les vv. suivants visent manifestement le jugement à venir, il faut croire qu'Amos en appelle au souvenir du désastre passé pour prédire qu'il se renouvellera dans des conditions plus terribles — ... העל זאת = *à cause de cela*, à cause de ce serment divin (? Knabenbauer); ou, plus probablement, à cause de ces œuvres criminelles rappelées vv. 4-6, et *que Jahvé n'oubliera pas toujours* (v. 7) = qu'il ne laissera pas toujours impunies. — Dans le membre suivant au lieu de כָּאֹר lire כַּיְאֹר (LXX ὡς ποταμὸς; *Vulg.* sicut fluvius; comp. IX, 5), et au lieu de ונשקה lire avec le *qeré* ונשקעה (IX, 5 : ושקעה); le v. וְנִגְרְשָׁה n'est pas représenté dans les LXX, et manque dans le passage parallèle IX, 5. D'après le sens naturel de la phrase, celle-ci décrit les mouvements de la terre agitée, par la comparaison avec les eaux du Nil. On fait observer que la comparaison est malheureuse, vu qu'il n'y a guère de similitude entre les oscillations rapides que subit le sol dans le tremblement de terre et le lent changement de niveau auquel le Nil est sujet au moment de sa crue annuelle. Mais est-ce précisément à la crue annuelle du Nil que le prophète a songé? Ne serait-ce pas plutôt aux ondulations de la vaste nappe du fleuve? Si l'on maintient le v. ונגרשה que les LXX ont pu omettre grâce à l'influence de IX, 5, ce serait bien le mouvement des vagues *entraînées* ou *agitées* qu'il faudrait considérer comme le terme du rapprochement (comp. *Is.* LVII, 20 : יָם נִגְרָשׁ). Il est d'ailleurs évident que ce n'était pas seulement à raison du phénomène de sa crue annuelle que le grand fleuve d'Égypte pouvait être nommé dans un passage comme celui-ci.

V. 9. D'autres phénomènes sinistres accompagneront les convulsions de la terre : « *Je ferai coucher le soleil à midi...* », c'est-à-dire : je lui ferai refuser sa lumière comme à l'heure de son coucher. La même idée est répétée dans le membre suivant. On rappelle à ce propos l'éclipse totale du soleil qui eut lieu le 9 février 784 et qui a pu suggérer à Amos l'image des troubles célestes. Driver mentionne une autre éclipse solaire, du 15 juin 763, qui a dû être pareillement visible à Jérusalem. Les ténèbres du jour du jugement divin se retrouveront plus tard dans la littérature prophétique *Soph.* I, 14; *Is.* XIII, 10; *Joël* II, 2 etc. — D'après Harper il faudrait lire le v. 3 en cet endroit.

V. 10. Le deuil des habitants du pays annoncé v. 8, est décrit en détail. L'usage de

changerai vos solennités en deuil et tous vos cantiques en complainte; sur
tous les reins je ferai porter le cilice, et sur toutes les têtes la tonsure. J'en
ferai comme un deuil pour un fils unique et le dénouement en sera comme
un jour de désespoir!
11 Voici que des jours arrivent, parole du Seigneur Jahvé, où j'enverrai
une faim dans le pays; non pas une faim de pain, ni une soif d'eau, mais
d'entendre 'la' parole de Jahvé. 12 Et l'on se traînera d'une mer à l'autre,
et du nord à l'est on errera, en quête de la parole, et on ne la trouvera point.
13 En ce jour-là les belles vierges et les jeunes gens seront épuisés par la

11. דְּבַר; TM : דִּבְרֵי *les* paroles...

---

raser la tête en signe de deuil (*Is.* III, 24; *Mich.* I, 16 etc.), est prohibé *Deut.* XIV, 1. Les manifestations de douleur fournissent aussi à Joël un élément de sa description du jour de Jahvé I, 13 ss.; II, 12 ss.; mais chez Joël il s'agit d'une pénitence salutaire en vue d'obtenir la cessation des fléaux ou la préservation du peuple. Les suffixes dans וְשַׂמְתִּיהָ et אַחֲרִיתָהּ (ponam *eam*... et novissima *ejus*...) sont à comprendre au sens du *neutre* et à rapporter à la situation du peuple décrite dans les membres précédents du v. 10 : les complaintes, les cilices, les têtes rasées, tout *cela* prendra les proportions d'un deuil pour la mort d'un fils unique (*Jer.* VI, 26; *Zach.* XII, 10), et loin d'amener du soulagement *cela* finira dans le désespoir. — ואחריתה peut être considéré ou bien comme régime de ושׂמתי coordonné au complément suffixe de ce verbe, ou bien comme sujet d'une proposition nouvelle coordonnée à ושׂמתיה; nous adoptons pour la version cette dernière construction qui s'y prête mieux.

V. 11. L'amertume du dénouement sera caractérisée par l'abandon où Jahvé laissera son peuple. Aujourd'hui celui-ci refuse d'écouter les prophètes. Alors il sera avide d'entendre de la bouche d'un prophète la parole de Dieu (דְּבַר יהוה au lieu de דִּבְרֵי י׳; LXX, *Vulg.*); il en aura faim et soif, parce que cette parole serait pour lui une consolation et une force ou une direction.

V. 12. Mais cette faim et cette soif ne pourront être assouvies. De même qu'au temps de grande sécheresse on se traînait de deux ou trois villes à une même ville pour chercher l'eau, sans pouvoir se désaltérer (IV, 8), ainsi « *l'on se traînera d'une mer à l'autre* » (de la Méditerranée à la mer Morte = de l'ouest à l'est) « *et du nord à l'est...* » ועד־מזרח; on aurait attendu plutôt : et du nord *au sud;* mais il n'est pas probable que la mention de l'*est* soit due à une modification du texte primitif. Les Massorètes mettent l'*athnach* sous מזרח; sans doute serait-il préférable de rattacher la formule ומצפון ועד־מזרח à יְשׁוֹטְטוּ qui suit : et du nord à l'est « *on circulera pour chercher la parole de Jahvé et on ne la trouvera point* ». — Le passage 11-15 est considéré par quelques-uns comme une interpolation, sans raison suffisante; comp. Harper.

V. 13. Rien n'empêche de voir ici la continuation des vv. 11 s.; de même qu'au v. 12 la soif de la parole de Jahvé fait qu'on « se traîne » ou qu'on s'en va « en chancelant » (וְנָעוּ) d'une mer à l'autre, ainsi peut-on concevoir que l'*épuisement* dont il est question au v. 13 et auquel, d'après v. 14, *succomberont* les réprouvés, soit à entendre au sens moral. Les « *belles vierges et les jeunes gens* » sont l'élément de la nation dans lequel la confiance en l'avenir devrait s'affirmer avec plus de force; mais la jeunesse elle-même, loin d'être stimulée ou soutenue par les sentiments propres à cet âge, partagera l'angoisse commune et, privée du réconfort de la parole de Jahvé, sera épuisée par « la soif » de cette parole.

soif. 14 Ceux qui jurent par le délit de Samarie et disent : Vive ton dieu, Dan! et : Vive 'ton patron', Beerschéba! ils succomberont et ne se relèveront plus.

IX. 1 Je vis le Seigneur se tenant à côté de l'autel, et il dit : Frappe le chapiteau que 'le plafond' soit ébranlé, et abats-les sur leurs têtes à tous, et ceux qui restent je les tuerai par l'épée! Nul d'eux ne se sauvera par la fuite,

14. דֹּדְךָ; TM : דֶּרֶךְ *le pèlerinage* (ou *le route* de B.).

IX. 1. הַסִּפּוּן; TM : הַסִּפִּים *les parvis.*

V. 14. Ce sera le châtiment des infidèles qui aujourd'hui jurent בְּאַשְׁמַת שֹׁמְרוֹן, par ce qui fait la culpabilité de Samarie. Le prophète a sans doute en vue d'idole de Béthel, qui est appelée « le veau de Samarie » *Os.* VIII, 6; comp. *ibid.* X, 5 etc. Le serment par cette idole était un acte d'idolâtrie. A Dan aussi la taurolâtrie était pratiquée, comp. I *R.* XII, 29. Beerschéba, renommée dans les traditions relatives à l'époque patriarcale (*Gen.* XXI, 33; XXVI, 23 s.; XLVI, 1), devait être, d'après notre passage, le siège d'un culte considéré comme illicite par les prophètes. A ceux qui jurent par « le péché de Samarie » Amos associe ceux qui profèrent les serments : Vive ton Dieu, Dan! et : Vive דרך־באר־שבע! Dan au nord et Beerschéba au sud étaient deux villes situées aux deux extrémités opposées des deux royaumes israélites réunis; aussi servent-elles souvent à marquer toute l'étendue du territoire dans la formule : *depuis Dan jusqu'à Beerschéba.* Il est probable que cette considération n'est pas étrangère au choix que fait Amos de ces deux noms, de préférence par ex. à ceux de Béthel et du Gilgal (IV, 4; V, 5; comp. la note sur ce dernier passage). Le prophète avait dit, au v. 12, qu'à l'époque de l'épreuve suprême on irait, cherchant en vain la parole de Jahvé, d'une mer à l'autre, d'une région à l'autre du pays. Le châtiment atteignant ainsi la population sur toute l'étendue du territoire, sera en proportion avec les abus qui règnent *depuis Dan jusqu'à Beerschéba.* On se demande ce que signifie la formule חַי דֶּרֶךְ באר־שבע *vivit via Bersabee* (Vulg.). Beerschéba étant conçue comme lieu de pèlerinage, le voyage à ce sanctuaire ou la route qui y conduit étaient, dit-on, chose par laquelle on jurait, comme les Arabes jurent par le pèlerinage de La Mecque (Schegg, Knabenbauer, Driver). Les LXX ont : ... ζῇ ὁ θεός σου Βηρσαβεέ; et cette formule présente un parallélisme parfait avec la précédente. Plusieurs auteurs sont d'avis, et le soupçon ne paraît pas mal fondé, que דרך est le résultat d'une corruption du texte. Parmi les essais de correction qui ont été proposés, celui qu'a suggéré Winckler est le plus séduisant (*Altor. Forschungen,* p. 195; comp. Lagrange, *RB.*, X, 1901, p. 533). Il rapproche de l'expression suspecte la mention de l'autel du *Dod* d'Atarôth (דודה), dans l'inscription de Mésa, l. 12; le *Dôd* serait la divinité ou le génie tutélaire de la ville en question. La lecture דֹּדְךָ au lieu de דרך serait facile à admettre. Le *Dôd* de Beerschéba serait, comme celui d'Atarôth, la divinité protectrice de la localité. — Tous ces idolâtres qui jurent par le péché de Samarie, etc., « tomberont », succomberont à la faim et à la soif sans remède de la parole de Jahvé (vv. 11-12...), abandonnés par le Dieu qu'ils ont les premiers quitté.

IX, *v. 1.* La vision n'est pas introduite par la même formule, ni exposée de la même manière que celles de VII, 1-3; 4-6; 7-8; VIII, 1-3. La description de la vision se présente, dès l'abord, comme début d'un discours. Le prophète voit Jahvé *se tenant à côté* de l'autel, et donnant l'ordre de briser les soutiens de l'édifice, des galeries du temple, où sont réunis les adorateurs, de sorte que la construction condamnée s'écroule sur la foule assemblée. Est-ce un agent idéal auquel l'ordre est donné, ou un ange, ou

nul ne réussira à s'échapper! 2 S'ils pénètrent dans les enfers, ma main les les en retirera; s'ils montent dans les cieux, je les en ramènerai! 3 S'ils se cachent au sommet du Carmel, de là je les dénicherai et les retirerai; s'ils s'enferment loin de mes yeux au fond de la mer, hors de là je donnerai ordre

le prophète lui-même? Cette dernière hypothèse semble être la plus conforme au contexte. Comp. un cas analogue *Jér.* xxv, 15 ss. Il est bien entendu qu'il ne s'agit pas d'une action devant être réellement exécutée. Les raisons que l'on allègue (Knabenbauer) pour placer la scène dans le temple de Jérusalem plutôt qu'à Béthel, ne sont pas convaincantes. Le כפתור, suivant l'application faite du même nom à un ornement du fût et des branches du candélabre d'or (*Ex.* xxv, 31 etc.), ne peut être ici que le chapiteau d'une colonne. « *Frappe le chapiteau et les* ספים *seront ébranlés* ». Le סף est proprement le *seuil* ou le *parvis*. On dit que le coup porté au chapiteau est conçu comme si violent que le temple en est censé ébranlé jusque dans ses fondements. Mais il était peu naturel de frapper les chapiteaux des colonnes pour faire trembler les seuils ou les parvis. Le procédé contraire aurait été plus efficace. D'ailleurs le texte poursuit ובצעם בראשׁ כלם, ce qui est à traduire : « *et abats-les sur leurs têtes à tous* »; le suffixe dans בצעם (à lire בְּצָעֵם?) ne peut grammaticalement se rapporter qu'à l'objet qui vient d'être mentionné, y compris tout au moins les ספים. Mais conçoit-on que les *seuils* ou les parvis aient dû être abattus « *sur leurs têtes* à tous »? On propose (Hitzig, Knabenbauer) d'appliquer le nom aux *superliminaria* portés par les colonnes; mais l'usage qui est fait ailleurs du nom סף (comp. syr. ܣܦܐ) ne permet pas cette interprétation. Wellh. et Now. en concluent que les mots ... ובצעם sont corrompus; l'argument qu'ils empruntent pour soutenir ce jugement à la signification de בצע et à la vocalisation massorétique, est bien faible. Et quant à l'inconvénient très réel des « seuils » abattus « sur la tête » des gens assemblés, ces auteurs auraient dû remarquer qu'il y avait déjà un inconvénient à faire frapper les chapiteaux des colonnes pour ébranler les seuils ou les parvis. Le texte doit avoir subi une modification. Mais c'est, à n'en pas douter, dans הספים que gît la difficulté. Le texte primitif aura, pensons-nous, porté הַסִּפֻּן : *le plafond;* comp. I *R.* vi, 15 [עַד קוֹרוֹת הַסִּפֻּן *jusqu'aux poutres du plafond* (au lieu de קִירוֹת)], et *ibid.* vii, 7. Il est aisé de voir ce qui aura donné lieu au changement du texte; on aura lu הספין comme pluriel araméen, auquel il était naturel de substituer la forme hébr. ספים. Au lieu de וירעשׁו il faudra lire en conséquence וירעשׁ. — ...ואחריתם *et ce qui reste d'eux*, ceux qui sortiraient vivants de leur temple renversé, « je les tuerai par l'épée! nul ne se sauvera par la fuite... ». La *Vulg.* : « ... non erit fuga eis. Fugient... » sépare indûment les éléments de la phrase; en hébreu il y a littéralement : non fugiet eis (= ex eis) fugiens, et non salvabitur eis salvus. Comp. la remarque faite sur « les balances trompeuses » viii, 5.

V. 2. L'idée que nul ne parviendra à se sauver est développée aux vv. 2-4. Au v. 2 le prophète pose, par hyperbole, l'alternative que les échappés cherchent un refuge dans le *Sche'ôl* ou dans les *cieux* : ils n'y seront pas à l'abri. Le *Sche'ôl* est la demeure souterraine des ombres des morts *Is.* xiv, 15, en opposition, ici également, avec les cieux (v. 13 s.); *Ps.* cxxxix (cxxxviii), 8, etc.

V. 3. Une autre alternative est énoncée entre deux termes qui se répondent par antithèse comme les deux précédents. Le Carmel est un promontoire s'avançant dans la Méditerranée et dominant la mer; le sommet du Carmel se trouve donc très naturellement mis en opposition avec le fond de la mer. Driver remarque que le sommet du Carmel pouvait être cité à deux titres différents comme un endroit propice à ceux qui voulaient « se cacher » : d'abord à raison des nombreuses cavernes, étroites et tortueuses, dont il est sillonné; ensuite à raison de la végétation massive qui le couronne.

au serpent qu'il les morde! 4 S'ils s'en vont captifs devant leurs ennemis, de là je donnerai ordre au glaive de les exterminer; et je fixerai mon œil sur eux pour le mal, et non pas pour le bien!

5 Le Seigneur Jahvé des Armées, lui, il touche la terre et elle fond et tous ses habitants sont dans le deuil; elle se soulève comme le Nil tout entière et baisse comme le fleuve d'Égypte! 6 Il élève, lui, dans les cieux l'édifice de

« Le serpent » qui figure ici comme l'hôte connu des profondeurs de l'océan, est sans doute le monstre marin, le Liviathan, de l'imagination populaire (*Is.* XXVII, 1). La particule composée מִשָּׁם est à entendre au même sens que dans les trois énonciations précédentes : Jahvé commandera au serpent qui, *de là*, les pourchassera en les mordant.

V. 4. La captivité même ne pourra assurer le salut des survivants; « s'ils s'en vont parmi les captifs *devant les ennemis...* » = poussés en avant par leurs ennemis; בַּשְּׁבִי n'est pas : *dans la captivité;* שְׁבִי signifie au sens concret *les captifs* (comp. *Nah.* III, 10); « *de là* מִשָּׁם je commanderai au glaive et il les égorgera »; la particule composée répond ici encore à l'idée exprimée par le second verbe : je commanderai au glaive qu'il les *extirpe de là* = de la terre de l'exil, en les égorgeant. — « Je fixerai mon œil sur eux... », non pas en ce sens que je les couvrirai de ma sollicitude bienveillante, suivant la portée ordinaire de la formule (*Gen.* XLIV, 21; *Jér.* XXXIX, 12; XL, 4; etc.), ainsi : *non pas en bien, mais en mal;* en ce sens que mon regard les poursuivra partout pour les punir.

V. 5. De même qu'au chap. IV, v. 13, la considération du jugement à exercer par Jahvé était suivie de l'éloge de sa majesté et de sa puissance, ainsi la description de la justice vengeresse de Jahvé amène en notre passage la doxologie des vv. 5-6. Le souvenir de catastrophes récentes (IV, 11) fournit au prophète les éléments de sa louange, comme VIII, 8 s. il lui a suggéré la forme de sa menace. Le parallélisme entre VIII, 8 et IX, 5 montre d'ailleurs que ce dernier passage s'inspire d'une réminiscence du précédent. Le contexte n'offre point de raisons sérieuses de considérer nos vv. 5-6 comme interpolés. Au lieu de l'imp. consécutif וַתָּמוֹג nous préférons lire l'imparfait simple וְתָמוֹג auquel fait suite le parf. consée. וְאָבְלוּ. L'image de la terre qui se dissout ou se fond, se liquéfie, est en harmonie avec la comparaison qui va suivre : la terre se soulève et descend comme les eaux du Nil. Voir la note sur VIII, 8.

V. 6. Pour exalter la majesté divine, Amos lui donne un palais dont les appartements supérieurs (ou les faîtes?) sont élevés dans les cieux et dont les fondements reposent sur la terre. Le nom מַעֲלָה signifie ailleurs *escalier, marches* (= *le moyen* pour monter). Driver le traduit ici par *appartements supérieurs;* Maurer, Hitzig, Valeton de même, en lui supposant le même sens qu'au mot עֲלִיּוֹת. Nowack, Marti, Harper, etc. préfèrent le remplacer par עֲלִיּוֹת et supposent que מַעֲלוֹת doit son origine à une dittographie du מ final de בַּשָּׁמַיִם qui précède. C'est possible. Mais rien n'empêche non plus de considérer le מ préformatif de מַעֲלוֹת, non comme élément du nom d'instrument ou de moyen, mais comme מ objectif ou local; de sorte que la signification du nom serait celle de *parties supérieures.* En ce cas, il ne serait toutefois pas nécessaire de l'entendre des *appartements* supérieurs, comme équivalent de עֲלִיּוֹת; le sens pourrait être aussi bien celui de *faîtes.* Jahvé « bâtit dans les cieux ses faîtes, *et pose le fondement de sa* אֲגֻדָּה *sur la terre.* Le mot אגדה est employé ailleurs au sens de *lien* (les liens du joug, *Is.* LVIII, 6), de *faisceau* (*Ex.* XII, 22 botte d'hysope; comp. la *Vulg.* en notre passage : et *fasciculum suum* super terram fundavit), de *troupe* d'hommes (II *Sam.* II, 25). La אגדה, en parlant d'un édifice, sera donc, semble-t-il, la partie de la construction qui se distingue par la fermeté de l'agencement de ses matériaux, ou qui sert à tenir dans une liaison solide les diverses parties de l'ensemble. Comme d'ailleurs le nom est appliqué

ses faîtes et pose sur la terre les fondements de ses voûtes ; il appelle les eaux de mer et les répand sur la surface de la terre ! Jahvé est son nom !

7 N'êtes-vous point, enfants d'Israël, comme les enfants des Couschites pour moi ? parole de Jahvé. N'ai-je point fait monter Israël de la terre d'É-

ici aux fondations, on l'entend généralement, et à bon droit, au sens de *voûte*. La voûte en question sera celle du *firmament* que l'on se figurait comme reposant sur la terre. — « Il appelle les eaux de la mer... » comme v, 8.

V. 7. Mais Israël, le peuple de l'alliance, ne jouit-il pas d'une situation privilégiée, qui doit sûrement le protéger contre la colère de son Dieu ? Le prophète a déjà indirectement répondu à cette objection, dans le discours des chap. I-II, en mettant Juda et Israël sur la même ligne que les autres peuples devant la justice vengeresse de Jahvé ; comp. la note sur I, vv. 3 ss. Il a même rappelé, III, 1-2, que les bienfaits particuliers dont Israël avait été comblé, lui créaient aussi des obligations spéciales et seraient, à ce titre, le motif d'un jugement plus sévère. Ici Amos inculque une fois de plus que si Israël est le peuple de Jahvé, ce n'est point en vertu d'un lien primordial ou naturel quelconque, mais grâce au libre choix de Jahvé, qui est le maître souverain de tous les peuples, qui les gouverne tous, et qui aurait pu en conséquence en choisir un autre comme il a choisi Israël. *Les enfants d'Israël* en effet *sont pour Jahvé comme les Couschites*, et de même qu'*il a fait sortir Israël de l'Égypte, il a amené les Philistins de Caphtor et les Araméens de Qir*. Pour Qîr patrie des Araméens, comp. la note sur I, 5. A la fin de cette note nous nous demandions s'il ne conviendrait pas de lire קֵדָר au lieu de קִיר (comp. une correction analogue en sens inverse *Mich.* I, 15 : עילם pour אדלם ?). A l'appui du soupçon que nous avons exprimé nous ferons observer que *Jér.* XLIX, 28 ss. l'oracle contre *Qédar* fait suite à celui contre *Damas* qui rappelle précisément, au v. 27, l'anathème d'*Amos* I, 4. Faudrait-il étendre la même correction à *Is.* XXII, 6 (comp. *Is.* XXI, 16 s.) ? L'hypothèse semblerait très risquée. Mais il est remarquable que dans *Jér.* XLIX l'oracle contre *Qédar* est suivi d'une prophétie contre *Élam*, associé à *Qir* (?) à l'endroit cité d'Isaïe. Quant à II *R.* XVI, 9, la mention de Qîr s'expliquerait comme un écho d'*Amos* I, 5. D'après *Gen.* X, 22 *Élam* et *Aram* sont frères ; la série Aram-Qédar-Élam, dans *Jér.* XLIX, s'expliquerait d'autant mieux, si l'on pouvait, d'après *Am.* IX, 7, supposer qu'un lien de parenté analogue était censé rattacher *Aram* à *Qédar*. Au reste Qédar était le nom d'un peuple arabe, rattaché à Ismaël (*Gen.* XXV, 13 ; comp. *Is.* XXI, 13, 16 s. ; LX, 7 ; *Ézéch.* XXVII, 21), dont l'habitat était le désert qui s'étend entre l'Égypte et l'Assyrie (*Gen.* XXV, 18 et ll. cc.). — Les Couschites, que la Vulgate rend bien par *Æthiopes*, sont des noirs (*Jér.* XIII, 23), mentionnés probablement ici comme un peuple de race inférieure et méprisable. Le contexte immédiat ne semble pas plaider cependant en faveur de l'interprétation qui suppose la comparaison établie entre les Couschites et *Israël déchu*. L'exemple des Philistins et des Araméens ne va pas bien à cette explication ; on ne peut admettre en effet qu'Amos ait voulu mettre absolument sur la même ligne, comme choses de même importance aux yeux de Jahvé, la sortie d'Égypte et les migrations des Philistins et des Araméens (comp. III, 1-2, etc.). Il convient de reconnaître plutôt ici la proclamation de la transcendance de Jahvé au-dessus des situations contingentes de l'histoire. *De soi, indépendamment de la libre disposition de sa Providence* qui en a ordonné autrement, les Israélites ne sont pas plus aux yeux de Jahvé que les Couschites méprisés. Tous les peuples sont de leur nature égaux devant lui. Il aurait pu s'en choisir un autre comme objet de sa prédilection ; ce qui le prouve, c'est qu'il a aussi amené *les Philistins de Caphtor*, etc. Caphtor est encore nommé comme patrie des Philistins *Deut.* II, 23 ; *Jér.* XLVII, 4. On l'identifie désormais communément avec l'île de Crète. Aussi le nom de כְּרֵתִים est-il

gypte, et les Philistins de Caphtor, et les Araméens de Qir? 8 Voici que les yeux du Seigneur Jahvé sont fixés sur le royaume pécheur et je les détruirai de la surface de la terre!

Cependant je ne détruirai point la maison de Jacob entièrement, parole

donné aux Philistins *Ézéch.* xxv, 16 (Vulg. *interfectores*); *Soph.* II, 5 (Vulg. : gens *perditorum*); comp. en outre I *Sam.* xxx, 14. D'autres ont identifié Caphtor avec le Delta du Nil (Ebers, *Ægypten und die Bücher Mose's*, p. 130 s.), ou avec l'île de Chypre. La « Cappadoce » des LXX et de la Vulg. doit sans doute son origine à l'assonance de la première syllabe dans les deux noms; d'après le passage cité de Jérémie, Caphtor était une île, ou une côte maritime. Les *Kaphtôrîm* figurent dans la table ethnographique *Gen.* x, 14, où Driver croit qu'il y aurait lieu d'intervertir l'ordre d'énumération pour ce peuple et les Philistins. Sur les Philistins et leur origine, comp. Lagrange, *Juges*, p. 262 ss.

*V. 8*ᵃ. Le privilège qui a fait d'Israël le peuple élu de Jahvé, ne saura donc le protéger contre les exigences de la justice divine (III, 1-2). « Les yeux du Seigneur Jahvé sont fixés sur le royaume pécheur... »; voir v. 4ᵇ. Driver croit que dans cette phrase il s'agit d'un royaume pécheur quelconque, de tout royaume pécheur; de sorte que la restriction qui suit v. 8ᵇ aurait pour objet d'établir une exception en faveur du royaume du peuple élu qui, à la différence d'autres royaumes pécheurs, ne serait pas complètement extirpé. Il paraît plus probable que la menace est proférée contre le royaume d'Israël lui-même (vv. 1-4). D'autre part il n'est pas nécessaire de supposer avec Wellhausen et Nowack que l'appellation de « royaume pécheur » est appliquée ici au royaume du Nord *en opposition avec celui de Juda*, ce qui fournit à ces auteurs l'occasion de constater une différence totale de point de vue entre l'énonciation de v. 8ᵃ et (II, 4-5) III, 1; VI, 1, 11. Si le prophète a, de fait, en vue ici le royaume de Samarie, c'est en conformité avec l'objet principal constant de ses discours. Le premier membre de notre v. 8 formule la conclusion de la réponse qu'Amos a faite au v. 7 à l'objection tirée des rapports spéciaux qui unissent Israël à Jahvé.

VV. 8ᵇ-15 forment la conclusion du livre et se rapportent au salut final de la maison de Jacob. Il y est dit d'abord que les pécheurs seuls périront (v. 8ᵇ-10); les vv. 11-12 annoncent le rétablissement de la nation après l'épreuve; enfin aux vv. 13-15 Jahvé fait entendre des promesses de bonheur indéfectible en faveur de l'Israël rétabli. Il est évident que la teneur et le ton de tout ce passage diffèrent entièrement des menaces proférées dans les discours qui précèdent et notamment au ch. IX même, vv. 1-4. Mais ce n'est pas une raison suffisante pour attribuer les vv. 8-15 à une main plus récente. Le châtiment imminent a été décrit en termes absolus et évidemment hyperboliques. Il est inutile de rappeler que les prophètes qui font entendre les promesses les plus authentiques pour l'avenir, ne croient pas nécessaire de formuler de ce chef des restrictions à leurs prédictions d'un châtiment préalable. Il est d'ailleurs évident que vv. 8ᵇ ss. se rattachent étroitement à v. 8ᵃ; or ici le châtiment venait encore d'être annoncé en termes absolus. C'est sous la forme d'une restriction à cet arrêt de condamnation prononcé contre le royaume entier, qu'est introduit, v. 8ᵇ, l'exposé des desseins de la clémence divine.

*V. 8*ᵇ. « *Cependant je ne détruirai pas complètement la maison de Jacob...* » La « maison de Jacob » n'est pas le royaume de Juda. Il est évident par les termes mêmes de l'énonciation (אפס כי) que celle-ci est une restriction affectant la sentence qui précède. La construction avec l'inf. absolu לא השמיד אשמיד a ici pour objet de marquer le caractère absolu de l'action signifiée par le verbe : ... je ne détruirai pas complètement...; comp. Kautzsch, § 113, 3°, *n*.

de Jahvé. 9 Car voici que je donnerai un ordre, et j'agiterai la maison d'Israël parmi toutes les nations, comme on agite au moyen du crible, et elle ne tombera pas en masse à terre. 10 Par l'épée périront tous les pécheurs de mon peuple, qui disent : Le malheur ne nous atteindra et ne nous rencontrera point! 11 En ce jour-là je relèverai la hutte de David qui était tombée; je réparerai 'ses' brèches et relèverai 'ses' ruines et je la rebâtirai comme

11. פִּרְצֶיהָ; TM : פִּרְצֵיהֶן. — הֲרִסֹתֶיהָ; TM : הֲרִסֹתָיו.

V. 9. En effet les méchants seuls périront; ce qui est indiqué déjà par l'image du crible qui sert à séparer les éléments bons des mauvais. Il est clairement insinué que le crible, c'est l'épreuve de l'exil ou de la dispersion, à laquelle la nation est donc censée devoir être soumise dans son ensemble : « ... j'agiterai la maison d'Israël parmi tous les peuples... ». Amos parle en termes généraux, comme plus haut au v. 4 (« s'ils s'en vont en exil *devant leurs ennemis...* »), bien qu'il songe en particulier aux Assyriens (v, 27 etc.). Le mot צרור est traduit *lapillus* dans la Vulgate, conformément au sens qu'il a apparemment II *Sam.* XVII, 13; il résulte toutefois du commentaire de S. Jérôme, qu'il a entendu désigner sous ce nom de « lapillus » le *purum frumentum,* solide et consistant, dégagé de tout mélange de paille et d'éléments impurs. D'autres retiennent pour צרור la signification de *caillou* au sens propre; Hoffmann explique l'image en ce sens que les méchants seuls, représentés par les cailloux, demeureront dans le crible = resteront dans la terre de l'exil; que les bons seuls en échapperont; à quoi l'on répond à bon droit que cette interprétation est contraire à la portée évidente de l'image du crible, qui retient ce qui est bon. On entend donc généralement le nom צרור du grain solide et consistant. De par son étymologie, dit-on, le nom en question signifie quelque chose de *compact,* de solidement constitué par la liaison intime de ses éléments. Plusieurs avouent toutefois, et non sans raison, qu'une telle manière de désigner le grain est assez étrange; si Amos avait voulu parler simplement du grain, pourquoi ne l'aurait-il pas nommé? Nous pensons donc que צרור signifie ici *masse* et que le nom est employé à l'accus. adverbial : la maison d'Israël sera agitée, comme on agite au crible, *et elle ne tombera pas* en masse *à terre;* c'est-à-dire il sera établi une séparation entre les éléments, au moyen du crible de l'épreuve.

V. 10. Au v. 4 il avait été dit, en termes généraux, que ceux-là mêmes qui s'en iraient dans l'exil seraient massacrés par le glaive. Cette menace est ici adoucie ou plus exactement déterminée par une restriction apportée à la parole du v. 4 : « *les pécheurs...* périront par l'épée... ». Ces pécheurs, ce sont ceux qui se croient, par une coupable présomption, à l'abri de tout malheur; comp. v, 18; VI, 1; VII, 11... Il faut lire תַּגֵּשׁ (ou תַּשִּׂיג?) au lieu de תגיש. La parole וְתַקְדִּים בַּעֲדֵינוּ... est comprise par Hitzig de la *poursuite :* « ... tandis qu'il (le malheur) nous poursuit sur notre chemin ... et, arrivant de derrière, nous dépasse ». On expliquera mieux : « le malheur ne nous atteindra pas *et ne viendra pas par devant, autour de nous* »; i. e. *ne nous arrivera pas à la fois dans l'une et l'autre direction.* La portée de בַּעֲדֵינוּ (*autour de nous*) se comprend très bien ainsi; l'idée est : le malheur ne nous *enveloppera pas.*

V. 11. La promesse de restauration, ici et au v. 12, se rattache naturellement à l'assurance donnée vv. 8b-10 que les bons seront préservés. L'expression סֻכַּת־דָּוִיד : la tente, ou plutôt *la hutte de David,* pour : *la maison de David,* signifie la faiblesse à laquelle cette maison apparaît réduite aux yeux du prophète; la déchéance est caractérisée en outre par les brèches et les ruines d'où la maison de David devra être et sera relevée. Il n'est pas probable qu'il y ait ici une allusion à quelque fait particulier,

aux jours d'autrefois, 12 afin qu'ils fassent la conquête des restes d'Édom et de toutes les nations sur lesquelles mon nom fut proclamé! parole de Jahvé qui accomplit ces choses. 13 Voici que des jours arrivent, parole

comme la défaite infligée à Juda par le roi Joas d'Israël (II *R.* XIV, 13 s.), dont la maison de David n'avait d'ailleurs plus besoin d'être relevée à l'époque d'Amos. Les termes dans lesquels il est question de la *hutte* de David *tombée*, etc., ne permettent guère d'autre part d'expliquer la parole de notre verset, de la chute passée et du rétablissement futur de l'empire de la dynastie davidique *sur les dix tribus*. C'est bien le royaume de Juda qui est en vue. De même qu'Osée, citoyen du royaume du Nord, prédit la restauration finale d'Israël par le retour à David (III, 5 etc.), ainsi, dans le présent passage, les destinées futures du peuple pardonné sont rattachées au relèvement de la maison de David. On dit qu'il aurait été impossible aux contemporains d'Amos de comprendre un pareil langage, alors que le trône à Jérusalem était occupé par le roi Ouzzia sous le règne duquel Juda atteignit un haut degré de prospérité. Mais les contemporains d'Amos pouvaient comprendre ce langage avec la même facilité que des paroles comme celle de V, 1-2 : Elle est tombée et ne se relèvera plus, la vierge d'Israël!... Il serait évidemment absurde d'appliquer cette sentence au peuple d'Israël sous le règne de Jéroboam II, lequel ne fut pas moins heureux, sous le rapport matériel, que celui d'Ouzzia à Jérusalem. Les auditeurs ou les lecteurs se rendaient compte, aussi aisément que nous, que de pareils discours envisageaient des situations à venir. Il était d'autant moins difficile de s'y méprendre pour la *hutte* de David *tombée* et *déchirée*, qu'Amos n'avait pas manqué de prédire l'humiliation de Juda, comme le prouvent II, 4-5, et VI, 1 s. où il associe Sion à Samarie dans l'annonce du châtiment. — Lire פְּרָצֶיהָ au lieu de פִּרְצֵיהֶן et הֲרִסֹתֶיהָ au lieu de הֲרִסֹתָיו.

V. 12. Le peuple de Jahvé, rétabli dans sa gloire première, étendra de nouveau son empire sur les peuples que David avait conquis : sur Édom qui sera et demeurera réduit à un reste, et sur toutes les nations appartenant au domaine de Jahvé. C'est cette dernière idée qui est exprimée par la formule : *toutes les nations sur lesquelles mon nom fut proclamé*. Ce sens apparaît très clairement II *Sam.* XII, 28 où Joab engage David à venir lui-même assiéger et prendre Rabbath-Ammon, afin, dit-il, que je ne prenne moi-même la ville et que *ce ne soit mon nom qui soit proclamé sur elle*. On voit par là en quel sens il faut comprendre des paroles comme celle de *Deut.* XXVIII, 10 : tous les peuples de la terre verront que *le nom de Jahvé est proclamé sur toi...* = que tu es le propre peuple de Jahvé; ou de *Jér.* VII, 10 etc. : le lieu *sur lequel mon nom a été proclamé* = qui m'appartient en propre. — Le passage est cité et expliqué de la vocation des Gentils, dans le discours de l'apôtre S. Jacques, *Act.* XV, 16 s., suivant la version des LXX; au lieu de יירשׁו les LXX ont lu ידרשׁו; au lieu de אדום ils ont lu אָדָם; les mots שְׁארית אדם, en dépit de la particule את qui précède, ont été compris comme sujet de ידרשׁו; de plus, suivant le cod. Al., le nom du *Seigneur* (τὸν Κύριον) a été suppléé comme régime du verbe; comp. *Act.* l. c. (*ut requirant cæteri hominum Dominum*).

V. 13. Les promesses du règne messianique sont énoncées dans les trois derniers versets du livre, sous la forme de magnifiques bénédictions dans l'ordre de la nature. Il régnera une merveilleuse fertilité qui répandra l'abondance dans tout le pays. La formule : voici que *des jours* viennent..., après celle du v. 11 : *en ce jour*, rappelle la même variation dans VIII, 9, 11 (comp. IV, 2). Les travaux des champs se feront avec un tel succès, seront bénis à ce point, que leurs différentes phases se succéderont sans intervalle, avec une régularité parfaite et perpétuelle : ... נִגַּשׁ ב ... : le laboureur *touchera au* moissonneur, etc.; à peine celui qui conduit la charrue aura-t-il terminé sa besogne,

de Jahvé, où se suivront sans trêve laboureur et moissonneur, vendangeur et semeur. Les montagnes distilleront la liqueur et toutes les collines fondront. 14 J'accomplirai la restauration de mon peuple Israël; ils rebâtiront les villes dévastées et les habiteront, ils planteront des vignes et en boiront le vin, ils feront des jardins et en mangeront les fruits. 15 Je les planterai sur leur terre, et ils ne seront plus arrachés de leur terre que je leur ai donnée, dit Jahvé ton Dieu.

que les moissons se lèveront et seront prêtes!... — *Les montagnes suinteront* la liqueur...; les termes de la promesse sont repris presque textuellement dans *Jo.* IV, 18; comp. l'*Introd.* à Joël, § II, 3°, *sub* b.

V. 14. Comme il est question, dans la suite du verset, du relèvement des villes détruites, etc., on pourrait, à ne considérer que la convenance du contexte en ce passage, comprendre ici la formule ... ושבתי את־שבות du retour de la captivité. Mais la formule a un sens plus général et signifie, autant par l'étymologie probable du nom שׁבות que par l'usage certain qui en est fait ailleurs : *je changerai la destinée* de mon peuple, ou plutôt : *j'accomplirai sa restauration;* comp. la note sur *Os.* VI, 11. Au ch. V, 11 Amos avait dit : vous bâtirez des maisons en pierres taillées et n'y demeurerez point, *vous planterez des vignes et n'en boirez pas le vin;* ici il promet, en se servant des mêmes expressions, qu'*ils planteront des vignes et en boiront le vin...;* les jardins sont associés aux vignobles comme IV, 9. Comp. d'ailleurs *Is.* LXV, 21, et en sens contraire *Soph.* I, 13, etc.

V. 15. Jahvé les « plantera » sur leur terre et ils n'en seront plus « arrachés »...; cette comparaison d'Israël restauré avec une plantation établie à demeure, en toute sécurité, est naturellement amenée par la forme des promesses qui précèdent. Au reste on lit chez d'autres prophètes les mêmes assurances présentées sous la même image, *Jér.* XXIV, 6; XXXII, 41; XLII, 10; *Is.* LX, 21. A la finale du livre d'*Amos*, comparez celle du livre d'*Osée* XIV, 6 ss. Il est inutile de remarquer que de l'idée du bonheur promis il faut distinguer la forme concrète sous laquelle celui-ci est décrit.

ABDIAS

INTRODUCTION

La courte prophétie d'Abdias (*Mass.* עֹבַדְיָה) est dirigée contre Édom.

A la prendre dans sa teneur actuelle, les idées s'y développent dans l'ordre suivant. L'auteur commence par décrire une destruction complète infligée à Édom de la part de ses ennemis, ses alliés d'autrefois (vv. 2-7). Le tableau de cette ruine semble envisagé, aussitôt après (v. 8 et s.), comme une prédiction de l'avenir, non comme la relation d'événements passés ou d'une situation actuelle. Aux vv. 10, 11-14, le châtiment d'Édom est motivé par l'attitude hostile qu'il a prise à l'égard de son frère Jacob, c'est-à-dire du royaume de Juda, lorsque ce dernier se trouva accablé par le malheur. A partir du v. 15, les autres nations sont associées à Édom ou Ésaü dans la vengeance que Jahvé tirera des ennemis de son peuple ; le triomphe de celui-ci sera complet et définitif.

Aucune indication explicite touchant la date ou les circonstances auxquelles il faut rapporter la composition du discours, ne nous est fournie par le texte. L'inscription se borne à la mention du nom de l'auteur. On en est donc réduit, pour se fixer sur la question d'origine, à l'examen des données que l'analyse et l'histoire mettraient à notre disposition.

L'étude de ces données a conduit les commentateurs à des résultats très divergents. D'une manière générale on peut classer les opinions en trois groupes. D'après les uns le petit livre d'Abdias, tout entier, serait à dater d'une époque plus ou moins reculée avant l'exil de Babylone. D'autres sont d'avis qu'il convient de distinguer : une partie de la prophétie, notamment celle qui décrit la ruine d'Édom (vv. 1-9 ou 1-10), serait originaire d'avant l'exil ; l'autre, comprenant les reproches adressés à Édom pour sa perfidie à l'égard de Juda (vv. 10 ou 11 ss.), serait un développement dont le morceau précédent aurait été enrichi à une époque postérieure à la destruction de Jérusalem en 586. Enfin une troisième catégorie d'auteurs sont d'avis que la prophétie d'Abdias est à ramener, quant à tous ses éléments, à une date subséquente à ce dernier événement, sans que pour cela ils soient d'accord sur la question d'unité de composition.

I. — Pour établir l'origine ancienne du livre d'Abdias, les auteurs du premier groupe, entre autres Schegg, Knabenbauer, v. Orelli, Kleinert, en

appellent également au rapport entre *Abdias* 1-5 et *Jér.* XLIX, 7 ss. : la comparaison des deux morceaux prouve à l'évidence que l'un dépend de l'autre; or la priorité appartient à Abdias. Schegg et Knabenbauer allèguent en outre la place faite à Abdias dans la collection des XII Petits Prophètes immédiatement à la suite d'Amos. On fait valoir aussi le caractère de la langue de notre prophète, laquelle n'offrirait aucune trace d'influences propres à une époque récente. Pour confirmer la conclusion, ou tout au moins la forte présomption censée résulter de ces remarques, les auteurs en question insistent sur la considération que rien, notamment dans le blâme infligé à Édom vv. 10-14, n'oblige ou n'engage même à ramener la composition de la prophétie après la ruine de l'État juif en 586. Au contraire, du moins selon Schegg et Knabenbauer, ce passage lui-même, qu'ils mettent en regard d'*Amos* I, 6, 9, 11 et de *Joël* III (Vulg.), 2, 3, 5 fournirait plutôt un appui positif à leur manière de voir.

Du rapport entre *Jér.* XLIX, 7 ss. et *Abd.* 1 ss. il sera question tout à l'heure, sous II, *b*. — Quant à la place faite à Abdias dans la collection des XII, le cas de Joël prouve déjà, d'après les arguments produits dans l'Introduction à ce prophète, § II, que l'ordre chronologique n'y est pas uniformément observé. Alors même que les auteurs de la collection n'auraient pas eu des raisons spéciales d'un autre ordre pour ranger Abdias à la suite d'Amos (1), rien ne garantirait soit la fermeté soit la justesse de leur jugement touchant l'âge de notre prophète. « Hunc aiunt esse Hebraei, dit S. Jérôme (sur v. 1), qui sub rege Samariae Achab... pavit centum prophetas in specubus... » (I *R.* XVIII, 3). Nous ne savons si cette opinion avait cours déjà au moment de la formation de la collection des XII ; mais nul ne peut affirmer qu'en ce moment on fût mieux renseigné. — L'affirmation de Schegg touchant la langue d'Abdias ne paraît pas exacte : la rac. קטל, dont un dérivé figure à la fin du v. 10, n'est représentée ailleurs que dans les textes araméens ou d'origine relativement récente (en dehors de *Daniël*, deux fois dans *Job* et une fois dans le *Ps.* CXXXIX [Vulg. CXXXVIII]). Noter encore au v. 6 le v. בעה employé au sens d'*explorer* et comp. la fin de la note sur v. 16.

La donnée essentielle pour la solution de la question en litige, réside dans les termes de l'accusation formulée contre Édom, vv. 10-14.

C'est un fait rappelé en plusieurs endroits de la Bible et qui provoqua au plus haut point l'indignation des Juifs, que, lors de la conquête de Jérusalem par les Chaldéens en 586, les Édomites se mirent du côté des ennemis de Juda et saluèrent la chute de la capitale juive par des transports de joie outrageants, rendus plus odieux par le lien d'affinité de race qui unissait les deux peuples. Voir *Lam.* IV, 21 s.; *Ézéch.* XXV, 12 ss.;

(1) La raison pourrait avoir été que la prophétie d'Abdias constituait une sorte de développement de la parole d'Amos IX, 12.

xxxv, 1 ss.; *Ps.* cxxxvii (cxxxvi), 7, etc. N'est-ce pas à ces faits que se rapportent nos vv. 10 ss.?

Les auteurs qui mettent la composition d'Abdias avant la captivité, voient le plus souvent dans notre passage une allusion aux hostilités que, d'après II *Chron.* xxi, 16-17, Juda et Jérusalem eurent à subir sous le règne de Joram, vers le milieu du ix[e] siècle, de la part des Philistins et des Arabes. Le rapprochement ne paraît point du tout fondé. Au II[e] livre des *Rois* viii, 20 ss., nous apprenons, il est vrai, que sous Joram les Édomites se soulevèrent contre la domination de Juda et que, malgré une défaite signalée qu'ils essuyèrent dans leur propre pays, ils parvinrent à recouvrer leur indépendance. Cette entreprise pourra être mise en rapport avec l'invasion des Philistins et des Arabes dont parlent les Chroniques. Mais aurait-elle pu justifier en quelque façon le langage sévère d'Abdias? Au point de vue édomite la guerre pour l'indépendance était parfaitement légitime et le prophète aurait eu mauvaise grâce à la condamner avec tant d'insistance comme une violation criminelle *du lien de fraternité* entre Édom et Jacob. D'ailleurs, dans la relation des Chroniques, qui mentionne le pillage du palais royal, l'enlèvement des femmes et des enfants de Joram, il n'est pas question cependant de mauvais traitements infligés à la capitale elle-même ou à sa population, ce qui serait à peine concevable s'il se fût agi pour elles d'une vraie ruine. La suite de l'histoire montre suffisamment à elle seule que Juda ni Jérusalem ne furent point ruinés à l'occasion de l'incursion des Arabes et des Philistins. Si cette invasion avait eu pour le royaume de Juda les proportions d'une catastrophe aussi considérable que celle dont parle Abdias, comprendrait-on que la relation du règne de Joram, au II[e] livre des *Rois*, l. c., n'en eût pas dit un mot? — Il est inutile de remarquer que l'appel à la prétendue affinité d'Abdias avec Amos et Joël, n'ajoute rien à la valeur des considérations auxquelles on se livre à propos du récit de II *Chroniques* xxi, 16 s. Le livre de *Joël* lui-même date d'après l'exil. Quant à *Amos* i, 6, 9, nous y apprenons simplement que les Édomites se faisaient les entremetteurs des Philistins et des Tyriens pour le trafic des esclaves avec d'autres nations; encore au v. 9 ne semble-t-il pas qu'il soit question d'esclaves hébreux; rien ne prouve non plus qu'au v. 11 il s'agisse d'actes posés par les Édomites à l'occasion d'un désastre infligé à Jérusalem par des conquérants étrangers.

Sans doute, *Abd.* 10 ss. les Chaldéens ne sont pas nommés; il n'y est question ni de la destruction du temple, ni, du moins en termes formels ou explicites, de la déportation en masse du peuple juif. Mais l'objectif du prophète n'est pas précisément de retracer un tableau des malheurs de sa nation; c'est de marquer le caractère odieux de la conduite d'Édom à l'occasion de ces malheurs; et il le fait en termes qui permettent de reconnaître la nature de ceux-ci sans aucune peine. L'attitude du peuple frère stigmatisée chez Abdias est la même qui ailleurs lui est mise à charge à l'oc-

casion des événements de 586; il témoigna sa joie de la perte des enfants de Juda, v. 12 : comp. *Lam.* IV, 21 s.; il assista au spectacle de la chute de Jérusalem en proférant des discours arrogants, vv. 11, 12 (*fin*), 13 : comp. *Ps.* CXXXVII, 7; il alla jusqu'à massacrer les fuyards, v. 14 : comp. *Ézéch.* XXXV, 5. Les étrangers dont Édom se fit l'auxiliaire furent les ennemis de Juda à un titre exceptionnel, car c'est un reproche sanglant à l'adresse d'Édom de dire qu'il fut « comme l'un d'eux » (v. 11). La conquête à laquelle Édom s'associa marqua « le jour » de son frère, c'est-à-dire le *jour fatal* de Juda, en un sens absolu; le jour de son *désastre* (יוֹם נָכְרוֹ); le jour d'*angoisse* (יוֹם צָרָה; vv. 12, 14); le jour de la *ruine* du peuple juif (יוֹם אֵידָם, v. 13; cf. *Ézéch.* XXX, 5). Ce jour fut celui où l'ennemi réduisit Juda à la dernière extrémité, si bien qu'il « jeta le sort sur Jérusalem » (v. 11). La destinée que le peuple juif subit alors est celle qui est réservée aux nations, avec cette différence toutefois que celles-ci y resteront vouées toujours, tandis que sur le mont Sion un reste survivant est appelé à reprendre et à poursuivre le rôle désormais triomphant du peuple de Jahvé (vv. 16, 17 ss.).

La simple lecture du passage, mieux encore que cette analyse, donne l'impression que la passion du prophète y est excitée par le souvenir de la conduite d'Édom lors de la destruction de Jérusalem par les Chaldéens. Les anciens n'hésitaient pas à l'interpréter en ce sens : « ... quando Chaldaeis Babyloniisque vastantibus Jerusalem et obsidentibus civitatem, et ingredientibus portas ejus, mittentibusque sortem in divisione praedarum, tu eorum socius eras et in hostium numero versabaris » (*S. Jér. in vv.* 10, 11; comp. le commentaire du même sur les vv. suivants). Cette interprétation entraîne la conclusion que la prophétie d'Abdias est à dater d'après la captivité. Il est clair en effet qu'aux vv. 10 ss. nous ne sommes pas en présence d'une prédiction de faits à venir, comme l'ont cru Caspari (*D. Proph. Obadja*, p. 18 ss.), Hengstenberg (*Christologie...*, I, 458 ss.) et d'autres, mais d'une allusion à des faits passés et connus. L'objet de l'oracle contre Édom, c'est la proclamation de son châtiment et non pas de sa perfidie; celle-ci est le motif, énoncé comme une donnée historique, de celui-là. Comp. Schegg, p. 372 s.

Il n'est pas nécessaire d'en appeler, pour confirmer le résultat de cet examen, au passage obscur du v. 20. Notons cependant que le parallélisme entre les mentions de la « captivité d'Israël » et de la « captivité de Jérusalem » est bien fait pour suggérer l'identification de cette dernière avec la captivité de Babylone. Sur les mots אשר בספרד, *Vulg.* : quae in *Bosporo* est, voir la note *in l.*

II. — Dans sa teneur actuelle la prophétie d'Abdias est donc postérieure à la catastrophe nationale de 586. Plusieurs auteurs, tout en soutenant cette manière de voir, estiment cependant qu'une partie considérable du petit livre, notamment *la description du châtiment d'Édom* aux vv. 1-9..., appartient par sa composition primitive à l'époque préexilienne; l'auteur de notre

livre l'aurait empruntée à un ancien prophète pour en faire la base de son imprécation, motivée, au point de vue de sa propre époque plus récente, *par les griefs énoncés aux vv. (10) 11 ss.* Avec quelques nuances de différence dans l'exposé, cette théorie est défendue par Ewald (*Proph. d. A. B.*, I, 399), Kuenen (*HCO.*, II, 366), König (*Einl. in d. A. T.*, p. 360), etc. Driver se montre disposé à l'admettre (*Introd. to the Lit. of the O. T.*, 7th *ed.*, p. 318 s.). Ewald attribue à la source ancienne, outre la plus grande partie des vv. 1-10, les vv. 17a, 18. König retrouve la couche primitive dans vv. 1-10 (sauf peut-être un développement plus récent dans v. 7, ainsi que dans v. 9b); en outre dans vv. 16a, 18, 19a, 20b. Kuenen et Driver se contentent de réclamer pour le prophète préexilien vv. 1-9. Les arguments que l'on produit en faveur de cette distinction sont d'un double ordre : a) il y a d'abord ceux qui tendent à établir d'une manière générale une différence d'origine entre les deux éléments en question de la prophétie; b) d'une manière plus spéciale on insiste sur la comparaison entre *Abd.* 1 ss. et *Jérémie* XLIX, 7 ss.

a) Parmi les raisons d'ordre général sur lesquelles s'appuient les auteurs qui reconnaissent chez Abdias deux éléments d'origine distincte dont l'un remonterait à une source préexilienne, quelques-unes ont trait aux vv. 15, 16 ss., soit au point de vue du rapport de l'un ou l'autre de ces versets avec telle ou telle donnée dans ce qui précède, soit à celui du rapport de ces versets entre eux. La cause des vv. 15 ss. sera examinée sous III. On se bornera ici à entendre les considérations censées plaider pour la différence d'origine entre 1-9 et (10) 11-14.

D'après vv. 1-9 le péché d'Édom consisterait dans son orgueil; d'après 10 ss. au contraire Édom est puni exclusivement pour sa conduite perfide à l'égard de Juda (Kuenen, *l. c.*). — La portée des vv. 1-9 n'est pas exactement appréciée par Kuenen. Le prophète ne dit pas que *le* péché d'Édom consiste dans son orgueil; il veut inculquer que le châtiment d'Édom est pour lui une humiliation profonde; et pour donner plus de relief à son idée il met cette humiliation en regard de l'orgueil du peuple condamné. Il est clair que le jugement porté dans ces conditions sur l'orgueil d'Édom, laisse parfaitement place à la proclamation des motifs du châtiment énoncés vv. 10 ss.

D'après vv. 1-9, dit encore Kuenen, Édom, à la vérité, subit une humiliation très grave, mais pas une destruction complète; d'après vv. 10 ss. la sentence est beaucoup plus sévère : elle proclame l'extirpation du peuple félon jusque dans l'éternité (v. 10), etc. — Constatons tout d'abord que si l'on joint, comme le fait Kuenen, les vv. 8-9 à la description qui précède, il n'y a pas de doute que celle-ci ne doive s'entendre elle aussi d'une extirpation complète; la parole du v. 9 est explicite. C'est pourquoi, pour l'ajouter en passant, il est difficile de comprendre le jugement exprimé par K. sur le prétendu défaut de liaison entre v. 9 et v. 10. A ne considérer que les vv. 1-7, si l'on prend les formules du prophète à la lettre, il faudra dire encore qu'il parle d'une destruction totale; le traitement infligé à Édom marque, précisé-

ment à ce titre, une gradation comparativement à l'œuvre des voleurs qui ne prennent que dans la mesure de leur convoitise, et à celle des vignerons qui laissent des grappillons (vv. 5 ss.). Il est vrai que dans la suite, et cela à partir du v. 8, le prophète énonce en termes plus formels la prédiction d'une destruction *perpétuelle* d'Édom. Mais ce développement ne tient-il pas à un changement du point de vue auquel le châtiment d'Édom est tour à tour considéré? Voir plus loin, § III.

b) Un point beaucoup plus intéressant est celui du rapport qu'il convient d'établir entre *Abdias* 1 ss. et *Jérémie* XLIX, 7 ss. Qu'il y ait entre les deux morceaux une étroite affinité, cela est aisé à constater. Comparez

Abd.	1	à	*Jér.*	XLIX,	14,
—	2	—	—	—	15,
—	3^{a}	—	—	—	16^{a},
—	4	—	—	—	16^{b},
—	5^{ac}	—	—	—	9^{ba}.

Il n'est guère douteux que la disposition primitive ne soit celle que l'on observe chez Abdias, comme S. Jérôme le laissait déjà entendre : exceptoque ordine commutato et alia quæ videntur discrepare, magna pars Abdiæ in Jeremiæ volumine continetur (*P. L.*, XXV, 1154). L'exemple des voleurs et des vendangeurs, *Abd.* 5, sert, d'après le contexte, à accentuer l'acharnement plus âpre des ennemis qui ont, par ressentiment plutôt que par intérêt, complètement dépouillé Édom; chez *Jér.* l. c., v. 9, l'exemple n'a plus cette portée; on ne lui voit plus guère une portée quelconque et il n'est pas étonnant que la rédaction s'en soit ressentie. Il est inutile d'insister pour le moment sur les raisons qui militent en faveur de la priorité du texte dans la forme où l'offre Abdias; on est assez généralement d'accord à cet égard et il y aura lieu d'y revenir tout à l'heure à un point de vue plus spécial. Les auteurs dont il a été question sous I concluaient du rapport observé entre les deux morceaux, que *le prophète Jérémie* avait emprunté à *notre livre d'Abdias* les passages qu'il a en commun avec lui; qu'il fallait en conséquence reconnaître à ce dernier une date d'origine antérieure à la captivité de Babylone. Cette conclusion se trouve écartée par les observations faites sur les vv. 10-14 où est visée, comme un événement déjà passé, la chute de Jérusalem en 586. Les auteurs dont nous examinerons à présent l'opinion, tiennent le raisonnement suivant. Le discours de Jérémie au ch. XLIX est antérieur à la prise de Jérusalem par les Chaldéens (XLVI, 1; XLIX, 12^{a}); il est donc impossible que *le prophète Jérémie* ait utilisé *notre livre d'Abdias,* lequel est d'origine postérieure à cette date. Pour expliquer l'accord presque littéral entre les passages cités d'Abdias et de Jérémie, sans recourir à la supposition certainement fausse d'une dépendance d'Abdias vis-à-vis de Jérémie, il ne reste donc, dit-on, qu'un moyen : c'est d'admettre que Jérémie et l'auteur de notre livre ont tous les deux mis à contribution un même discours plus

ancien; Jérémie aurait suivi son modèle avec plus de liberté; l'auteur de notre livre en général avec plus de fidélité. Il serait donc établi qu'*Abd.* 1 ss. remonte à une source préexilienne. On confirme cette conclusion par la remarque qu'ainsi s'explique l'absence, au ch. XLIX de *Jérémie,* d'aucun trait rappelant *Abd.* 10 ss. On fait observer en outre que malgré la priorité de la version représentée par *Abd.* 1 ss. quant à l'ensemble, certains détails cependant se trouvent mieux conservés chez *Jérémie :* comp. *Abd.* 2[b] (מאד ...) à *Jér.* 15[b] (באדם ...); *Abd.* 3 à *Jér.* 16 (תפלצתך *arrogantia tua* omis chez le précédent); *Abd.* 5 à *Jér.* 9.

Seulement, outre les deux solutions mentionnées (1), une troisième hypothèse est à envisager : c'est que les passages du ch. XLIX de *Jérémie* qui se lisent aussi chez *Abdias,* au lieu de représenter un emprunt fait à une source quelconque *par le prophète Jérémie lui-même,* seraient une addition due à une main plus récente. Cette addition au discours du ch. XLIX de *Jérémie* pouvant s'être pratiquée à un moment où le livre d'Abdias existait déjà, après l'exil de Babylone, plus rien n'empêcherait de considérer ce livre même comme la source d'où elle serait dérivée.

Les considérations par lesquelles il vient d'être dit qu'on cherche à confirmer la thèse de la dépendance commune de *Jér.* XLIX, 7 ss. et d'*Abdias* à l'égard d'un même original, sont assez insignifiantes. Que la seconde partie d'*Abdias* (vv. 10 ss.) n'eût fourni aucun élément pour l'amplification du discours de *Jér.* XLIX, 7 ss., on se l'expliquerait aisément par la différence même d'objet et de caractère entre les deux parties de notre petit livre, la première présentant le plus d'analogie avec l'oracle de *Jér.* l. c., et se prêtant le mieux en conséquence à l'emploi en question. Il n'est pas sûr du tout que תפלצתך *Jér.* XLIX, 16 ne soit pas de seconde main. Il serait d'ailleurs également possible qu'une variante se fût introduite dans le livre d'*Abdias* postérieurement à l'usage qui en aurait été fait pour l'augmentation de *Jér.* XLIX, 7 ss. C'est ce qu'on reconnaîtra volontiers pour *Abd.* 2[b] (מאד au lieu de באדם ap. *Jér.*), et surtout pour l'intrusion accidentelle de איך נדמיתה entre *Abd.* 5[a] et 5[c] (voir le commentaire).

D'autre part l'hypothèse que les éléments communs avec *Abdias* aient été introduits dans *Jér.* XLIX, 7 ss. par une seconde main, se recommande par plus d'une raison. Il est à remarquer tout d'abord que, dans le même discours, certains autres passages paraissent trahir une intervention étrangère; ainsi le v. 12 semble imité de XXV, 28-29; le v. 17 est repris de XIX, 8; le v. 18 de *Am.* IV, 11; *Deut.* XXIX, 22; le v. 22 rappelle XLVIII, 40, etc. Ensuite, est-il vraisemblable que Jérémie lui-même se serait livré, pour composer sa prophétie contre Édom, au servile travail de copie qu'on lui impute? Qu'il se serait surtout acquitté de ce travail d'une manière aussi peu convenable?

(1) Il n'y a pas à tenir compte de la conjecture émise par Maurer (p. 189), à savoir que Jérémie aurait composé le discours du ch. XLIX *après* la chute de Jérusalem en 586, Abdias se plaçant entre les deux termes en question.

Est-ce Jérémie qui a modifié, v. 16b, la rédaction de l'apostrophe qui figure chez Abdias au v. 4, où le terme visé par la particule משם (*inde*...) est marqué beaucoup plus clairement? La parole qui a justement sa place marquée au début du discours dans Abdias (v. 1), arrive chez Jérémie au beau milieu de l'oracle contre Édom (v. 14); est-ce le prophète Jérémie lui-même qui a employé sa source de cette façon? Ce n'est, selon toute probabilité, pas Jérémie qui a détaché la comparaison avec les voleurs et les vendangeurs du contexte où elle se présente *Abd.* 5, 6 pour l'insérer dans son discours au v. 9. Ce détail mérite de retenir notre attention. Voici en regard l'un de l'autre les deux passages d'*Abd.* 5-6 et de *Jér.* XLIX, 9-10.

Abdias	*Jérémie*
5 Si des voleurs étaient venus chez toi ou des brigands de nuit [], n'auraient-ils pas volé [*seulement*] ce qui leur suffisait? Si des vendangeurs étaient venus chez toi, n'auraient-ils point laissé des grappillons?... 6 Comme Ésaü a été fouillé (נחפשו)! Ses cachettes ont été explorées...	9 Si des vendangeurs étaient venus chez toi, ils n'auraient point laissé de grappillons; si des voleurs pendant la nuit, ils auraient dévasté ce qui leur suffisait. 10 Car moi j'ai mis à nu (חשפתי) Ésaü, j'ai dévoilé ses retraites; il ne peut se tenir caché...

Il n'y a nulle raison de douter que Jérémie lui-même ne soit l'auteur du v. 10. Entre ce verset et *Abd.* v. 6 il y a un rapport de ressemblance qui porte à conclure que l'un des deux versets est imité de l'autre. Or dans ce cas-ci, précisément, ce n'est pas *Jér.* XLIX, 10 qui dépend d'*Abd.* 6; c'est Abdias qui a imité Jérémie.

Cette appréciation est suggérée par la comparaison des deux groupes *Abd.* 5-6 et *Jér.* 9-10. Chez Abdias le v. 6 se présente dans un enchaînement logique très clair avec le v. 5 : Édom a subi un pillage plus complet que celui qu'auraient pu exercer des voleurs ou des vendangeurs. Il a déjà été remarqué plus haut que dans *Jér.* XLIX, 9-10 la liaison fait défaut; le v. 9 ne se rattache d'ailleurs pas mieux à ce qui précède; sa présence en ce contexte est due à une opération purement artificielle qui trahit la seconde main. Mais si un seul et même auteur avait écrit *Jér.* XLIX, 9-10, en partie comme reproduction, en partie comme imitation plus libre du passage qui se lit *Abd.* 5-6, on ne comprendrait pas qu'il eût entièrement perdu de vue et sacrifié le lien logique qui rattachait entre eux les deux éléments. Si Jérémie est l'auteur du v. 10, le v. 9 sera à considérer comme ayant été suppléé par une autre main. Le v. 9 a été *intercalé* avant le v. 10 préexistant, ce qui se reconnaît clairement d'ailleurs à la rupture violente qui en résulte entre le v. 8 et le v. 10; le כי du v. 10 (Vulg. : *vero?*) doit être coordonné au כי (*quoniam*) du v. 8 et ne se rapporte nullement au v. 9. S'il en est ainsi, la ressemblance entre *Jér.* XLIX, 10 et *Abd.* 6 ne pourra guère être que l'effet

d'une imitation de la part de ce dernier. En d'autres termes, l'hypothèse qui explique le mieux les faits signalés sera celle-ci : Abdias écrivant son discours contre Édom, a pu, en tel endroit, céder à une réminiscence d'un discours de Jérémie sur le même sujet. C'est ce qui serait arrivé au v. 6 comp. à *Jér.* XLIX, 10. Une main plus récente, ajoutant au discours de Jérémie des extraits de celui d'Abdias, aurait inséré, avant *Jér.* XLIX, 10, la parole qui, chez Abdias, introduisait le passage analogue du v. 6; sans réussir, malgré la légère modification à laquelle elle l'aurait soumise, à l'harmoniser avec le contexte du prophète ancien. C'est précisément l'analogie entre *Abd.* 6 et *Jér.* l. c. 10, analogie provenant du fait que le premier de ces deux endroits était imité du second, qui aura occasionné l'insertion d'*Abd.* 5 avant *Jér.* 10, alors que les versets précédents (1-4) d'Abdias n'ont été introduits que plus loin, vv. 14 ss., dans le discours de Jérémie.

Ainsi, la comparaison avec *Jérémie* non seulement ne prouverait rien en faveur d'une origine plus ancienne soit du livre d'*Abdias* dans son ensemble, soit au moins de la première partie de ce livre; mais tendrait plutôt, à elle seule, à établir son origine plus récente, même quant à la section 1-7 (1-9).

III. — Wellhausen et Nowack, dont l'avis est à peu près suivi par Baudissin (1), Marti et d'autres, admettent, au moins comme probable, et sauf l'une ou l'autre addition de peu d'importance, l'unité primitive de composition d'*Abdias* 1-7 et 10-14, 15[b]. Les vv. 1-7 renferment la description, les vv. 10-14, 15[b] la justification du châtiment infligé à Édom. Ce qui, d'après Wellh., Now., Marti, prouve bien que la date de cette partie du livre est à placer après la captivité, c'est, outre l'objet des vv. 10-14, la circonstance que la ruine d'Édom décrite aux vv. 1-7 est présentée comme un fait accompli, et non point prédite comme un fait à venir. La proclamation d'Abdias est à rapprocher de *Mal.* I, 1-5 (de la première moitié du V[e] siècle). Selon toute vraisemblance, ce serait, de part et d'autre, le refoulement des Édomites par les Arabes qui serait en vue. Le premier témoignage positif touchant l'établissement des Arabes à Pétra se rapporte à l'an 312 (Diodor., XIX, 94); mais leur invasion doit remonter à une époque notablement plus ancienne. Parmi les adversaires de la suprématie juive en Judée, à l'époque de Néhémie (445), on voit apparaître l'élément arabe représenté par Géschem (*Néh.* II, 19 etc.). — Seulement, si la ruine d'Édom est proclamée comme un fait accompli aux vv. 1-7 (10-14), par contre elle est traitée comme l'objet d'une prédiction aux vv. 8-9 (2), 15[a], 16 ss.; et c'est ce qui doit montrer que ces éléments viennent d'une seconde main, en partie même d'une troisième. Les vv. 15[a], 16 ss. seraient d'un auteur qui, interprétant la composition de son devancier au sens d'une prédiction de l'avenir, se serait mis en devoir de la développer

(1) *Einl.*, p. 515 ss.

(2) Au sujet du rapport des vv. 8-9 avec le reste de la prophétie, Baudissin est hésitant, *l. c.*

en associant aux Édomites, comme justiciables de Jahvé au grand jour de sa revanche future, les nations païennes en général.

a) L'on peut douter que ce nouvel essai de partage soit mieux fondé que celui dont il a été question sous II. Mettons qu'aux vv. 1-7 le châtiment d'Édom soit supposé accompli, comme certaines phrases en donnent, en effet, l'impression au premier abord. Comment prouvera-t-on qu'aux vv. 8-9, 15 ss., l'événement même que visent les vv. 1-7 est envisagé ou traité comme l'objet d'une prophétie? La formule « en ce jour », au v. 8, n'est pas nécessairement censée se rapporter à l'époque des événements qui viennent d'être décrits; elle pourrait avoir été employée, au début d'une strophe ou d'une période nouvelle, en un sens absolu, comme désignation reçue du grand jour de Jahvé dont l'idée était familière aux prophètes et auquel Abdias entendait rattacher, par gradation, la menace *d'une ruine d'Édom plus radicale*. C'est ainsi qu'*Is.* II, 11 par exemple, la formule « en ce jour » ne se rapporte point à un jour ou à une époque dont il serait question dans le contexte précédent, mais introduit d'emblée comme une idée nouvelle la notion du jour de Jahvé. Notons que ce n'est pas seulement aux vv. 8-9, 15 ss. qu'il est question au futur des effets de la colère divine contre le peuple coupable; le v. 10 en parle au futur lui aussi et marquerait donc un renchérissement sur les maux qui avaient déjà atteint Édom d'après les vv. 1-7.

b) L'idée émise par Wellhausen, que les anciens alliés devenus les ennemis victorieux d'Ésaü (v. 7) seraient les Arabes, est recommandée autant par les circonstances historiques connues, que par la manière dont les ravageurs sont désignés à l'endroit cité (la comparaison avec les voleurs et les brigands au v. 5, par contre, ne prouve rien en faveur de l'identification proposée). Il est beaucoup moins sûr que la supplantation des Édomites par les Arabes soit à entendre, à cause de l'emploi du parfait aux vv. 6-7, comme un fait déjà accompli. Que l'on compare par ex. l'oracle contre l'Égypte *Is.* XIX, 11-15, 16 ss.; le cas est analogue à celui qui nous occupe; aux vv. 11 ss. les princes et les conseillers du Pharaon *sont devenus* insensés, etc.; il s'agit cependant du châtiment futur (vv. 1 ss.), qui doit recevoir son exécution « en ce jour-là » (v. 16). Ce qui nous fait hésiter à suivre le système d'interprétation exposé tout à l'heure (*sub lit. a*), c'est tout d'abord que la défaite et l'humiliation d'Ésaü font, aux vv. 1-4, l'objet d'une menace ou d'un décret de Jahvé et cela malgré que le verbe, au v. 2, soit au parfait. Ensuite, comme la remarque en a été déjà faite, c'est encore en termes de menace qu'il est question du sort réservé aux Édomites, au v. 10, qui fait d'ailleurs suite, d'une façon très naturelle, aux vv. 8-9. Au v. 7 le quatrième verbe est à l'imparf. : ישׂימו. La phrase « comme tu as fait, ainsi te sera-t-il fait à toi!... » au v. 15[b], dirigée au singulier contre Ésaü, apparaît dans le contexte comme une spécialisation naturelle de la menace prononcée au v. 15[a]. Notons enfin que dans les limites mêmes de la section 1-7, on remarque une

gradation qui ne s'expliquerait que difficilement dans la supposition qu'il s'agisse d'événements passés : au v. 2 Ésaü subit simplement une humiliation qui le rend méprisable ; au v. 7 il subit une complète dévastation. — Il semble que l'on fera bien de chercher la situation historique supposée comme point de départ à notre prophétie, *au début* des incursions arabes qui devaient aboutir à la ruine d'Édom, ou à un moment où elles devenaient particulièrement menaçantes. Le prophète n'a pas besoin de nommer l'ennemi en vue ; celui-ci est déjà sur la scène. Le désastre que les hordes nomades préparent au pays qui est l'objet de leur convoitise, est annoncé par Abdias avec une certitude et décrit avec une complaisance qui lui font envisager l'événement comme déjà consommé. Une fois ce point de vue admis, le reste de la prophétie s'harmonisera parfaitement avec les vv. 1-7 interprétés comme un tableau réaliste de faits imminents qui, dans la vision du prophète, en arrivent à symboliser *le jour du jugement de Jahvé* ou à coïncider avec lui ; voir la note sur v. 18.

c) Les prétendues incohérences dans lesquelles certains partisans de la source préexilienne (*plus haut,* II) ont également essayé d'impliquer les vv. 15 ss., n'existent pas en réalité ou s'expliquent par le genre de composition littéraire auquel appartient le discours.

Tandis qu'au v. 1, dit König, *l. c.*, les *nations* sont appelées au service de Jahvé contre Édom, au v. 15 elles sont elles-mêmes envisagées comme soumises au jugement du « jour de Jahvé ». — Mais il est clair que l'auteur du v. 1 n'a pas entendu proposer « les nations » comme jouissant de la faveur divine ; rien ne devait donc l'empêcher de les considérer au v. 15 comme dignes du châtiment. Outre que « *le jour de Jahvé qui approche pour toutes les nations* » est une formule eschatologique courante, le point de vue change totalement et suivant un enchaînement d'idées très naturel, du v. 1 au v. 15. Au v. 1 le prophète a en vue une situation historique déterminée ; « les nations » sont les peuples mis en scène au v. 7. La catastrophe dont elles se préparent à accabler Ésaü sera pour celui-ci le juste châtiment de son attitude odieuse à l'égard de Juda qui doit être vengé (v. 10-14). La débâcle d'Ésaü sera le signal du triomphe de Juda, et ce triomphe se conçoit, chez Abdias comme ailleurs, sous l'image de l'empire final sur « toutes les nations » (15 ss.).

La même considération s'applique à une « incohérence » analogue signalée par Kuenen *l. c.* (*voir plus haut,* II). Aux vv. 1-9, dit-on, les ennemis d'Édom sont des païens (vv. 1, 7) ; tandis que d'après les vv. 15 ss. c'est de Jahvé qu'émane le jugement et c'est Israël qui l'exécute (vv. 17-19, 21) (1). — Sauf que d'après vv. 2-4 (et 8) c'est aussi de Jahvé, dont les païens en vue sont l'instrument, qu'émane la sentence, l'observation de Kuenen est en elle-même très juste. Mais encore une fois elle ne fait que marquer un change-

(1) Baudissin (*Einl.,* p. 516) conclut de la même observation que la finale de notre petit livre est de seconde main.

[illegible] ni n'autorise un dédoublement d'auteur.
[illegible] « les païens » qui sont les agents de la
[illegible] prophétie eschatologique dont la ruine prochaine
[illegible] l'occasion, il était inévitable que le rôle de
[illegible] Israël. Si les nations sur lesquelles Israël exer-
[illegible] sont encore représentées par Ésaü au v. 21, alors
[illegible] à la destruction et à l'extermination aux vv. 7,
[illegible] expression différente dans la forme, d'une
[illegible]

[illegible] que König a cru remarquer entre les deux mem-
[illegible] créée par lui de toutes pièces. Au premier membre
[illegible] les nations boiront *sur les montagnes d'Édom,*
[illegible] sur le Sion »; alors qu'au second membre l'ac-
[illegible] comme funeste aux nations. — En réalité au
[illegible] est adressée, non aux Édomites, mais aux Juifs,
[illegible] aussi bien qu'au membre suivant, des
[illegible]

[illegible] d'*Abdias* comp. la note sur v. 10.
[illegible] sur l'*Unité d'Abdias* (*Revue biblique,* 1900,
[illegible] établit l'unité de composition de notre petit
[illegible] La prophétie se diviserait très régulière-
[illegible] de 2 + 3 vers (vv. 1-4);
[illegible] de 2 + 2 » (vv. 5-7);
[illegible] de 2 + 2 » (vv. 8-10);
[illegible] de 2 + 3 + (3 + 2) » (vv. 11-14);
[illegible] de 2 + 2 + (2 + 3) » (vv. 15-21).
[illegible] par le P. Condamin, voir plus haut l'*Introd.*
[illegible]

*

[illegible] la composition du livre d'*Abdias*
[illegible] Babylone et à un auteur vivant parmi
[illegible] cette conclusion. On pourra reconnaître
[illegible] », tout en admettant la référence
[illegible] ou les descendants de ceux qui étaient
[illegible] moment de la Restauration. Nous
[illegible] ne trouve point que les maisons de
[illegible] actuellement établies en Palestine; il est
[illegible] au « jour de Jahvé »; c'est, pour
[illegible] que quelques-uns ont cru reconnaître
[illegible] source préexilienne. Mais la parole
[illegible] de Sion est de nouveau occupée par
[illegible]

ses anciens habitants. Ce n'est pas aux Juifs dispersés à l'étranger que le prophète aurait dit : « de même que vous avez bu *sur ma montagne sainte...* »; la phrase équivaut à dire : « dê même que vous avez bu, (*vous qui habitez*) *sur ma montagne sainte...* »; on voit en effet au membre suivant que le prophète établit une comparaison entre les Juifs et les nations : « ... (*ainsi*) *toutes les nations* boiront à perpétuité ».

Hitzig ramenait la composition du livre jusqu'après l'an 312. A cette époque Ptolémée fils de Lagos dévasta la région maritime (*Diod.*, XIX, 93), détruisit Acco, Joppé, Samarie et Gazza, et déporta une multitude de captifs en Égypte. Flavius Josèphe rapporte que beaucoup de Juifs palestiniens furent emmenés captifs par Ptolémée (*Arch.*, XII, I, 1; *C. Ap.*, II, 4). Ce sont ces captifs qui seraient visés au v. 20 d'*Abdias*. Aussitôt après ces événements Antigone ordonna la campagne contre Pétra (*Diod.*, l. c., 94); c'est le bruit de cette expédition qui aurait occasionné l'oracle de notre prophète. Celui-ci, d'après la conjecture d'Hitzig, aurait écrit son discours en Égypte. Ce sont là des suppositions de pure fantaisie et qui n'ont guère trouvé d'écho. — Sur les procédés et les suppositions moyennant lesquels H. Winckler (*Altor. Forschungen*, II, 423 ss.) arrive à ramener la composition de la prophétie d'Abdias après la prise de Jérusalem par Antiochus, voir Now.[2], p. 177.

Si l'on peut voir, suivant l'observation ingénieuse de Wellhausen, dans les anciens alliés et amis d'Édom mis en scène au v. 7 les Arabes, qui le supplantèrent en effet durant la première moitié du v[e] siècle, et que l'on admette en même temps que la prophétie d'Abdias fut occasionnée, antérieurement à la conquête effective de l'ancien territoire édomite, par les premières attaques ou par la tournure plus menaçante des hostilités que dirigèrent contre lui les envahisseurs, il sera tout indiqué de choisir comme date approximative de la composition du livre les environs de l'an 500. Cette date conviendrait bien d'ailleurs au ton du discours, qui s'inspire du souvenir demeuré très vif des épreuves endurées par la nation pendant le siècle de la captivité de Babylone.

Supplément à la littérature générale.

A. Condamin, L'Unité d'Abdias, dans *RB*. 1900, p. 261 ss.

P. Kleinert, Die Propheten Obadja, Jona, Micha, Nahum, Habakuk und Zephanja; Bielefeld u. Leipzig, 1893.

TRADUCTION ET COMMENTAIRE

1 Vision d'Obadja. Ainsi parle le Seigneur Jahvé à Édom. — Nous avons entendu une rumeur de la part de Jahvé et un héraut a été envoyé parmi les peuples : « Debout! Levons-nous contre lui à la guerre! » —

V. 1. Le titre n'indique que le nom de l'auteur; nous gardons dans la version la vocalisation massorétique (*Obadja*), d'après laquelle le premier élément du nom est conçu comme le participe עֹבֵד; la lecture de la Vulgate (... *Abdiae*) suppose comme premier élément le subst. עֶבֶד; on ne saurait dire laquelle des deux prononciations est historiquement ici la mieux fondée; de soi elles sont également correctes. — La liaison du v. 1b avec la suite fait difficulté. D'après le sens naturel de la formule : ... כה־אמר *ainsi parle le Seigneur Jahvé...*, on s'attend à trouver introduite directement la parole annoncée du Seigneur; or la phrase qui suit, qu'on lise avec notre texte : *nous avons entendu*, ou, avec LXX et *Jér*. XLIX, 14 : *j'ai entendu*, n'est pas l'énoncé de la parole divine. Knabenbauer, adoptant la lecture : *j'ai entendu*, propose de comprendre comme la parole annoncée de Jahvé, la parole même du prophète proclamant, en exécution de la mission divine dont il est chargé, *qu'il a entendu une annonce de la part de Jahvé*; voir aussi Maurer *in l.* L'explication paraît très forcée. Il faut en dire autant de celle préférée par Schegg, qui coordonnait à la formule : *ainsi parle le Seigneur...*, les deux membres de phrase : *nous avons entendu* (cette) *notification...*, et : *il a envoyé* [illegible] (ce) *message...*, de sorte que la parole, la notification et le message en question, seraient également énoncés dans l'exclamation : *Debout! Levons-nous contre lui à la guerre!* dans laquelle Jahvé serait censé s'associer aux nations excitées contre Édom. D'autres considèrent notre formule du v. 1a comme une sorte de sous-titre, se rapportant au discours tout entier, pris dans son ensemble; c'est ainsi que l'entend le P. Condamin (*RB.*, IX, 1900, p. 265) qui traduit : *c'est la parole du Seigneur Jahvé sur Édom.* La traduction est très libre et méconnaît la portée précise de la particule כה. Il est des auteurs, comme Nowack, qui suppriment la formule et soutiennent qu'elle ne peut être de celui qui a écrit la suite, du v. 1 jusque v. 7, puisque ce n'est pas Jahvé qui tient ici la parole. Hitzig remarque à bon droit que cette suppression, qu'avait aussi proposée Hendewerk, entraîne la disparition du sujet (*Édom*) auquel se rapporte le suffixe [illegible] : consurgamus adversus *eum* in praelium. Il n'est d'ailleurs pas exact [illegible] ce n'est pas Jahvé qui tient la parole; tout au moins aux vv. 2-3 c'est [illegible] qui parle. Cette observation a porté plusieurs commentateurs à chercher [illegible] annoncées par la formule introductoire, aux vv. 2 s., et à comprendre [illegible] comme parenthèse. Ne pourrait-on admettre en effet que le [illegible] de relater la parole du Seigneur, marquer les circonstances [illegible] se produit? Ce serait l'objet de la parenthèse. Les peuples [illegible] désignés v. 7 — se préparent à accabler Édom; [illegible] et à son entourage; ce bruit leur arrive *de la part* [illegible] se rapporte à un événement que Jahvé a décrété. L'objet ou [illegible] sont indiqués par le membre de phrase : *et un messa-* [illegible] (lançant cette proclamation :) « *debout!...* », de [illegible] messager dépend, sinon syntaxiquement (Now.), [illegible] qui précède. Aussitôt après avoir ainsi constaté la si- [illegible] rapporte, au v. 2, les paroles divines adres-

2 Vois, je t'ai rendu petit parmi les peuples; tu es un objet de mépris extrême; 3 l'orgueil de ton cœur t'a trompé! Lui qui habite les cavernes des rochers, dont les hauteurs sont la demeure, il dit en lui-même : « Qui m'a-

sées à Édom ou prononcées à son sujet, d'après la formule introductoire. Malgré ce que la parenthèse supposée a de peu avenant au premier abord, cette explication paraît être la plus plausible. — Sur *Jér.* XLIX, 9, 14 ss. comp. à *Abd.* 1 ss. voir l'*Introduction*, II, *b*. Le passage parallèle *Jér.* XLIX, 14 offre, en regard de notre v. 1, plus d'une variante; tout d'abord שָׁמַעְתִּי (au lieu de שָׁמַעְנוּ) conformément à ἤκουσα de la version gr. d'*Abdias;* c'est la leçon massorétique d'*Abd.* qui a notre préférence; peut-être la leçon représentée chez les LXX et *Jér.* l. c. dérive-t-elle d'un exemplaire de notre livre dans lequel la notice formant parenthèse avait été comprise, contrairement d'ailleurs à toute évidence, comme la parole annoncée de Jahvé; mais il est plus probable que la première personne a été d'abord le résultat d'une adaptation au discours de *Jér.* XLIX et que les LXX l'ont transportée de là dans *Abd.* 1. *Jér.* l. c. on lit le part. שָׁלוּחַ au lieu du parf. pu. שֻׁלָּח. Enfin la proclamation du messager est énoncée en d'autres termes chez *Jér. : « Rassemblez-vous et marchez contre lui, et levez-vous pour la guerre! »* — De part et d'autre on remarquera dans עליה le suffixe du fém. se rapportant à Édom (Kautzsch, § 122, *h*).

V. 2. C'est Jahvé qui parle. Ici, comme vv. 6 s., le verbe est au parfait : « ... *je t'ai rendu* petit parmi les peuples... »; c'est sans doute déjà l'effet de la guerre dirigée contre Édom qui est en vue. La question est de savoir si, à raison de l'emploi du parfait, l'humiliation et la ruine d'Édom sont à considérer comme déjà accomplies; ou si nous sommes en présence d'une menace sous forme d'une description de faits accomplis. Le second point de vue nous paraît préférable; se rappeler ce qui vient d'être dit, v. 1, touchant le rapport apparemment établi par Abdias entre la parole divine et les circonstances actuelles : les peuples ne font encore que se lever pour la guerre contre Édom; le v. 4 énonce formellement une menace; les vv. (8-9) 10, 15 pareillement. Comp. l'*Introduction*, III. — Dans *Jér.* XLIX, 15 le second membre se lit autrement ... בזוי באדם : (vois, je t'ai rendu petit parmi les peuples,) *méprisé parmi les hommes.* Il serait difficile de dire si la construction dans notre texte d'*Abdias,* où le second membre forme une phrase à part grâce à la présence du pronom אתה, représente ou non la leçon primitive. Quant à l'expression באדם du texte de *Jérémie,* elle réalise un parallélisme matériel avec בגוים dans l'incise précédente (*parmi les peuples — parmi les hommes*) et à ce titre on est tenté de lui accorder l'avantage sur מאד (contemptibilis tu es *valde*) du texte d'*Abdias.* Cependant il serait hasardeux de corriger notre מאד en באדם; il faut considérer qu'au point de vue de l'idée, le parallélisme avec *petit parmi les peuples* est déjà pleinement obtenu par *méprisé.* C'est l'humiliation des Édomites qui est également signifiée par les deux formules.

V. 3. La portée de cette humiliation est accentuée par le rapprochement avec l'orgueil d'Édom, qui se vante d'habiter des montagnes inaccessibles le mettant au-dessus de toute atteinte. Dans le premier membre, la Vulgate (superbia cordis tui *extulit* te) a lu השיאך (?); mais la lecture השיאך (*decepit* te) est sans aucun doute la bonne (comp. *Jér.* XLIX, 16); d'autant plus que probablement il faut rattacher cette incise au v. 2, comme clôturant une série de trois apostrophes; c'est sur l'idée exprimée par le verbe que porte le poids de l'énonciation finale dans v. 3ᵃ. *Jér.* XLIX, 16ᵃ présente un texte un peu différent : תִּפְלַצְתְּךָ הִשִּׁיא אֹתָךְ זְדוֹן לִבֶּךָ; mais il est plus que probable que le développement, ici comme dans l'appel adressé aux peuples (*Jér.* v. 14ᵇ, coll. *Abd.* v. 1 *fin*), est de seconde main et qu'*Abdias* a la leçon primitive; le mot inusité תפלצתך (*ta terreur*?), tant par sa signification que par le rôle encombrant qu'il remplit dans la construction de la phrase, rend la leçon de *Jérémie* au moins suspecte. — Le second

mènerait à terre? » 4 Quand tu élèverais aussi haut que l'aigle et que tu établirais parmi les étoiles ton aire, de là je t'amènerais! parole de Jahvé.

membre ouvre une phrase nouvelle dans laquelle il est question d'Ésaü à la 3e personne, et qui, comme v. 2 + 3a, comprend également trois incises; c'est l'introduction au décret du v. 4. Pour le י dans שֹׁכְנִי comp. Kautzsch, § 90, 3, *a*. Peut-être y a-t-il dans בחגוי־סלע une allusion au nom de la ville principale des Édomites; comp. *Jér.* l. c. 16 : הסלע avec l'article; mais aussi *Cant.* II, 14. Au reste ce n'était pas seulement à Pétra (voir Riehm, *Handw.*, art. *Sela*, p. 1454 b s.) que les habitations étaient creusées dans le roc; et revera, dit saint Jérôme (sur vv. 4 ss., col. 1158), ut dicamus aliquid et de natura loci, omnis australis regio Idumæorum de Eleutheropoli usque Petram et Ailam (hæc est enim possessio Esau), in specubus habitatiunculas habet. Pour ... חגוי comp. syr. ܚܓܐ *caverne* (ap. Brockelm.). Les mots suivants sont rendus dans la Vulgate : *exaltantem* solium tuum; les LXX donnent de même ὑψῶν κατοικίαν αὐτοῦ; cette version répond à la lecture מֵרִים שִׁבְתּוֹ. La ponctuation massorétique מְרוֹם שִׁבְתּוֹ crée une difficulté; quelques-uns (Maurer, Knabenbauer?) font dépendre ce terme composé du ב qui régit déjà חגוי־סלע : Habitant *dans* les cavernes des rochers, (sur) *la hauteur de sa demeure...;* mais le déterminatif : *de sa demeure*, affectant le régime du participe *habitant...*, serait une surcharge pléonastique certainement peu élégante. A plus forte raison n'admettra-t-on pas avec Kleinert que מְרוֹם שִׁבְתּוֹ puisse dépendre comme accusatif directement de שֹׁכְנִי qui aurait ainsi deux régimes dans des conditions différentes. Hendewerk (ap. Maurer) voyait dans מְרוֹם שׁ' un accusatif adverbial se rapportant à l'énoncé qui suit : « *à cause de la hauteur de sa demeure*, il dit en lui-même... », ce qui est très recherché. Il n'y a pas lieu non plus de suppléer ici (avec Wellh., Now.) le תֹּפְשִׂי de *Jér.* v. 16, où ce nouveau participe se présente dans d'autres conditions (גבעה au lieu de שבתו). Il faudra ou bien s'en tenir à la lecture représentée par les LXX et la Vulgate, ou bien lire avec Hitzig et d'autres : מָרוֹם שִׁבְתּוֹ, ce qui n'est pas aussi « impossible » que le prétend Now. Seulement l'énoncé que l'on obtient ainsi sera à comprendre comme une proposition relative elliptique, coordonnée à ... שֹׁכְנִי, et formant avec cette incise-ci le sujet logique de la phrase ... אֹמֵר בְּלִבּוֹ; c'est d'ailleurs encore en ce sens qu'il faudrait interpréter le rapport entre les trois incises qui se suivent, si l'on adoptait la lecture des LXX et de la Vulgate; car ... אמר בלבו est sans aucun doute l'énonciation principale introduisant directement la proclamation du décret divin au v. 4. On traduira donc : « Lui qui habite dans les cavernes des rochers, (dont) l'espace là-haut est la demeure, il dit en lui-même ... » Noter que l'état constr. ... שֹׁכְנִי se prête très bien à cette traduction.

V. 4. La menace par laquelle Jahvé répond à l'arrogant défi d'Édom est formulée en une phrase qui comprend de nouveau trois membres. L'*hiph.* אם־תגביה ne peut guère se comprendre en un sens absolu et doit avoir pour complément קנך au membre suivant; avant d'énoncer ce complément le prophète renchérit sur la comparaison avec l'aigle, par l'hypothèse qu'Édom établirait son aire parmi les étoiles. Ici la construction qu'offre l'inf. שִׂים régi par la particule אם, est au moins singulière; alors même que de soi l'emploi de l'infinitif avec אם ne serait pas absolument inconcevable (comp. *Job* IX, 27), il résulterait, en notre passage, une difficulté spéciale de la coordination étroite avec אם־תגביה, les deux verbes ayant un complément commun. Il y aura lieu sans doute de lire, avec Wellh., Now., Marti : אם ... תָּשִׂים. Dans le passage parallèle *Jér.* XLIX, 16 l'incise qui énonce la gradation sur la comparaison avec l'aigle fait défaut; c'est une mutilation du texte d'Abdias; outre qu'ici l'expression de l'idée est plus énergique, la particule מִשָּׁם *inde* se rapporte à un terme mieux marqué. — D'après leur sens naturel, les paroles de Jahvé n'ont pas pour objet de rappeler un décret appartenant au passé, ou visant une action déjà exécutée; d'ailleurs au v. 3bc la situation à

5 Si des voleurs étaient venus chez toi, ou des brigands de nuit [], n'auraient-ils pas volé [*seulement*] ce qu'il leur fallait? Si des vendangeurs étaient venus chez toi, n'auraient-ils point laissé des grappillons? [5[c] Comme tu es

5. Transposer איך נדמיתה après la seconde interrogation.

---

laquelle s'applique la menace formulée au v. 4, semblait bien décrite comme actuelle. L'emploi du parfait au v. 2 sera à expliquer en conformité avec ces données du contexte.

V. 5. Le passage 5-7 expose de nouveau, et avec plus d'insistance que le v. 2, l'imprécation contre Ésaü sous la forme d'une description de maux déjà survenus; voir la note sur v. 2 et l'*Introd.*, III. Au v. 2 c'était l'humiliation, ici c'est la ruine complète du peuple maudit que le prophète a sous les yeux. Le rapport des interrogations du v. 5 avec la suite est très clair : Si des voleurs étaient venus chez toi, ils n'auraient volé que ce qu'il leur fallait (la particule restrictive est à suppléer, comme p. ex. *Am.* I, 13[c]; VI, 9), la mesure de leur rapacité se trouvant dans leur convoitise; si le pillage avait été pratiqué à la façon dont les vendangeurs procèdent, tout désastreux qu'il eût été, il te serait au moins resté quelque chose, quelques grappillons; *mais le dépouillement d'Ésaü, dont le prophète a la vision, est plus complet...* Il suit de là qu'il n'y a pas ici une *comparaison* avec « *les voleurs* », permettant à elle seule d'identifier les ennemis en vue avec les hordes arabes; les voleurs, aussi bien que les vendangeurs, ne sont qu'un terme idéal en regard duquel les ennemis sont présentés comme un fléau plus terrible, ce qui pourrait évidemment se vérifier pour des envahisseurs autres que les Arabes; la considération que les bandes d'Arabes nomades se prêtent précisément à la comparaison avec les voleurs, serait donc plutôt de nature à écarter l'identification proposée; mais cette conclusion serait à son tour excessive. Les *brigands de nuit* sont appelés ainsi en opposition avec *les conquérants* qui opèrent *en plein jour;* voir la note sur *Sophon.* II, 4[c]. Le commentaire qui précède montre que les mots איך נדמיתה, qui interrompent dans notre texte l'interrogation relative aux voleurs, sont, en cet endroit, absolument contraires à l'enchaînement des idées. La Vulgate les traduit *quomodo conticuisses!* ce qui n'offre aucun sens. Il faudrait comprendre : *comme tu aurais été ravagé!* Mais il est évident que cette exclamation détruit la portée de l'interrogation relative aux voleurs; comme le montre l'interrogation parallèle touchant les vendangeurs, le prophète veut dire que les voleurs *n'auraient pas dévalisé* Ésaü de façon qu'il ne lui serait plus rien resté; se contentant d'emporter « ce qui leur aurait suffi », ce qui aurait donné satisfaction à leur appétit, ils auraient abandonné le reste. Tout autre est la conduite des auteurs de la ruine d'Ésaü : ceux-là ne sont pas poussés seulement par la convoitise ou l'intérêt; ils s'acharnent sur le peuple vaincu par esprit de destruction. Faut-il conclure de là que les mots איך נדמיתה sont dus à la main d'un interpolateur? Peut-être n'y a-t-il qu'une transposition accidentelle, et fera-t-on bien de rétablir l'apostrophe en question à la suite de la seconde interrogation, en tête des exclamations parallèles du v. 6, en traduisant au sens catégorique : *Comme tu as été ravagé!* — *Jér.* XLIX, 9 les interrogations oratoires de notre v. 5 se retrouvent en ordre interverti, détachées de leur contexte et défigurées. On lit chez *Jér.* l. c. : « si des vendangeurs étaient venus chez toi, ils n'auraient point laissé des grappillons! si des voleurs pendant la nuit, ils auraient détruit à leur suffisance! » Dans un pareil énoncé, on ne voit plus à quoi tend l'exemple des vendangeurs; et de plus, au cas où la formule *à leur suffisance* exprime une idée restrictive à l'œuvre des voleurs, l'harmonie entre les deux exemples se trouve supprimée. Le propre des voleurs n'est d'ailleurs pas de *détruire* (השחית ap. *Jér.*), mais de *voler* (גנב ap. *Abd.*). Probablement le passage a été inséré en cet endroit du chap. XLIX de *Jér.*, à cause de l'analogie que présentait le

ravagé!] 6 Comme Ésaü a été fouillé, ses cachettes explorées 7 jusqu'à la frontière! Ils t'ont rejeté, tous tes alliés! Ils t'ont circonvenu, t'ont vaincu, ceux qui jouissaient de ton amitié! 'Tes associés' posent des pièges sous tes pieds! — Il n'y a point en lui de prudence!

7. לחימיך? TM : לחמך..., *de ton pain!* Ils posent...

---

v. 10 de ce chapitre avec le v. 6 d'*Abdias*. Voir *Introd.*, II, *b*. — (Comp. toutefois en sens contraire le commentaire de Hitzig).

V. 6. La portée des exclamations du v. 6 en regard de la teneur du v. 5, est d'affirmer que la ruine d'Ésaü est bien plus complète que celle dont il aurait pu être victime de la part de voleurs ou de pillards pareils à des vendangeurs. Il vient d'être dit, sur v. 5, que les mots איך נדמיתה sont probablement à transposer du v. précédent en tête de ce verset-ci. La différence que présenteront pour la personne du verbe les trois exclamations qui se suivent, ne fait aucune difficulté à cette opération; au contraire la première apostrophe étant à la 2de personne, réaliserait une sorte de transition, à ce point de vue, entre les interrogations du v. 5 et notre v. 6. En aucun cas du reste, le fait qu'au v. 6 il est question d'Ésaü à la 3e personne ne constitue une raison de le supprimer; comp. v. 3bc. Wellh. (dans les annotations), Now., Marti sont très sévères pour les exclamations du v. 6, que l'on traite de plus opposées encore au contexte que celle qui coupe en deux le premier membre du v. 5! D'après ces auteurs le v. 7 se rattache étroitement au v. 5; c'est affaire d'appréciation et de goût. A notre avis les premiers mots du v. 7 עד־הגבול doivent être joints à la seconde phrase du v. 6; le sens est que les cachettes d'Ésaü ont été explorées *dans toute l'étendue de son territoire*. Comp. la note sur v. 7. — Notre v. 6 est à rapprocher de *Jér.* XLIX, 10. Ici Jahvé dit qu'il a mis à nu Ésaü, qu'il a dévoilé ses retraites, de façon qu'Ésaü ne pourra pas rester caché; chez *Abdias* ce sont les ennemis qui fouillent Ésaü, qui explorent ses cachettes. Cette analogie générale se trouve accentuée par la ressemblance entre le v. חשׂף que *Jér.* emploie pour exprimer l'idée de *mettre à nu* et le v. חפשׂ qui rend chez *Abd.* l'idée de *fouiller*. Il est à présumer qu'Abdias aura au v. 6 subi l'influence du passage en question de Jérémie et que l'analogie qui en est résultée entre les deux versets aura occasionné plus tard l'insertion d'*Abd.* 5 avant le v. 10 dans *Jér.*; comp. l'*Introd.*, II, *b*. — Noter le plur. נחפשׂו avec *Ésaü* comme sujet; comp. Kautzsch, § 145, 2; ensuite (נבעו) בעה au sens *explorer, rechercher*, comme syr. ܒܥܐ.

V. 7. Dans ce verset les ennemis d'Ésaü sont plus nettement désignés; ce ne sont pas, d'une manière indéterminée, les grands États conquérants, mais d'anciens alliés d'Ésaü. Il s'agit de peuples bien en vue. Wellh. est d'avis, avec beaucoup d'apparence de raison, qu'il faut penser à des tribus arabes, dont nous savons en effet qu'elles s'établirent dans le territoire édomite à une époque certainement antérieure à l'an 312, date à laquelle Diodore constate que Pétra était occupée par les Arabes; antérieure même à la mission de Néhémie, qui rencontre l'élément arabe parmi ses adversaires en Judée. Au moment où Abdias prononce son oracle les envahisseurs devaient avoir déjà manifesté leurs intentions hostiles. Il est vrai qu'un grand nombre de commentateurs croient devoir distinguer les ennemis qui font la guerre à Ésaü (v. 6), des alliés qui dans sa détresse auraient refusé de le secourir (v. 7); cette distinction ne paraît pas fondée. Notons tout d'abord que le TM, les anciennes versions et les exégètes en général sont d'accord à traiter les mots עד־הגבול, non comme fin de la phrase qui précède, mais comme début de la phrase qui suit, c'est-à-dire comme dépendants du v. שׁלחו : *usque ad terminum emiserunt te...* (dans son commentaire saint Jérôme considère *omnes viri fœderis tui* comme sujet de ce dernier verbe : « omnes qui ante erant fœderati Edom, et in subsidio urbis superbissimæ fuerant, reliquerunt eum...). Or, dans ces conditions, beaucoup d'auteurs entendent la frontière en question comme celle *des alliés*

d'Ésaü : accablé par ses ennemis, Ésaü a recours à ses alliés; mais ceux-ci le *reconduisent jusqu'à leur frontière,* soit par crainte des ennemis, ou encore pour faire honneur aux délégués (Kleinert, etc.); soit pour signifier ironiquement à Ésaü qu'ils le livrent à ses ennemis, le danger commençant à la frontière (Schegg); ou bien : les alliés *rejettent au delà de leurs frontières* les délégués d'Ésaü venus pour implorer du secours (Maurer, etc.). Seulement la suite de notre passage attribue aux alliés une fonction entièrement différente : ... יכלו לך *invaluerunt adversum te* viri pacis tuæ; ce sont les alliés, ceux avec qui Ésaü était en paix, qui *l'ont vaincu* ou accablé; c'étaient donc bien eux qui lui faisaient la guerre. Il n'est pas fait droit à l'exigence de la formule יכלו לך ni dans les explications que nous venons d'entendre, ni dans celle de Hitzig, qui croit visés au v. 7 les *Édomites fuyards,* réfugiés chez les alliés. D'autres commentateurs, comme Wellh., Now., Marti, préfèrent donc voir dans *la frontière* mentionnée, celle des Édomites eux-mêmes. En ce cas, on ne pourra, avec Now.[1], donner comme sujet à שִׁלְּחוּךָ le terme כל־אנשי בריתך; on ne comprend pas en effet que le prophète eût eu à constater que *tous* les alliés d'Ésaü avaient refoulé celui-ci vers sa frontière. Mais même abstraction faite de cette question de délimitation de la phrase, c'est une manière de parler assez bizarre que l'on prête à Abdias, de lui faire dire qu'on a poussé ou rejeté Ésaü *jusqu'à la frontière* pour donner à entendre qu'on l'a *chassé de son territoire.* Pourquoi seulement *jusqu'à la frontière?* Pourquoi Abdias n'aurait-il pas écrit אל־עבר הגבול ou tout au moins לגבול ou אל־הגבול? Il semble que d'aucune façon on n'obtienne un sens satisfaisant en considérant les mots עד־הגבול comme ouvrant une phrase nouvelle; ils se joignent au contraire très aisément à la phrase précédente; voir la note sur v. 6 (Winckler ap. Marti transpose עד־הגבל [= *jusqu'au Gébal*] après עֵשָׂו au v. 6. Cette opération est inutile. Il est inutile encore de lire גבל et de voir ici le nom du district méridional d'Édom, comme le font aussi Löhr et Now.[2] qui rattachent d'ailleurs à leur tour עד־הגבל au v. 6). Saint Jérôme rapporte que cette construction était en faveur auprès de certains interprètes de son temps : Quidam id quod supra exposuimus, *Quomodo perscrutatus est Esaü, et comprehensa sunt abscondita ejus,* ad terminos usque distinguunt : ut sit sensus, abscondita tua atque secreta usque ad terminos revelata sunt. Nobis melius videtur ut cum posterioribus copuletur. (Ce renseignement de saint Jérôme est mal compris par Schegg, qui croit qu'il s'applique aux mots *emiserunt te*). — Étant donné que l'énonciation relative aux alliés commence par le v. שִׁלְּחוּךָ, le sens de la phrase n'est pas douteux. Au v. 7 le prophète revient sur le désastre dont Ésaü est menacé, pour en mettre en scène les auteurs. Ceux-ci ne seront autres que les alliés mêmes du peuple réprouvé. Leur conduite est décrite en une succession de trois actes : tout d'abord ils se sont détachés d'Ésaü, *l'ont rejeté :* שִׁלְּחוּךָ; ensuite ils l'ont traîtreusement attaqué, *l'ont trompé :* השיאוך (comp. pour la portée que nous attribuons à l'idée exprimée par ce verbe *Ps.* LV [Vulg. LIV], v. 16), et l'ont accablé ou *vaincu :* יכלו לך. — L'incise qui suit offre une double difficulté à raison des expressions לחמך et מזור. Il est clair cependant que le sens réclamé par la phrase ne peut être que : (ils) posent *des pièges* sous tes pieds; c'est ainsi que traduisent les versions anciennes : LXX : ἔθηκαν ἔνεδρα (Syr. ܟܡܐܢܐ) ὑποκάτω σου; Targ. : תקלא; Vulg. : ponent *insidias* subter te; *Aq.* de même; le sens de *plaie* (*Os.* v, 13; *Is.* I, 6) ne va pas à מזור en cet endroit. Pour justifier le sens de *piège* on en appelle à *Prov.* I, 17 (רשת מזורה) (Hitzig); le rapprochement n'est toutefois pas convaincant. Peut-être au lieu de מזור pourrait-on lire מזוד pour מצוד? Quant à לחמך qui vient immédiatement après אנשי שְׁלֹמֶךָ, il est impossible, en le comprenant au sens de *ton pain,* d'en faire un accusatif dépendant de ישׂימו (*comme ton pain, ils font des pièges* [Kleinert] = les pièges qu'ils posent sous tes pieds, voilà le pain de l'hospitalité qu'ils te donnent! ou bien suivant d'autres : *de ton pain ils font des pièges sous tes pieds,* ce qui devrait signifier : aujourd'hui ils sont nourris par toi, alors ils te dresseront des embûches!). Il n'est pas plus aisé de voir dans *ton pain* une formule elliptique signifiant : *ceux qui mangent ton*

8 Est-ce qu'en ce jour-là, parole de Jahvé, je ne ferai pas disparaître d'Édom les sages, et la prudence de la montagne d'Ésaü! 9 Tes guerriers,

pain, comme sujet de ישׂימו. Quelques-uns (dont Knabenbauer, Condamin) suppléent אֹכלי supposé disparu du texte (*Vulg.* qui comedunt tecum); d'autres (Schegg) suppléent אנשי, ou proposent, comme Ewald et Maurer, de joindre לחמך à שלמך comme dépendant ensemble de אנשי qui régit ce dernier nom (*litt.* ils t'ont trompé, t'ont vaincu, *les hommes de ta paix, de ton pain!*). Les LXX n'ont pas traduit le terme en question. Plusieurs sont d'avis qu'il n'appartient pas au texte primitif, y voyant soit un reste d'une glose (אכלי לחמך) empruntée à *Ps.* XLI, 10 (Hitz.), soit le résultat d'une dittographie des dernières lettres du mot précédent (Wellh., Now. ?). La construction proposée par Maurer et Ewald, en dépit de la ponctuation massorétique, ne serait pas sans analogie avec d'autres cas d'apposition ou de juxtaposition de deux termes chez Abdias; comp. la note sur v. 10. Il serait cependant plus commode de trouver dans לחמך le sujet de ישׂימו, les אנשי שלמך restant sujet de la phrase qui précède. En ce cas n'y aurait-il pas lieu de lire : לחימיך à comprendre : *tes associés*, en rapport avec le sens du syr. ܠܚܡ? Comp. au v. 6 l'emploi de בעה au sens de *rechercher*... — Dans la dernière incise du v. 7 : אין תבונה בו, Hitzig rapporte le suffixe de בו, non à Édom, mais à מזור : (*des pièges*)... « *auxquels* on ne prend pas garde ». C'est peu probable. Condamin propose de lire la phrase en question après les mots : *est-ce qu'en ce jour, parole de Jahvé*, qui ouvrent le v. 8; en réalité elle ferait là office, non pas de membre parallèle, mais d'élément contradictoire en regard de la suite du v. 8, outre que les termes dans lesquels elle est conçue ne se prêtent pas bien à cette transposition. Wellh., Now., Marti la suppriment du texte. Peut-être en effet était-elle à l'origine une glose marginale sur le v. 8; la chose n'est toutefois pas assez sûre pour permettre une condamnation catégorique. Le prophète peut avoir voulu clôturer cette partie de sa satire contre Édom en proclamant que les événements dont il vient de retracer le tableau constituent un démenti à sa renommée de sagesse. Quant au brusque changement de personne, ce phénomène ne doit pas plus surprendre chez *Abdias* (comp. vv. 3, 6, 8-9) qu'ailleurs dans le style hébraïque.

V. 8. A partir d'ici Abdias ne parle plus de la ruine d'Édom qu'au futur. Wellh., Now., Marti interprétant les vv. 1-7 comme une description de faits accomplis, en concluent que vv. 8-9, 15 ss., sont d'une autre main. Touchant cette interprétation des vv. 1-7 et la conclusion qu'on en tire, voir *Introd.*, III. Suivant le point de vue auquel la préférence a été accordée dans le présent commentaire, le tableau décrit aux vv. 1-7 se rapporte en réalité au dénouement prévu d'un drame qui est en voie de se dérouler. Le v. 8 marque une reprise du discours d'Abdias; d'après la disposition strophique adoptée par le P. Condamin, les vv. 8-10 formeraient ensemble la strophe alternante (voir *Introduction*, III, *fin*, et la note sur v. 10). La formule *en ce jour-là* vise donc l'époque à laquelle les menaces contenues aux vv. 1-7 doivent recevoir leur exécution. Mais cette époque commence à prendre dans la vision du prophète les proportions du grand jour du jugement de Jahvé sur les nations. On s'en aperçoit à la circonstance que l'idée de la ruine complète d'Édom, déjà indiquée au v. 7, se traduit à présent d'une manière plus explicite et avec plus d'insistance par la prédiction d'une extermination radicale (vv. 8-9) et sans retour (v. 10). Plus loin le caractère d'universalité du triomphe sur les nations viendra compléter la description du *jour de Jahvé*. — Il est évident que le v. והאבדתי est un parfait consécutif faisant suite à la formule *en ce jour-là* qui se rapporte à l'avenir (comp. Kautzsch, § 112, 4, *a*), et qu'il faut traduire en conséquence : « ... en ce jour-là... *je ferai périr*... », non pas comme Condamin : ... *j'ai fait disparaître* les sages... On voit par là même que la dernière incise du v. 7, laquelle constate une situation présente (« il n'y a point en lui de prudence »), ne peut pas être ramenée après la formule *en ce jour-là*, suivant la proposition du même auteur.

V. 9. La perte de la sagesse entraînera le trouble, la frayeur parmi les guerriers, et

Téman, seront saisis de frayeur, pour que tout le monde soit exterminé de
la montagne d'Ésaü.
A cause des massacres, 10 à cause des forfaits commis contre ton frère
Jacob, la honte te couvrira et tu seras exterminé à jamais.
11 Au jour où tu étais là, présent; au jour où les barbares faisaient leur

la défaite de ceux-ci aura pour conséquence l'extermination de *tout homme* (אִישׁ, Vulg. *vir*) en Ésaü. Sur *Téman* (Vulg. *a meridie*) comp. *Am.* I, 12. C'est à bon droit que les LXX et la Vulgate, contrairement à la ponctuation massorétique; détachent מִקֶּטֶל de la phrase du v. 9 pour en faire le début de celle du v. 10 : *propter interfectionem* et propter iniquitatem in fratrem tuum...

V. 10. L'expression מִקֶּטֶל étant considérée comme ouvrant la phrase du v. 10, les deux termes מקטל et מחמס se suivent en hébreu immédiatement, sans être reliés par la particule copulative. Des cas semblables de juxtaposition s'observent au v. 7 (les deux verbes השיאוך et יכלו לך; peut-être aussi, si l'on adopte l'avis d'Ewald et de Maurer, les deux noms שלמך et לחמך); au v. 12 (ביום אחיך et ביום נכרו); au v. 19 (את־הר עשׂו et את־פלשתים respectivement en apposition aux termes précédents). Il est inutile de remarquer que le génitif ... אחיך représente le *genit. objectivus* (comp. Kautzsch, § 128, 2°, *b*); il est d'ailleurs possible que la particule על ait disparu du texte. La circonstance du lien de fraternité entre Ésaü et Jacob est rappelée comme particulièrement aggravante pour la conduite des Édomites, décrite vv. 11 ss. Quoique le v. 10 se présente comme une transition aux vv. 11 ss., le P. Condamin a raison de le rattacher aux vv. 8-9 comme formant avec ceux-ci une même strophe (*RB.*, IX, 1900, p. 266). Seulement, suivant la remarque faite plus haut touchant l'inconvénient de la transposition de l'incise *il n'y a point de clairvoyance en lui*, de la fin du 7 au v. 8, on pourra disposer autrement les stiques des vers pour arriver au même résultat :

8 N'est-il pas vrai qu'en ce jour-là, — Jahvé le déclare, —
d'Édom *je ferai disparaître* les sages
et de la montagne d'Ésaü la clairvoyance?
9 Téman, tes guerriers seront déconcertés
parce que (?) tout homme sombrera de la montagne d'Ésaü.
10 Pour le carnage, pour le crime
contre (על?) ton frère Jacob,
tu seras couvert de honte
et tu sombreras pour toujours.

Si le partage en deux stiques du premier membre du v. 10 semblait arbitraire, il y aurait lieu de remarquer que peut-être le texte primitif portait :

Pour le carnage contre ton frère,
pour le crime contre Jacob
. . . .

La transposition de אחיך s'expliquerait aisément. — Il faut traduire au futur : la honte te *couvrira*, en harmonie avec le membre suivant : *tu seras exterminé à jamais;* ce n'est pas, comme le prétend Now., la situation actuelle qui est dépeinte ici. Dans וְנִכְרַתָּ les Massorètes gardent l'accent sur la pénultième malgré le ו consécutif. Comp. Kautzsch, § 49, 3°.

V. 11. Aux vv. 11-14 (2de strophe, Condamin) la raison du châtiment d'Édom, indiquée sommairement au v. 10, est exposée en détail; il s'agit de l'attitude hostile prise par les Édomites à l'égard des Juifs lors de la destruction de Jérusalem par les Chal-

butin de ses biens et que les étrangers pénétraient dans ses portes et jetaient
le sort sur Jérusalem, toi aussi tu fus comme l'un d'eux! 12 Ne contemple
point le jour de ton frère, le jour de son désastre! Ne te réjouis point au sujet
des enfants de Juda au jour de leur perte! Ne profère point des discours hau-
tains au jour de la tribulation! 13 Ne pénètre point dans la porte de mon
peuple au jour de leur ruine, et ne contemple point, toi aussi, son malheur,
au jour de sa ruine, et 'n'étends pas la main' sur ses biens au jour de sa
ruine! 14 Ne te tiens pas à la bifurcation [*des routes*] pour massacrer ses
échappés! Ne livre point ses fugitifs, au jour de la tribulation!

13. ואל־תשלח יד; MT : ואל תִּשְׁלַחְנָה, 2de pers. du plur. fém. sans application possible dans le contexte.

---

déens. Voir *Introd.*, I. — Dans le premier membre du v. 11 עמד מנגד = stare *e regione, ex adverso;* les Édomites *assistèrent* à la ruine de Jérusalem en témoins malveillants. Dans l'incise suivante חיל n'est probablement pas *l'armée,* mais *la richesse* comme v. 13; שׁבה ne s'entend pas seulement de la déportation d'hommes captifs, mais aussi de l'enlèvement du butin II *Chron.* xxi, 17; les Chaldéens sont désignés sous la dénomination générale de זרים *étrangers* en opposition avec l'affinité qui unissait Ésaü à Jacob. Le prophète insiste en effet sur cette qualité d'étrangers chez les conquérants; il les nomme de nouveau ainsi par un synonyme ... ונכרים באו; la proposition au parf. est coordonnée à l'inf. שׁבות qui précède et dépend comme celui-ci de ביום. Le *qeré* veut qu'on lise שׁעריו au lieu de שׁערו, mais au v. 13 le texte a de nouveau בשׁער au sing.; il est vrai qu'ici les LXX ont le plur. (εἰς πύλας...) comme au v. 11. Les ennemis jetèrent le sort sur *Jérusalem,* c'est-à-dire se partagèrent au sort ses habitants et ses biens; comp. *Joël* iv, 3. L'expression, qui n'est pas à prendre à la lettre, signifie le pouvoir absolu avec lequel les ennemis disposèrent de la capitale conquise comme de leur chose. Le parf. יַדּוּ, comme *Jo.* iv, 3; *Nah.* iii, 10, de יָדַד. Le grief énoncé ici à charge d'Édom, c'est que, en s'associant à eux, il fut comme l'un de ces *étrangers* qui firent subir à Jérusalem le plus indigne traitement, — lui, *le frère de Jacob* (v. 10, 12).

V. 12. Les reproches à l'adresse des Édomites sont formulés, d'ici au v. 14, en termes d'exhortation à ne point faire ce que le prophète veut signifier précisément qu'ils ont fait. Édom a contemplé, a regardé avec complaisance, *le jour de son frère,* à savoir son jour fatal en un sens absolu, comme il est ajouté aussitôt : *le jour de son désastre.* Noter l'accumulation des synonymes נכר, אבד, צרה, auxquels vient se joindre encore איד au v. 13; cette variété des termes employés pour signifier le sort malheureux du peuple juif, est tout à fait de nature et sans doute destinée à donner l'impression que l'événement visé est la catastrophe suprême dans laquelle sombra le royaume de Juda.

V. 13. Édom pénétra dans le territoire de Juda à la suite des Chaldéens victorieux, tout d'abord pour se rassasier du spectacle du malheur des Juifs, ensuite pour prendre sa part des dépouilles du peuple vaincu. Au second membre גם אתה *etiam tu* (comme au v. 11); les Édomites ne furent en effet pas les seuls à prendre parti contre Jérusalem ruinée; la même accusation est portée par *Ézéch.* xxv, 1 ss., 15 ss., contre les Ammonites et les Philistins; mais de la part du peuple frère cette conduite fut particulièrement odieuse. Dans le troisième membre, au lieu de תשלחנה qui est certainement fautif, lire sans doute תשלח יד.

V. 14. Le mot פרק n'est pas aussi difficile à comprendre qu'on le prétend et il n'y a pas lieu du tout d'essayer d'y substituer un autre terme (Graetz ap. Now.); en ar. فرق

15 Car il est proche, le jour de Jahvé, pour tous les peuples; comme tu as fait, ainsi sera-t-il fait à toi; ton œuvre te retombera sur la tête! 16. Car de même que vous avez bu, [*vous qui demeurez*] sur ma montagne sainte, tous les peuples boiront à perpétuité! Ils boiront et lécheront et seront comme s'ils n'avaient point été.

signifie précisément *se partager, se bifurquer,* en parlant du chemin; et مُفْرِق signifie *bifurcation.* Ce sens va parfaitement à notre פרק. Les Édomites allèrent jusqu'à massacrer les fuyards (*Ézéch.* xxxv, 5); pour arrêter ceux-ci plus sûrement et en plus grand nombre ils avaient eu soin d'occuper les points d'intersection des routes. Ils sont accusés en outre d'avoir *livré* (הסגיר, comp. *Am.* I, 6) les Juifs qui se sauvaient, sans doute aux Babyloniens vainqueurs.

Le *v. 15* ouvre la section finale du discours (2de antistrophe, Condamin), dans laquelle le caractère eschatologique du jour du châtiment d'Édom, déjà vaguement insinué au v. 8, s'accentue et domine la vision du prophète. Le verdict de la justice divine contre Édom, qui signifie la revanche de Juda, appelle par association d'idées la prédiction de la condamnation des nations païennes en général et la proclamation du triomphe futur de Juda sur tous les peuples; voir *Introd.* à *Joël,* § II, 3°, c. — Le כי au commencement du v. 15 introduit l'énoncé du motif pour lequel Édom n'aurait point dû tenir la conduite odieuse qui lui est implicitement reprochée dans les apostrophes qui précèdent; voir note sur v. 12. Ce motif, ici, c'est la vengeance de Jahvé qui ne peut manquer d'éclater. Mais déjà Édom n'apparaît plus que comme l'une des nations coupables qui essuieront les effets de cette vengeance, bien que, naturellement, il continue toujours d'occuper la première place dans la préoccupation du prophète. Aussi, après l'annonce que *le jour de Jahvé* approche pour *tous les peuples,* Abdias revient-il à sa menace des vv. 2 ss. : « comme tu as fait... »; comme tu as trahi et maltraité Jacob, ton frère, ainsi tes alliés et tes familiers t'accableront (comp. v. 7); de sorte que « ton action », ta félonie envers Juda, « te retombera sur la tête » (comp. *Joël* IV, 4).

V. 16. Car Juda aura sa revanche *sur tous ses ennemis.* Ce n'est pas à Édom, auquel la parole est toujours adressée au singulier, mais aux Juifs que se rapporte כאשר שתיתם; l'action de *boire* s'entend par rapport à la coupe des épreuves ou des châtiments que Jahvé verse aux nations (comp. p. ex. *Jér.* xxv, 15 ss., 27, 28, etc.) : de même que vous avez bu, [*vous qui habitez*] *sur ma montagne sainte,* (lorsque vous avez subi le désastre visé aux vv. 11 ss.), ainsi *tous les peuples* boiront; — et par conséquent aussi Édom, dont il vient d'être dit v. 15bc qu'il sera traité comme il a traité Juda. Et ces peuples, y compris Édom, boiront *à perpétuité* (cf. v. 10), etc. C'est une méprise manifeste et assez commune (dans laquelle sont tombés aussi Schegg et Knabenbauer), de rapporter la parole : *comme vous avez bu...,* aux *Édomites,* en l'interprétant des ripailles auxquelles ces derniers se seraient livrés sur la montagne sainte de Jahvé, pour célébrer la défaite de Juda; on introduit ainsi, sans raison aucune, une incohérence très choquante dans le discours. Quelques-uns, comme les auteurs que nous venons de citer, comprennent l'action de *boire* en un sens tout à fait différent dans les deux éléments de la comparaison : comme vous (Édomites) *avez bu* sur ma montagne sainte (= en y célébrant vos orgies), tout les peuples *boiront* (= bien entendu la coupe de la colère de Jahvé!). C'est invraisemblable. D'autres, comme König (voir plus haut, *Introd.,* III, *sub* c), préfèrent comprendre le second membre de la phrase en ce sens : ... ainsi tous les peuples boiront à perpétuité *sur les montagnes d'Édom;* où l'on voit *les montagnes d'Édom* installées sans façon dans le texte; sans compter que le triomphe perpétuel de *toutes les nations,* fût-ce sur les montagnes d'Édom, est une idée étrangère

17 Et sur le mont Sion il y aura une portion sauvée et il sera saint et la maison de Jacob prendra possession de ceux qui les avaient dépossédés.
18 [*Ceux de*] la maison de Jacob seront un feu et [*ceux de*] la maison de Joseph une flamme; [*ceux de*] la maison d'Ésaü seront réduits à la condition de la paille. [*Ceux-là*] s'allumeront parmi ceux-ci et les dévoreront, et il ne restera point de survivant à la maison d'Ésaü, parce que Jahvé a parlé.

à la littérature prophétique, et que le second membre du v. 16 se trouve mis gratuitement en contradiction avec l'énoncé qui précède. König arrivait à la conclusion que le v. 16a appartenait à une « autre couche » que le texte environnant; la conclusion part de prémisses inexactes. — Le second membre répète avec insistance la sentence contre les peuples : ... ושתו ולעו. On se demande quel est le sens de ולעו? L'explication la plus probable serait celle qui rapproche ce verbe du *syr.* ܠܥܐ (ܠܥܐ) *lampsit, linxit;* l'idée marquerait une gradation sur celle de *boire,* en ce sens qu'elle représente une action analogue accomplie dans des conditions de déchéance plus profonde. Wellh., Now., Condamin, Marti préfèrent lire ונעו ... *et chancelleront* (en alléguant *Is.* XXIV, 20; XXIX, 9; Now.). Il est possible que telle ait été la leçon primitive; mais la conjecture manque à la fois d'appui positif et de nécessité suffisante. Les LXX (καὶ καταβήσονται) semblent avoir lu וירדו au lieu de ולעו; le ר et le ל pourraient avoir été confondus; quant à l'échange du ע et du ד, on se rappellera la conjecture qui a été émise sur *Am.* v, 9 (le premier שֹׁד à lire ישע?). En somme, comme la lecture massorétique présente un sens acceptable, le plus sûr sera de s'en tenir à ולעו; le vocabulaire d'*Abdias* offre d'autres aramaïsmes : נבעו au v. 6, לחומיך au v. 7 (?), מִקֶּטֶל au v. 9.

V. 17. En opposition avec les nations païennes qui ne compteront plus pour rien (v. 16) et en particulier avec la maison d'Ésaü qui n'aura point d'échappés (v. 18), il y aura une *portion sauvée* sur la montagne de Sion; פליטה, d'après le contexte, est à comprendre au sens collectif et concret, non au sens abstrait de *salut*. Comp. *Joël* III, 5 où notre passage paraît formellement cité. Le sujet de והיה est הר ציון. Dans la dernière incise lire : מוֹרִשֵׁיהֶם ... *ceux qui les ont dépossédés*, le suffixe se rapportant d'ailleurs manifestement à בית יעקב. La maison de Jacob les aura en sa possession, c'est-à-dire occupera leur territoire; comp. vv. 19, 20.

V. 18. La *maison de Jacob* désigne Juda, établi sur la montagne de Sion (v. 17); la *maison de Joseph* est Israël. On ne peut conclure de la mention de *la maison de Joseph*, que le présent passage, où sont envisagées les conditions du *jour futur de Jahvé*, est un débris d'un document composé à l'époque où l'Israël du Nord était encore établi dans son territoire; le retour d'Israël est attendu comme un événement à venir; et d'ailleurs, ce qu'il importe surtout de considérer ici, la communauté postexilienne représentait à ses propres yeux les restes des deux royaumes réunis (voir v. 20). La comparaison de l'ardeur invincible et dévorante que le peuple de Jahvé mettra à exterminer ses ennemis, avec l'action du feu sur la paille, est à rapprocher de *Zach.* XII, 6. Il est entendu d'ailleurs que ces prédictions sont à prendre en un sens idéal (comp. v. 21). On a vu dans l'*Introd.*, III, c, suivant quel enchaînement d'idées le prophète en arrive à décrire la ruine de la maison d'Ésaü comme l'œuvre de Juda et d'Israël (voir aussi les notes sur vv. 8 et 15). Aux vv. 1-7 Abdias avait considéré le châtiment d'Édom au point de vue des circonstances actuelles dans lesquelles ses ennemis se préparent à le lui infliger. Aux vv. 8-10 la prédiction s'enrichit de l'idée de *la perpétuité* et du caractère radical de ce châtiment plus formellement exprimée. Au v. 15 la notion de *l'universalité* du châtiment à infliger aux peuples païens, lors du *jour de Jahvé*, marque un développement nouveau, bien que la pensée du prophète s'arrête encore à la défaite que les anciens alliés et amis d'Édom lui préparent. L'humiliation des nations, et d'Ésaü en

19 Ils occuperont le midi, c'est-à-dire la montagne d'Ésaü; et la région basse, c'est-à-dire les Philistins; et ils occuperont [] Éphraïm, [] c'est-à-dire la plaine de Samarie; et la 'contrée transjordanienne', c'est-à-dire Giléad. —

19. Omettre את־שׂדה avant אפרים et ו avant le second את שׂדה; puis lire ועבר־הירדן au lieu de ובנימן.

---

particulier, à partir du v. 16 s'annonce et aux vv. 18 ss. s'affirme *comme le triomphe d'Israël.* Ici c'est le peuple de Jahvé qui remporte la victoire et soumet les nations à son empire.

V. 19. Les termes הנגב et השׁפלה ne sont point sujet de ירשׁו (et hæreditabunt *hi qui ad austrum sunt...,* et *qui in campestribus...;* les LXX de même). Le sujet du verbe est le même que celui de la phrase précédente, à savoir *ceux de la maison de Jacob* (*et de la maison de Joseph*); les termes הנגב et השׁפלה sont les compléments du verbe, ayant respectivement en apposition les termes את־הר עשׂו et את־הפלשׁתים. Wellhausen, Nowack, Marti considèrent ces deux appositions, introduites chacune par la particule את, comme gloses explicatives, et elles sont en effet de nature à faire cette impression. Mais en regard du fait que dans le second membre le régime de ירשׁו se présente, tout au moins en partie, dans des conditions analogues, il devient plus probable que les appositions sont de la main même de l'auteur (voir note sur v. 10). Conformément au caractère des deux éléments du sujet composé (*la maison de Jacob* = Juda; *la maison de Joseph* = Israël), les deux énonciations du v. 19 se rapportent, la première aux régions méridionales (le *Négeb* = la contrée au sud de la Palestine, et la *Schephēla* = le district maritime depuis Joppé jusqu'à Gazza; ou *Édom* et la *Philistie*) qui seront occupées par *la maison de Jacob;* la seconde aux régions septentrionales qui seront occupées par *la maison de Joseph* (comp. v. 20). — Les termes dans lesquels est conçue cette seconde énonciation semblent avoir subi un remaniement. On remarque tout d'abord que les deux éléments : *la plaine d'Ephraïm* et *la plaine de Samarie,* sont équivalents; leur association rappelle la double juxtaposition de deux termes dans le membre précédent. Seulement dans le cas présent il y a pour ainsi dire une simple répétition; la particule copulative (la plaine d'Ephraïm *et* la plaine de Samarie) entre les deux plaines qui sont en réalité une seule et même plaine, ne corrige guère l'impression défavorable que cause déjà la première partie du second membre du v. 19. Quant à la seconde partie ובנימן את־הגלעד, elle est beaucoup plus sujette à caution. D'après le TM (et la Vulg.), Benjamin est sujet; d'après les LXX, il est complément; mais en aucun cas sa mention ne s'explique. Comme il a été dit plus haut, le sujet logique de la seconde énonciation du v. 19 c'est *la maison de Joseph* qui doit occuper les régions septentrionales, en regard de *la maison de Jacob* qui occupera le *Négeb* et la *Schephēla;* cet ordre sera encore observé au v. 20. « Benjamin » n'avait donc que faire comme sujet en notre passage; il est d'ailleurs difficile de concevoir que *Benjamin* eût eu à occuper le pays de *Giléad!* Les LXX lisent la copule avant Benjamin : « ils occuperont le territoire d'Ephraïm... *et Benjamin* et Giléad; mais encore une fois Benjamin se trouve absolument hors de sa place dans cette description des régions septentrionales. Toutefois la comparaison avec le premier membre du v. 19 recommande à certains égards la construction telle que l'ont comprise les LXX; il y aurait en effet parallélisme parfait entre les deux membres, si le second comme le premier renfermait une double juxtaposition de deux termes. En ce cas, à la place de בנימן (ou בנימין), le texte primitif devrait avoir porté un nom de région auquel אֶת־הַגִּלְעָד pût être mis en apposition. La conjecture qui s'offre d'elle-même est de substituer ועבר־הירדן à ובנימין; les derniers éléments respectifs des deux noms se ressemblent assez bien pour que la

20 Et les captifs 'qui sont dans l'attente', ceux des enfants d'Israël qui [sont
à..., occuperont le pays des] Cananéens jusqu'à Sarpath ; et les captifs de

20. ... וּגְלוּת הַחֹלָה זֶה; TM. ... וגלת החל הזה: *et la captivité de ce...?* — Après אשר une lacune dans le texte.

---

confusion fût possible ; entre les premiers éléments de même l'analogie ne fait pas défaut. Ce qui pourrait avoir contribué à favoriser la confusion, dans certaines conditions de mauvaise conservation du manuscrit rendant la lecture plus difficile, ce serait la construction équivoque que pouvait présenter, dans le texte primitif, l'incise qui précède. Il a été remarqué tout à l'heure que les deux éléments accouplés *la plaine d'Ephraïm et la plaine de Samarie* forment un assemblage pléonastique choquant. Supposons que le texte eût porté : וירשׁו אפרים את שׂדה שׁמרון; *Ephraïm* pouvait être considéré comme sujet de וירשׁו et dès lors le parallélisme suggérait, pour l'incise suivante, la lecture *Benjamin,* un autre nom de tribu. Le second membre du v. 19 sera à lire probablement : וירשׁו אפרים את שׂדה שׁמרון ועבר־הירדן את־הגלעד : ... *et ils occuperont Ephraïm, c'est-à-dire la plaine de Samarie ; et la région transjordanienne, c'est-à-dire Giléad ;* une phrase dont la construction serait entièrement pareille à celle du membre précédent.

V. 20. Le texte ici encore est troublé. D'une manière générale il apparaît clairement que le prophète passe en cet endroit à la considération des éléments de la nation qui demeurent dispersés à l'étranger, en ce qui concerne tant les « exilés » du royaume d'Israël, que ceux du royaume du Sud ; et qu'il les associe respectivement, dans sa prédiction touchant l'extension future du territoire, à la *maison de Joseph* et à *la maison de Jacob* dont il vient d'annoncer les destinées au v. 19. Il faut en conclure, semble-t-il, qu'au v. 18, l'auteur considérait les deux maisons en question en tant qu'elles étaient représentées par la population actuellement établie en Palestine (comp. *Zach.* II, 2 ; VIII, 13). Il est plus difficile de déterminer d'une manière précise la vraie lecture ou le sens des différentes parties du texte. On se demande d'abord ce que peuvent signifier les mots : ... וגלת הַחֵל הזה? Les LXX qui rendent החל par ἡ ἀρχή, rattachent le mot à la rac. חלל (hiph. החל *commencer*), ce qui n'est admissible en aucune façon. La Vulgate (... *exercitus* hujus) suppose הַחֵל = החיל ; cette explication est admise par un grand nombre d'auteurs (Schegg, Maurer, v. Orelli, Condamin, etc.) ; mais sans compter la singularité de l'orthographe, on ne voit pas quelle est la portée du démonstratif : exercitus *hujus*. Hitzig traduit : les captifs de *cette forteresse...*, ce qui n'est guère plus satisfaisant. Ewald préférait comprendre חֵל au sens de חול *sable,* en entendant ce sable de *la côte* (*dieser Küste*), une opinion qui ne fait que trahir l'embarras de son auteur. D'autres renoncent à tout essai d'interprétation ou de restitution. Peut-être pourra-t-on lire, en partageant autrement les lettres : ...וּגְלוּת הַחֹלָה זֶה ; on verrait dans החלה le participe de חול employé au sens d'*attendre* (*Gen.* VIII, 10 ; *Jug.* III, 25), avec l'article (comp. Kautzsch, § 126, *w, fin*). Le prophète visant les captifs non encore rapatriés, les aurait appelés : « la captivité *qui est dans l'attente...* » ; puis, voulant énumérer distinctement les deux éléments compris dans cette désignation générale, il aurait commencé par spécifier : זה לבני ישׂראל, *d'un côté, des fils d'Israël... ;* arrivant au deuxième membre de l'énumération, au lieu de répéter le זה, il aurait repris par une énonciation en termes complets : *et la captivité* (au sens concret : *les captifs*) *de Jérusalem...* Quant à la suite du premier membre du verset, on peut la comprendre à la rigueur comme la Vulgate : et transmigratio... filiorum Israel *omnia loca Chananæorum* (litt. : *ea quæ Chananæorum*), *usque ad Sareptam.* Le sens serait que parmi les captifs qui sont encore dans l'attente, ceux d'Israël, une fois rapatriés, *occuperaient*

Jérusalem qui sont à Sepharad occuperont les villes du midi. 21 Et des sauveurs monteront à la montagne de Sion pour régir la montagne d'Ésaü et à Jahvé appartiendra l'empire.

conjointement avec leurs frères déjà établis en Palestine, la région septentrionale jusqu'à Sarepta. Ce sens se trouve en effet en harmonie avec le contexte. Mais le parallélisme avec le membre suivant semble demander pour le relatif אשׁר la fonction d'introduire une incidente indiquant le séjour actuel des captifs d'Israël. En ce cas notre phrase serait mutilée; et il faut reconnaître qu'en tout état de cause l'énonciation est tout au moins incomplète (comp. la Vulgate). Il se pourrait donc que l'indication du séjour des captifs se trouvât primitivement formulée dans une expression dont כנענים serait une forme corrompue (le כ ayant pris la place du ב; le reste méconnaissable); les mots disparus du texte auraient signifié *l'occupation future du pays* (jusqu'à Sarepta). Il se pourrait également que l'indication même du séjour des captifs ait disparu du texte après אשׁר, et que dans ... כנענים il faille reconnaître le reste de la notice rapportant l'occupation future du pays des Cananéens... (: *Et les captifs... des enfants d'Israël qui* [sont à ... occuperont le pays des] *Cananéens jusqu'à Sarpath*). — Dans le second membre du v. 20 il est dit des *captifs de Jérusalem* qui sont à סְפָרַד que (conjointement avec leurs frères de la maison de Jacob déjà établis en Palestine, v. 19ᵃ) ils occuperont les villes du Négeb. Quelle est la région désignée sous le nom ספרד? Les LXX donnent ἕως Ἐφραθά, ce qui ne fournit aucune lumière. La version syr., le Targum, les rabbins du moyen âge croient qu'il s'agit de l'Espagne. La *Vulg.* : quæ in *Bosporo* est; saint Jérôme dit dans son commentaire : nos ab Hebræo qui nos in Scripturis sanctis erudivit, didicimus *bosphorum* sic vocari... Plusieurs rapprochent de notre ספרד, le *Çparda* des inscriptions perses, qui devrait être situé en Asie Mineure (comp. Knabenbauer, Hitzig, etc.). On a songé aussi à *Sparte* (!). Il semble que le contexte plaide pour une localité ou une région située dans l'ancien empire Babylonien. Dans notre verset, en effet, la captivité ou *les captifs de Jérusalem* font pendant aux *captifs des fils d'Israël;* et ce rapprochement semble bien impliquer une référence à la double captivité qui marqua la fin d'un côté du royaume d'Israël, de l'autre du royaume de Juda. Les « captifs de Jérusalem » seraient donc les descendants de ceux qui furent déportés en Babylonie en 586. Schrader (*KAT.*, p. 446 s.) suppose en conséquence que le ספרד de notre passage serait à identifier avec le (*mât*) *Schaparda* des inscriptions de Sargon, qui était situé au S.-O. de la Médie, du côté de la Babylonie. Comp. Sayce, *The land of Sepharad* (*Exp. Times,* 1902 April, p. 308). Peut-être aussi, en lisant ספרד (ספרב), serait-on en droit de soupçonner dans ce nom une forme dérivée, au singulier, du duel ספרוים (II *R.* XVII, 24; XVIII, 34) = *Sipar,* une ville babylonienne dont les endroits cités du l. des *Rois* auraient fourni la notion.

V. 21. Le souvenir accordé, v. 20, aux captifs non encore rapatriés et la prédiction de leur retour, suggèrent au prophète la pensée de la *libération* que le peuple d'Israël attend. Israël est d'ailleurs constitué tout entier dans un état de vassalité à l'égard des puissances païennes. Au jour du grand triomphe, des *sauveurs* monteront à la montagne de Sion *pour régir la montagne d'Ésaü...* Ésaü représente ici les peuples ennemis en général, et cela à raison de la place qu'il avait occupée précédemment dans le discours. Un peu plus haut, encore au v. 18, Ésaü était voué à une complète extermination; ici c'est sa soumission aux Juifs qui est prédite. Ce ne sont là que des expressions différentes de la même idée, celle de l'exaltation de Juda : *c'est à Jahvé qu'appartiendra l'empire.*

JONAS

INTRODUCTION

I

Le personnage mis en scène dans notre livre, *Jonas fils d'Amittaï*, est un prophète connu dans l'histoire (II *R.* XIV, 25) pour avoir prédit l'extension du territoire du royaume d'Israël, accomplie par Jéroboam II. Aux termes de la notice du livre des *Rois*, il était né à Geth-ha-Ḥepher, que S. Jérôme, dans le *Prologue* à son commentaire sur notre livre, identifie avec un village situé non loin de Tibériade. Le prophète Jonas était donc originaire du royaume du Nord et y exerça son ministère. Les livres historiques ne nous fournissent pas d'autres renseignements à son sujet. S. Jérôme rapporte que, au dire des Hébreux (tradunt autem Hebræi), Jonas aurait été le fils de la veuve de Sarepta, qu'Élie avait ressuscité, « matre postea dicente ad eum : Nunc cognovi quia vir Dei es tu : et verbum Dei in ore tuo est *veritas;* et ob hanc causam etiam ipsum puerum sic vocatum. *Amathi* enim in nostra lingua veritatem sonat : et ex eo quod verum Elias locutus est, ille qui suscitatus est, *filius* esse dicitur *veritatis* ». Il est inutile d'ajouter que ces spéculations sur la donnée généalogique qui accompagne le nom de Jonas, n'ont aucune valeur. Vigouroux (*La Bible et les découvertes modernes,* IV, 82) écrit que « le souvenir du prophète d'Israël est encore vivant sur les lieux où fleurit autrefois Ninive ». Mais le même écrivain remarque très justement un peu plus loin : « ... la tradition qui place le tombeau de Jonas au milieu des ruines situées à l'est de Mossoul sur la rive gauche du Tigre, ne s'appuie sur aucun fondement sérieux ». S. Jérôme (*l. c.*) dit que de son temps on montrait le tombeau de Jonas à l'endroit même que l'on identifiait avec Geth-ha-Ḥepher, son lieu de naissance, savoir à Diocésarée; « quanquam alii, ajoute-t-il, juxta Diospolim, id est Liddam, eum et natum et conditum velint ». Comp. Robinson, *Palaestina,* III, p. 449 : in *el-Meshad* (le long d'une des deux routes principales qui conduisent de Nazareth à Tibériade) ist eins der vielen muslimitischen Gräber des Neby Yûnas. — Schegg est d'avis que Jonas fils d'Amittaï, dont la prophétie est rappelée II *R.* XIV, 25, vécut à une époque notablement antérieure aux faits auxquels son nom est ici rattaché; il en fait, en alléguant le témoignage de la tradition juive dans

le *Seder Olam*, un compagnon et un disciple d'Élisée (p. 398 s.). Mais Knabenbauer estime à bon droit qu'il n'y a pas lieu de reculer l'âge du prophète Jonas au delà du règne même de Jéroboam II; ainsi le veut le sens naturel de la notice du livre des *Rois;* et l'on peut produire également en faveur de cette date la tradition des Hébreux : traduntque Hebræi Osee et Amos et Isaiam ac Jonam iisdem prophetasse temporibus (S. Jérôme, *l. c.*).

Le *livre de Jonas* se distingue très nettement des autres livres prophétiques. Au lieu des discours du prophète dont il porte le nom, il renferme un récit dont ce prophète est le héros. Ce récit est bien connu. On peut le diviser en deux parties commençant chacune par l'ordre que Jonas reçoit de Jahvé, d'aller prêcher à Ninive. La première fois (I, 1 ss.) Jonas, au lieu d'obéir, s'enfuit à Tarsis, au delà de la mer, sur un vaisseau qu'il avait trouvé prêt à partir à Joppé. Une tempête survient et les matelots ayant eu recours au sort pour savoir à qui en était la faute, Jonas est reconnu coupable et jeté à la mer. Il est englouti par un grand poisson qui le ramène à la côte. La seconde fois (III, 1 ss.) Jonas obéit; il annonce à Ninive sa destruction imminente. Mais les habitants se convertissent et, vu leur repentir, Jahvé leur accorde le pardon et retire sa menace. Jonas en est irrité. Pour le convaincre de son tort, Jahvé commence par faire pousser un ricin à l'ombre bienfaisante duquel Jonas éprouve un grand plaisir; puis Jahvé fait dessécher le ricin et envoie en même temps un vent d'est brûlant, de sorte que Jonas, privé d'ombre, souffre cruellement du soleil. De nouveau il s'irrite. Mais Jahvé rétorque contre lui-même l'expression de son dépit : Jonas se fâche pour la perte d'un arbrisseau : et il aurait voulu que Dieu se prêtât de bonne grâce à la destruction d'une immense cité! C'est sur cette leçon que le livre se termine.

On accorde généralement que rien dans ce récit ne démontre que le prophète Jonas fils d'Amittaï lui-même en soit l'auteur (Knabenbauer, p. 361; Schegg, p. 408). Il faut aller plus loin et reconnaître que le livre ne fut pas composé par le prophète en question, qu'il est d'origine beaucoup plus récente. Non seulement il y est toujours parlé de Jonas à la troisième personne, mais le jour sous lequel le personnage y est mis en vue, l'attitude qui lui est prêtée, non parfois sans une certaine ironie, sont inconciliables avec la supposition qu'il se serait dépeint lui-même sous ces traits. Sans doute son caractère de prophète lui assure d'emblée un rôle qui ne fera que donner plus d'importance à la leçon morale dont sa conduite est l'occasion; sans doute encore la mission dont il est chargé et le résultat qu'il obtient à Ninive par sa prédication, sont tout à son honneur. Mais ses impatiences répétées au sujet de la conduite de Jahvé, et cela après la correction qui lui avait été infligée lors de sa fuite à Tarsis, ne manquent pas, dans les termes où elles sont décrites et proposées en exemple à éviter, de trahir chez l'auteur une intention de critique assez mordante. Quoi qu'il en soit de cette considération, on a relevé à bon droit, comme preuve que Jonas-ben-Amittaï

n'est pas l'auteur du livre, la donnée du ch. III, v. 3. Ainsi qu'il a été exposé tout à l'heure, le prophète Jonas vécut au plus tard sous le règne de Jéroboam II, durant la première moitié du VIII[e] siècle, alors que Ninive existait en effet et atteignait l'apogée de sa puissance; à cet égard la mise en scène du récit est parfaitement conforme à l'histoire. Mais à l'endroit cité, l'auteur laisse voir clairement que pour lui, au moment où il écrit, Ninive appartient au passé : « ... Or Ninive *était* une grande ville devant Dieu... » Le récit doit certainement avoir été composé après l'an 606, date de la destruction de la capitale assyrienne. Cette conclusion est confirmée et accentuée par les particularités que présente la langue du livre. On y relève plusieurs aramaïsmes ou néologismes dont l'ensemble constitue un argument très sérieux en faveur de son origine postexilienne; les principaux sont : ספינה I, 5 הִתְעַשֵּׁת I, 6; les expressions בְּשֶׁלְּמִי I, 7 et בְּשֶׁלִּי I, 12, auxquelles on peu joindre, pour la forme שֶׁ du pron. rel. : שֶׁבִּן־ IV, 10; טעם III, 7, etc. Si notr conjecture touchant le changement de הרים en הדים ᾅδης II, 7 est fondée, l présence de ce nom grec plaidera tout aussi fort pour la conclusion que re commandent les observations qui précèdent. Plusieurs y verront même un in dice de composition très récente, lequel ne s'appliquerait toutefois rigoureu sement *qu'au seul cantique* de Jonas; celui-ci est déjà pour d'autres raison considéré par plusieurs critiques comme d'origine postérieure au reste d livre. Le caractère hyperbolique de la notice III, 3 touchant l'étendue de N nive, se comprend le mieux dans l'hypothèse que le récit fut composé à u moment où les souvenirs précis avaient fait place aux exagérations de l' magination populaire. Voir en outre § II.

Le rapprochement de *Jon.* III, 9 et IV, 2, respectivement avec *Joël* III, 1 et 13, amène généralement les critiques à considérer notre livre comm postérieur à ce dernier. Mais *Joël*, beaucoup plus que *Jonas*, se montre d pendant des œuvres de ses prédécesseurs dans la littérature biblique; c sera donc aussi bien fondé à présumer que c'est *Jonas* qui a servi de modè à *Joël*. Comp. l'*Introd.* à Joël, § II, 3°, b. Dans tous les cas, le livre de *Jona* n'aura pas été composé avant le milieu du V[e] siècle.

La tentative de Böhme, distinguant deux relations, par la combinaiso desquelles un rédacteur aurait composé notre livre de Jonas, enrichi subs quemment d'additions plus ou moins considérables, ne s'appuie sur aucun raison convaincante et n'a point trouvé d'écho. Comp. Kuenen, *HCO.*, I p. 443 ss.; Marti, p. 243.

II

Le livre de Jonas a été depuis longtemps, et est encore de la part d quelques-uns, l'objet de critiques inconsidérées. On reproche à l'auteur u manque total de consistance dans l'agencement des éléments du récit. Jona la première fois qu'il avait reçu la mission d'aller prêcher à Ninive, ava

pris la fuite parce qu'il savait que Jahvé était un Dieu plein de miséricorde, capable de revenir sur ses menaces et d'infliger un démenti à son prophète (IV, 2). Arrêté dans sa fuite et préservé miraculeusement dans le poisson, il rend grâces à Jahvé de son salut et semble bien être revenu à de meilleurs sentiments (II), comme en faisait foi déjà sa confession au moment du danger (I, 10, 12). Aussi est-il devenu plus docile (III, 3). Mais il n'en est pas moins présenté aussitôt, IV, 1 ss., comme s'obstinant autant que jamais dans son attitude de révolte contre la bonté et la patience du Dieu envers lequel il avait été obligé d'avouer ses torts. — On fait un grief à l'auteur de prodiguer les miracles, comme des faits ordinaires, sans qu'aucune raison proportionnée paraisse les motiver. Ainsi le ricin poussant en une nuit et périssant en une nuit (IV, 6 ss.) n'a pas d'autre raison d'être que de servir de point de départ à une moralité *ad hominem*, laquelle n'avait guère besoin d'une pareille introduction. De même il ne semble pas qu'il fût nécessaire de charger le monstre marin de reconduire Jonas à la côte, puisque l'équipage du vaisseau se montrait disposé à y revenir (I, 13); si la tempête était vraiment suscitée par Jahvé pour faire rebrousser chemin à Jonas, pourquoi le retour forcé du navire n'aurait-il pu suffire à cette fin? — On fait observer que le récit fait violence, inutilement, aux règles de la vraisemblance, lorsque, tout au moins dans sa forme actuelle, il met dans la bouche de Jonas, englouti par le poisson, le cantique d'actions de grâces reproduit au chap. II; lorsqu'il montre la ville de Ninive, à la voix d'un étranger qui annonce, on se demande en quelle langue et moyennant quelles preuves de son autorité, la ruine imminente de la capitale, se convertissant du premier jour à Jahvé, se livrant tout entière, « grands et petits », aux manifestations les plus éclatantes du repentir et de la pénitence; un fait dont il ne suffit pas de dire que les prophètes hébreux contemporains ni les annales assyriennes n'en offrent aucune trace, mais qui est inconcevable; aussi bien que le décret prescrivant les marques de deuil aux animaux en même temps qu'aux hommes (III, 4 ss.). — Le narrateur, dit-on, se borne, en bien des occasions, à des généralités qui ne trahissent pas seulement chez lui-même l'absence de toute représentation objective et concrète d'une vivante succession de faits réels, mais qui empêchent le lecteur de se rendre compte de certaines situations entrant comme éléments essentiels dans la trame du récit. Jonas n'est rejeté à la côte par le poisson, que pour s'entendre imposer une seconde fois la mission d'aller à Ninive; quelle fut cette côte, comment et en quelles conditions le prophète fit le voyage, on n'en apprend rien. On n'apprend pas davantage comment Jonas s'aperçut, ou quand, que Jahvé retirait sa menace contre Ninive (III, 10). En fut-il averti par une parole divine? Alors pourquoi attend-il de voir ce qui arriverait dans la ville (IV, 5)? Ou si Jonas eut à reconnaître le pardon divin accordé à Ninive, au fait qu'après les quarante jours révolus sa prédiction resta sans effet, alors qu'avait-il fait durant ces quarante jours? Avait-il continué à prêcher le châtiment divin au milieu de

la population repentie? Jonas va s'asseoir « à l'est de la ville » (IV, 5); n'y avait-il là aucune maison, aucune hutte, aucun arbre où il pût se mettre à l'abri du soleil? Ayant converti la ville par sa parole, il devait y avoir dans les environs des gens disposés, au moins par égard pour son caractère, à le recueillir. Le texte parle d'une tente qu'il se fit lui-même; si la notice appartient au récit primitif, qu'était-il encore besoin du ricin pour protéger Jonas? Combien de temps Jonas resta-t-il assis à l'est de la ville? Un autre point sur lequel le récit ne fournit aucune lumière, est celui de savoir comment les Ninivites eux-mêmes s'aperçurent du pardon obtenu. Il ne semble pas qu'ils en aient été avertis par Jonas. Encore une fois, avaient-ils eu à attendre, pour être fixés sur leur sort, la fin des quarante jours? Et tous, hommes et animaux, avaient-ils eu à s'abstenir pendant quarante jours de toute nourriture et de toute boisson (III, 7)? — On n'insiste pas moins sur le caractère purement extérieur et en quelque sorte mécanique des rapports du prophète avec Jahvé. Ce n'est pas dans son âme, dans sa conscience, mais par l'oreille que Jonas perçoit l'appel divin; ainsi s'explique sa tentative de fuite. L'entretien ou plutôt la discussion entre Jahvé et son prophète au ch. IV dénote le même manque de spiritualité dans la conception de la position du prophète à l'égard de Dieu. On trouve étrange que l'auteur relate, sans explication, le recours au sort, couronné de succès, des matelots païens I, 7.

Sur plusieurs de ces observations le lecteur trouvera des éclaircissements dans les notes relatives aux passages visés. D'une manière générale les faits ou circonstances que l'on signale ainsi à l'attention, ne peuvent servir qu'à mettre en lumière le point de vue didactique ou moral auquel l'auteur s'est tenu pour composer son récit; et ceux qui en abuseraient pour diminuer la valeur ou l'autorité du livre, qui se trouve rangé dans la collection essentiellement didactique des *Prophètes*, ne feraient que trahir la fausseté du point de vue où ils se placent eux-mêmes pour l'apprécier. Si l'auteur semble présenter les rapports entre Jahvé et Jonas comme d'ordre purement extérieur, ce n'est pas que la conception de la vocation prophétique s'est matérialisée chez lui. Une telle conclusion serait contraire à la notion très accentuée qu'on doit lui reconnaître de l'universalisme de la religion juive, à l'enseignement qu'il propose touchant la Providence divine, juste mais miséricordieuse, qui s'étend à tous les hommes, païens aussi bien qu'Hébreux. Mais il avait besoin d'une mise en scène sensible, pour inculquer plus fortement les leçons morales auxquelles son récit devait servir. Ce n'est point pour prodiguer à plaisir le merveilleux, ni pour intéresser le lecteur par des impressions d'étonnement autrement inutiles, qu'il fait intervenir le poisson et pousser le ricin; mais il lui importait de marquer et d'affirmer la toute-puissance divine, disposant amplement de moyens souverains pour ramener, au besoin malgré lui-même, le prophète récalcitrant à l'exécution de sa mission et pour confondre ses protestations inspirées par un amour-propre égoïste.

La division du livre en deux parties a été indiquée tout à l'heure. Chacune des deux parties a sa moralité essentielle, sur laquelle vient s'en greffer une autre d'ordre secondaire. Dans la première partie on voit Jonas, le prophète, essayant de se soustraire à la charge que Jahvé lui impose; mais il est arrêté et ramené à la côte par un double moyen miraculeux : *c'est en vain que l'envoyé de Dieu prétendrait s'affranchir de son mandat, contre le gré de celui qui lui a manifesté son dessein; Dieu exerce sur son prophète une autorité absolue et il ne dépend que de lui de se faire obéir.* Dans la seconde partie on voit Jonas prêchant la destruction de Ninive, mais sa prédiction frustrée d'effet, grâce au changement connu des circonstances : *Dieu garde, vis-à-vis de son prophète, une indépendance absolue; même après que le prophète a parlé, la menace dont il a été l'organe conserve son caractère conditionnel, et la miséricorde divine se réserve de pardonner au repentir.* — Il est facile de reconnaître, à côté des leçons qui se dégagent des données essentielles du récit, telle autre moralité dans chacune des deux parties. Dans la première, la conduite des matelots nous apprend déjà que Jahvé accueille favorablement les hommages de tous les hommes, même des païens, qui, à ses œuvres, le reconnaissent comme le vrai Dieu. Dans la seconde la conduite de Jonas, en présence du pardon accordé à Ninive, et, un peu plus tard, devant le ricin desséché, montre que le zèle intempestif des impatients qui s'irritent des procédés bienveillants de la Providence, n'a souvent d'autre source qu'un amour-propre déguisé qui les amène à imposer à Dieu, à l'égard de ses créatures, une indifférence contrastant étrangement avec le souci excessif dont ils font preuve eux-mêmes pour leurs moindres intérêts personnels.

Il suffit d'une lecture superficielle du livre pour constater que c'est Jonas, le prophète, et comme prophète, qui sert de véhicule principal aux moralités en vue. Après l'exil, la prophétie insistait plus que jamais sur le triomphe d'Israël et l'humiliation des nations païennes, qui allaient marquer le jour futur de Jahvé. Il est probable que certains prophètes, par leur attitude ou leurs commentaires, paraissaient attacher à l'objet de leurs visions un sens trop matériel et supporter mal les délais que souffrait leur réalisation. Dans tous les cas pour ceux-là surtout, ou pour les auditeurs qui se seraient laissé influencer par eux, notre livre n'aurait pas manqué d'une portée hautement édifiante. Comp. *Mal.* II, 17; III, 14 s.

III

Certains traits du récit ont donné lieu à des rapprochements avec des mythes païens; et l'on s'est parfois empressé de conclure à des affinités purement imaginaires.

Hercule délivrant Hésione, attachée au rocher, en tuant le monstre marin qui devait la dévorer, n'a évidemment rien de commun avec le prophète Jonas.

Il est vrai que selon une forme plus récente du mythe, le héros se serait jet lui-même dans la gueule du monstre; qu'il est même question d'un séjour d trois fois vingt-quatre heures dans le ventre de ce dernier. Mais Kuene remarque justement que ce trait pourrait avoir été emprunté au livre d Jonas (*HCO.*, p. 442). — L'histoire bien connue du chantre Arion se jetant la mer pour éviter les mauvais traitements de l'équipage, et sauvé par u dauphin (*Hérod.*, I, 24), ne présente avec celle de Jonas qu'une ressemblan accidentelle et extérieure; dans le culte d'Apollon et de Poseidon, le dauph figure comme symbole de la mer calme et paisible; comp. Preller, *Griec Mythol.*, I (1887-1894), p. 259, 571. — La mention de *Joppé* (*Jon.* I, 3) et choix de *Ninive* comme théâtre de la prédication du prophète *Jona*, ont prê à leur tour à des comparaisons fantaisistes. Persée délivre Andromède, att chée à un rocher *près de Joppé*, en pétrifiant, avec la tête de Méduse, monstre qui la menaçait. D'autre part Hitzig (1) et Herzfeld (2) rappelle que, d'après Diodore (II, 5, 20), Sémiramis, la fille de la déesse Derketo q fut transformée en *poisson*, arriva d'Ascalon à *Ninive*, où, après beauco d'exploits, elle fut changée en *colombe* (יוֹנָה)! etc. Mais ne serait-il pas bea coup plus simple d'admettre que l'auteur prend Ninive comme la ville d' bord menacée, puis pardonnée par Jahvé, parce que la capitale de l'anci empire assyrien représentait dans la tradition juive le type de la pervers païenne, opposée à la religion de Jahvé? A la question de savoir pourqu l'auteur aurait cherché cette ville-type dans l'histoire du passé, l'on pourr répondre qu'ainsi il évitait de heurter trop vivement le sentiment nationa qui aurait pu être froissé ou scandalisé d'entendre proclamer, directeme au sujet de cités païennes existantes, des desseins de miséricorde de la pa de Jahvé. Une fois Ninive choisie comme but de la mission du prophèt l'auteur avait besoin d'un messager divin appartenant à l'époque assyrienn le nom de Jona-ben-Amittaï lui était fourni par II *R.* XIV, 25. Il n'y d'ailleurs nulle raison défendant d'admettre que le prophète Jonas ait p avoir des rapports avec Ninive; se rappeler le voyage d'Élisée à Dam (II *R.* VIII, 17). Jonas prenant la fuite au lieu de remplir son mandat, se sau naturellement du côté de l'ouest, dans la direction opposée à celle qu'il a rait dû suivre, et dès lors il n'est aucun besoin d'Andromède pour expliqu qu'il s'embarque à Joppé. De même la circonstance qu'il voyage par m rendrait suffisamment compte de la nature des moyens miraculeux par le quels il est ramené.

On a essayé de donner à l'histoire de Jonas une portée allégorique symbolique. Ainsi, d'après Kleinert, Jonas représenterait le peuple d'Isra envisagé au point de vue de sa mission religieuse à l'égard des nation Ninive symboliserait le monde païen. Jonas rebelle à sa mission et englou par le poisson, c'est Israël infidèle livré par la captivité au pouvoir de

(1) P. 175.
(2) *Gesch. d. V. Isr.* II, (1857), p. 26 s.

puissance ennemie. Jonas rejeté à la côte, c'est Israël restauré après l'exil. Après la restauration le peuple de Dieu reste investi de son mandat. Par son entremise la vérité religieuse doit être et sera portée à la connaissance des gentils; et tandis que la conversion de ceux-ci attirera sur eux la miséricorde et le pardon divins, l'obstination d'Israël lui-même, qui entre en litige avec Dieu, provoquera sa réprobation. Le lecteur voit assez combien cette explication, malgré certains traits ingénieux, est artificielle, combien aussi elle doit faire violence à plus d'un détail du récit. Jonas insistant lui-même pour qu'on le sacrifie (I, 12), ne rappelle nullement la conduite d'Israël emmené en exil. Le rôle du ricin dans le récit de la correction infligée à Jonas (IV, 6 ss.) n'est susceptible d'aucune interprétation sérieuse par rapport à Israël. — Cheyne a développé l'explication symbolique du livre en y ajoutant des considérations empruntées à la mythologie orientale. Le poisson qui engloutit Jonas serait le dragon de l'océan sous-terrestre; un rapprochement qui doit permettre de comprendre mieux à quel titre le monstre marin symbolise l'empire babylonien qui engloutit Israël par la captivité! Il faut avouer que le dragon voit, dans l'histoire de Jonas, son rôle réduit à des proportions modestes, si grand qu'on veuille supposer qu'ait été le poisson providentiel. On oublie, dans les spéculations exégétiques que nous venons de rappeler, que le récit biblique, au moins selon l'interprétation la plus probable, nous fait voir dans le poisson qui ramène Jonas à la côte, non pas l'instrument de l'épreuve pour le prophète, mais l'instrument de la délivrance ou du salut (voir note sur II, 3-10). Cheyne n'avance guère non plus la cause de l'explication symbolique, en signalant dans le nom même du prophète (יונה *colombe*) une allusion au peuple d'Israël; des passages comme *Ps.* LV, 7; LVI, 1; LXVIII, 14 ne prêtent aucun appui à des fantaisies de ce genre.

Déjà en 1837, J.-C. Baur (1) appela l'attention sur la ressemblance entre le nom de *Jona* et celui d'*Oannès* donné par Bérose au dieu-poisson honoré par les Assyro-Babyloniens. Les découvertes assyriologiques ont mis au jour des monuments représentant la divinité en question, appelée dans les inscriptions *Dagan*. D'après le mythe tel que l'expose Bérose (IVe siècle av. J.-C.), c'était ce dieu qui, à l'origine, sortait journellement de la mer pour enseigner aux hommes les lettres, les sciences et les arts, pour les initier à la vie sociale et à la religion, etc.; depuis lors à de longs intervalles, d'autres êtres pareils à ce premier fondateur des institutions publiques étaient sortis de la mer avec une mission analogue, et de nouvelles apparitions étaient toujours attendues. Comme il vient d'être dit, dans les fragments grecs de Bérose le dieu-amphibie porte le nom d'*Oannès*. Baur comprenait le rapport entre la relation de Bérose et le récit biblique en ce sens, que l'auteur du livre de Jonas, ayant eu connaissance de la tradition babylonienne, en remania les données pour élaborer à leur aide

(1) *Zeitschr. für histor. Theologie*, Heft I, pp. 88-114.

une composition nouvelle dans laquelle, grâce à l'analogie des noms, l prophète *Jona* prit la place d'*Oannès*. — Il y a quelques années H. Cla Trumbull proposa des idées entièrement différentes sur ce même suje D'après lui le culte antique que les Assyro-Babyloniens professaient pou le dieu-poisson Dagan et l'attente où ils étaient de ses réapparitions pério diques, pourraient servir à expliquer, d'une part pourquoi Jahvé, voulan adapter ses moyens d'action aux dispositions du peuple parmi lequel i devaient s'exercer, usa du miracle du poisson pour ramener à la côte so prophète rebelle; d'autre part pourquoi les Ninivites, instruits sans dou par la renommée des circonstances extraordinaires qui avaient accompag l'apparition de Jonas sur la côte (*phénicienne*), et rattachant ces circon stances à leur légende du dieu Dagan, s'empressèrent de se convertir à voix du prophète qui représentait à leurs yeux une incarnation de l'antiq divinité amphibie. Quant à la question des noms, comme celui d'*Oann* n'apparaît qu'au IVe siècle dans les récits de Bérose, Clay Trumbull éta d'avis qu'il fallait y voir, non pas le modèle, mais au contraire l'imitati ou la reproduction gréco-babylonienne de l'hébreu *Jona*. — La théorie ingénieuse, mais guère de nature à convaincre. Ce qu'il y a dans to cela de plus frappant, ou de plus curieux, c'est l'analogie entre les de noms, qui est à la base du rapprochement que l'on établit entre le ré biblique et la légende babylonienne. D'après Hrozny (*Sumerisch-baby nische Mythen*... dans les *Mitteilungen der Vorderas. Gesellschaft*, 19 n° 5), le nom d'Oannès ne serait autre que le babylonien *Ḫa-ni*; comp. *R* 1905, avril, p. 305.

IV

Le livre grec de *Tobie* renferme, XIV, 4, une allusion au livre de Jon La référence est conçue en termes assez surprenants. Tobie y donne son fils le conseil de partir pour la Médie, de quitter Ninive « parce q dit-il, je crois les choses que le prophète Jonas a proclamées au sujet Ninive, à savoir qu'elle sera détruite... » (ὅτι πέπεισμαι ὅσα ἐλάλησεν Ἰωνᾶ προφήτης περὶ Νινευὴ ὅτι καταστραφήσεται...). Il n'est tenu aucun compte du pardon que Ninive mérita par son repentir. — Au reste sur le livre Tobie lui-même, voir les articles de Cosquin, *Le livre de Tobie et l'histo du sage Akhikar* (*RB.*, VIII, 1899, pp. 50 ss.) et *Vraies et fausses infiltr tions d'Akhikar dans la Bible* (*RB.*, ibid., 510 ss.).

Dans le Nouveau Testament deux traits du livre de Jonas sont exp clairement relevés. Le Sauveur répond aux Scribes et aux Pharisiens qui avaient exprimé le désir de recevoir un signe : A cette génération perver *il ne sera pas donné d'autre signe que le signe de Jonas le proph* (Matth. XII, 39; Luc XI, 29). Chez S. Matthieu cette parole est suivie la comparaison connue : Sicut enim fuit Jonas in ventre ceti tribus diebus

tribus noctibus; sic erit Filius hominis in corde terræ tribus diebus, et tribus noctibus (*Matth.* l. c., 40). Puis le discours reprend : Viri Ninivitæ surgent in judicio cum generatione ista et condemnabunt eam : quia pœnitentiam egerunt in prædicatione Jonæ. Et ecce plus quam Jonas hic (*Matth.* l. c., 41; *Luc* l. c., 32). Dans les deux évangiles l'exemple de la reine du Midi est associé à celui des Ninivites, chez S. Matthieu après (v. 42), chez S. Luc avant (v. 31; au v. 30 cependant il a été dit : nam sicut fuit Jonas signum Ninivitis : ita erit et Filius hominis generationi isti).

La manière dont il faut entendre « *le signe du prophète Jonas* » qui sera donné à la génération perverse, semble avoir été très bien déterminée par Maldonat, dont nous ne pouvons mieux faire que reproduire le commentaire sur *Matth.* l. c., v. 39 : Non... loquitur Christus de signo ad persuadendum, sed de signo ad condemnandum, utiturque eleganti verbi ambiguitate, ut in multis aliis locis observavimus.... Sic hoc loco Pharisæos ambiguitate deludit. Cum enim ad credendum signum petant, respondet non esse dandum illis signum, quale petunt, ut credant, sed quale non petunt, ut condemnentur. Signum autem, id est argumentum, quo condemnabuntur, est, quod cum Ninivitæ homines gentiles et barbari nullaque scientia legis exculti, ad unum verbum Jonæ hominis peregrini et illis ignoti crediderint et singularem egerint pœnitentiam, illi tot Christi exhortationibus, tot visis miraculis, non modo non crediderint, sed dæmonium eum habere dictitaverint. Hoc est quod dicitur v. 41 : *Viri Ninivitæ surgent in judicio cum generatione ista.* Illud huic interpretationi contrarium videri potest, quod statim, quasi explicans quo sensu signum Jonæ prophetæ appellaverit, dicit : *Sicut enim fuit Jonas in ventre ceti tribus diebus et tribus noctibus, sic erit Filius hominis, etc.* Respondeo hac explicatione nihil aliud Christum docere voluisse, quam se esse Judæis, quod Jonas fuerat Ninivitis, eo etiam majorem, quo majus est mortuum resurgere, quam evomi devoratum, et tamen Ninivitas Jonæ credidisse, Judæos sibi non credere.

La question se pose de savoir si les passages cités des Évangiles font argument, par eux-mêmes, pour prouver que le livre de Jonas n'a pas un caractère purement prophétique ou didactique et moral, mais en même temps historique? A notre avis il n'y a pas proprement lieu ici de se demander si Jésus a pu s'accommoder dans son langage à une opinion reçue, à un préjugé, à une erreur communément admise de son temps et parmi son auditoire. Il devrait s'agir plutôt de ce que les logiciens scolastiques appelleraient la « *suppositio terminorum* ». Jonas dans le ventre du poisson servant de terme de comparaison à Jésus restant trois jours dans le sein de la terre; Jonas rejeté sur la côte servant de terme de comparaison à Jésus ressuscité; les Ninivites convertis à la voix de Jonas servant, suivant le sens propre du langage figuré du Sauveur, de signe ou d'argument contre la génération perverse et obstinée dans l'incrédulité, sont-ils des sujets envisagés dans leur vie réelle, ou con-

sidérés au point de vue littéraire du rôle qui leur est attribué dans le récit de notre livre? Il est inutile de rappeler que le langage ordinaire emprunte souvent, à des écrits dont le caractère non historique est reconnu de tous, des termes qu'il présente sous forme d'énonciation absolue, mais dont la valeur idéale est sous-entendue et supposée.

Cet usage ne doit pas être considéré comme étranger aux Écritures, ou indigne de la solennité des paroles du Sauveur aux endroits visés des Évangiles, ou impropre aux applications dont les éléments indiqués du livre de Jonas y sont l'objet.

Dans une page où il explique que la foi en Dieu suppose la foi dans les saints et dans ce qui est écrit à leur sujet, saint Jérôme n'hésite pas à dire : Longum est universa Judicum gesta percurrere *et totam Samson fabulam ad veri solis* (*hoc quippe nomen ejus sonat*) *trahere sacramentum* (1). Ce

(1) *In ep. ad Philem.*, v. 4 ss., *P. L.*, XXVI, 645. D'où il ne faudrait cependant pas conclure que l'avis exprimé incidemment par saint Jérôme sur le caractère fabuleux de l'histoire de Samson, considérée matériellement et abstraction faite de son sens typique par rapport à celui qui est le vrai soleil, ait chez lui le caractère d'une doctrine définitivement arrêtée. Il n'en est pas moins vrai qu'à l'endroit cité il conçoit cette histoire comme une fable et qu'il en place la valeur dans la représentation typique qu'elle offre d'un objet plus élevé; représentation qu'il serait trop long, dit-il, d'exposer dans tous ses détails. Au reste il ne manque pas de cas où saint Jérôme sacrifie le sens historique d'un récit à son interprétation typique. Ainsi, p. ex., dans l'épître 52 *ad Nepot.*, (*P. L.*, XXII, 527 ss.) : David annos natus septuaginta, bellicosus quondam vir, senectute frigescente, non poterat calefieri. Quæritur itaque puella de universis finibus Israël, Abisag Sunamitis, quæ cum rege dormiret et senile corpus calefaceret (III *Reg.* I). *Nonne tibi videtur, si occidentem sequaris litteram, vel figmentum esse de mimo, vel Atellanarum ludicra?...* (il interprète ensuite le récit en l'entendant de la *sagesse*, qui seule augmente chez les vieillards, etc.). Même pour le N. T. saint Jérôme se montrait parfois assez prompt à suivre ce procédé. Ainsi dans son commentaire sur *Matth.* XXI, 4-5 (*P. L.*, XXVI, 152 s.), parlant de l'entrée triomphale de Jésus à Jérusalem « super asinum et pullum... », il écrit : *Historia* (= le sens historique) *cum impossibilitatem habeat aut turpitudinem, ad altiora transmittimur* (il interprète le passage comme se rapportant à la synagogue et aux gentils). De même dans le commentaire sur l'épître *Ad Gal.* I, 17 (*P. L.*, XXVI, 352 s.), après avoir rapporté les explications, insuffisantes à son avis, par lesquelles on essaie de concilier la relation de l'Apôtre avec celle d'*Act.* IX, 19-25, il poursuit : *Aliter...; quid mihi prodest ista relatio,* si legam quod Paulus post revelationem Christi statim ierit in Arabiam; et de Arabia statim Damascum fuerit reversus; *nec sciam quid ibi gesserit, quidve utilitatis habuerit itus ac reditus?* Dat mihi occasionem altioris intelligentiæ in hac eadem epistola ipse Apostolus, cum de Abraham, Agar et Sara disputans : quæ quidem sunt, inquit, per allegoriam dicta... (il donne ensuite aux paroles de l'Apôtre une interprétation allégorique). — A propos de « Samson fabula », on pourrait demander si ce terme *fabula* a bien, dans le vocabulaire de saint Jérôme, le sens qui vient de lui être attribué. Qu'on lise, pour s'éclairer à ce sujet, dans le prologue de saint Jérôme au commentaire sur *Daniel* (*P. L.*, XXV, 514), comment il affecte, en constatant l'absence de ces récits dans le Daniel hébreu, de parler de la « Susannæ fabula »; des « Susannæ, Belique ac draconis fabulis »; de la « Beli fabula »; puis encore dans le commentaire *in cap.* XIII, v. 1-2 (*l. c.*, 606). Ce qui ne l'empêche pas, en ce dernier endroit, sur v. 3, d'ajouter : Hoc utendum est testimo-

ue S. Jérôme conçoit ici comme l'objet de la foi, ce n'est pas l'his-oire de Samson prise au sens littéral, mais suivant le sens typique propre à es divers éléments. Au sens de S. Jérôme il ne répugnait donc nullement ue les termes d'un récit non historique pussent s'appliquer à celui qui est « le véritable soleil ». — Lorsque dans ses prières liturgiques pour le défunt, 'Église demande « *ut cum Lazaro quondam paupere* æternam habeat requiem », elle n'entend pas se prononcer sur la question de savoir si la parabole du mauvais riche est à prendre ou non comme une histoire au sens strict; Lazare figure là comme un type littéraire, non pas comme un type historique; et ce n'en est pas moins un réel repos éternel qui est l'objet de la supplication. — Dans II *Tim.* III, 8, S. Paul écrit : quemadmodum autem Jannes et Mambres (1) restiterunt Moysi : ita et hi resistunt veritati. Les personnages nommés sont des figures de la tradition juive et c'est par cette tradition que S. Paul les a connus; le Targum de Jonathan les mentionne ainsi que le Talmud. Mais doit-on admettre que l'Apôtre, pour énoncer sa comparaison, a eu besoin d'être éclairé par une révélation spéciale touchant le bien-fondé de la tradition dans le cas en question? Ou ne faut-il pas dire plutôt qu'il prend les personnages, non pas comme types historiques, mais comme types légendaires? — I *Cor.* x, 4, S. Paul écrit : bibebant autem de spiritali, consequente eos petra, petra autem erat Christus. Il s'agit selon toute probabilité ici du rocher dont Moïse fit sortir l'eau au désert et qui, d'après une tradition juive (occasionnée, dit-on, par *Ps.* [CIV] 41), aurait, comme une source toujours

nio ad exhortationem parentum, ut doceant juxta legem Dei sermonemque divinum, non solum filios sed et filias suas. Si ces exemples ne suffisent point, que l'on tienne compte en outre, pour déterminer le sens de *fabula* chez saint Jérôme, de passages comme ceux qu'il offre dans l'ép. 52 *ad Nepot.* (*P. L.*, XXII, 529) : Sophocles... *Œdipi fabulam...* recitavit judicibus; dans l'ép. 57 *ad Pammach.* (ibid., col. 570) : ut in fabulis legimus (*Metam.*, l. IV), auro ad Danaen penetres...; dans l'épître 96 (trad. par s. Jér., *P. L.*, ibid., col. 780) : juxta Origenis deliramenta et *fabulas;* dans l'épître 117 *ad Matrem et fil.* (*P. L.*, l. c., col. 957) : narrant gentilium *fabulæ...;* dans le traité *De viris ill.*, c. VII (*P. L.*, XXIII, col. 651) : totam baptizati Leonis *fabulam...;* dans son commentaire sur *Isaïe, in cap.* XIV, v. 1 (*P. L.*, XXIV, col. 221) : Pro Onocentauris quoque... imitantes gentilium *fabulas...;* ibid., *in cap.* XXVII, v. 1 (col. 317) : ... Hebræi autumant Leviathan habitare sub terra... Thanniim vero in mari, quæ judaica *fabula* est; dans le commentaire sur *Ézéchiel, in cap.* XVIII, v. 11 ss. (*P. L.*, XXV, col. 287) : solent Hebræi inter ceteras *fabulas* suas et genealogias et interminabiles quæstiones...; dans le commentaire sur *Osée* x, 2 (*l. c.* col. 946) : tradunt Hebræi hujuscemodi *fabulam, suspicionem* suam scripturarum auctoritate confirmantes (ici la représentation de l'histoire, attribuée aux Juifs, est appelée une *fabula*, parce qu'elle n'est qu'une conjecture); sur *Osée* XI, 12 (col. 967) : tradunt Hebraei hujuscemodi *fabulam* (touchant Juda qui seul d'entre toutes les tribus, serait entré résolument dans la mer Rouge, donnant ainsi l'exemple aux autres et méritant par là la royauté); sur *Jonas* II, 2 (ibid., col. 1186) : in quibus ipsa turpitudo *fabularum* divinitatis denegat sanctitatem; sur *Soph.* III, 8 (ibid., col. 1444) : nos... qui non sequimur... *judaicas fabulas...;* sur *Agg.* II, 16 ss. (ibid., col. 1479) : secundum *judaicas fabulas* et inepta figmenta; etc., etc.

(1) L'orthographe des noms est incertaine.

présente, comme une pierre animée, suivi les Israélites dans leurs pérégrinations au désert. Les commentaires nous apprennent que R. Salomon (sur *Nombr.* xx, 2) rapporte : « per omnes quadraginta annos erat eis puteus »; et Onkelos (sur *Nombr.* xxi, 18-20) : « puteus... descendit cum eis de torrentibus ad collem, de colle in vallem ». Dans *Bammidbar R.*, 1, il est dit : « quomodo comparatus fuit ille puteus? Fuit sicut petra, sicut alveus et globosus et volutavit se et ivit cum ipsis in itineribus eorum ». Encore une fois, il est plus que probable que c'est à cette tradition que S. Paul, *l. c.*, emprunte la donnée qu'il applique au Christ. Mais n'est-il pas clair que la tradition en question est une « judaica fabula », comme dirait S. Jérôme, et qu'il n'est nullement nécessaire de supposer que l'Apôtre ait voulu affirmer son caractère historique? — Dans l'épître de S. Jude, v. 9 s., nous lisons : Cum Michael Archangelus cum diabolo disputans altercaretur de Moysi corpore, non est ausus judicium inferre blasphemiæ, sed dixit : Imperet tibi Dominus. Hi autem quæcumque quidem ignorant, blasphemant.... Le terme de comparaison est emprunté au livre apocryphe de l'*Assomption de Moïse*. Il n'est pas nécessaire, semble-t-il, de supposer que l'auteur inspiré a été averti par une révélation spéciale du caractère historique de la relation de ce livre dans ce cas particulier. Il pouvait prendre en effet la donnée de la dispute de l'archange Michel avec le diable, comme une donnée littéraire, et la faire servir comme telle au contraste qu'il voulait établir. De même qu'un peu plus loin, au v. 14, il parle de l'origine du livre d'Hénoch suivant une opinion reçue [Prophetavit autem et de his septimus ab Adam Enoch (1)], sans se montrer favorisé à cet égard d'une révélation spéciale.

Pourquoi ne pourrait-on ou ne devrait-on pas, d'une manière analogue, comprendre *Matth.* xii, 39 ss.; *Luc* xi, 29 ss., comme une mise en œuvre des types littéraires de Jonas et des Ninivites, tels qu'ils sont présentés dans notre livre? A vouloir, une fois la question posée en ces termes, imposer à Jésus une autre intention, ne s'exposerait-on pas à lui manquer de respect en outrant avec insistance la portée de ses paroles?

De sa nature, la question de savoir si l'auteur du livre de Jonas a voulu ou non écrire un récit historique proprement dit, relève de la critique littéraire. Et l'usage que le Seigneur fait de certaines données empruntées à ce livre ne se présente pas dans des conditions propres à changer la nature du problème. Il faudra donc en chercher la solution dans l'examen du livre lui-même. Sans doute, qu'il s'y trouve raconté des miracles, ce n'est point là, de soi, une raison pour nier ou mettre en doute, a priori, le caractère historique du récit, mais ce n'en est pas non plus une pour l'affirmer. Certains semblent oublier parfois qu'il serait tout aussi irrévérencieux envers un écrivain inspiré d'en faire un historien malgré lui, que de traiter de parabole ce qu'il aurait écrit comme histoire.

(1) Comp. Tertullien, *De cultu feminarum*, I, 3 : scripturam Enoch... ante cataclysmum editam.

Dans le prologue à son commentaire sur *Jonas*, S. Jérôme écrit : Scio eteres ecclesiasticos tam Græcos quam Latinos super hoc libro multa lixisse, et tantis quæstionibus non tam aperuisse quam obscurasse sen-entias, ut ipsa interpretatio eorum opus habeat interpretatione, et multo ncertior lector recedat quam fuerat antequam legeret. Non hoc dico quo nagnis ingeniis detraham..., sed quod commentatoris officium sit, ut quæ bscura sunt breviter aperteque dilucidet, etc. Ainsi donc, tant parmi les Grecs que parmi les Latins, des hommes autorisés avaient sur le livre le *Jonas*, dont le texte ne présente guère de difficultés au point de vue lu sens littéral, des idées qui dépassaient ce point de vue et qui ne peuvent avoir porté que sur la signification à attribuer au livre. S. Jérôme se défend le vouloir entrer dans cette voie, sans la désapprouver, et se bornera à l'explication du texte. Les commentateurs en sont venus, de bonne heure, à traiter le livre de *Jonas* comme un livre historique proprement dit. Nous ferons remarquer à ce propos que le point sur lequel nous venons de porter notre atttention est celui du *caractère* ou du *genre littéraire* du livre, et qu'en ce qui concerne le livre de *Jonas* comme en d'autres occasions cette question ne présente de connexité nécessaire avec aucune vérité de dogme ou de morale. Or, les conditions étant telles, on *doit se garder avec le plus grand soin* de confondre l'interprétation traditionnelle dont notre livre a pu être l'objet à partir de telle ou telle époque, avec la *tradition dogmatique* qui est l'écho de l'enseignement de l'Église touchant les vérités révélées dont le dépôt lui a été confié (comp. l'étude du Dr. N. Peters, traduite en néerlandais par A. Bruynseels, *De Roomsch-Katholieke Kerk en de Bijbelcritiek*, Brussel, 1907; p. 89 ss.). Oublier cette distinction, ce serait compromettre l'autorité de la tradition dogmatique. Rappelons, à la décharge des auteurs anciens, qu'ils n'étaient pas en situation, p. ex., d'apprécier le caractère du livre de *Jonas* à la lumière des données que l'assyriologie nous a fournies sur l'histoire de Ninive au VIIIe siècle.

Supplément à la littérature générale.

H. Clay Trumbull, Light on the story of Jonah; Philadelphia 1892.
Cheyne, art. *Jonah* dans *Enc. Bibl.*
Kleinert. Voir la littérature spéciale sur *Abdias*.

TRADUCTION ET COMMENTAIRE

I. 1 Or donc la parole de Jahvé arriva à Jona fils d'Amittaï, disant : 2 « Lève-toi, va à Ninive, la grande ville, et annonce-leur que leur malice est montée devant moi. » 3 Et Jona se leva, pour fuir à Tarschîsch loin de Jahvé. Il descendit à Joppé et trouva un vaisseau qui allait à Tarschîsch ; il en paya le prix et y descendit pour se rendre avec eux à Tarschîsch, loin de Jahvé.

I, *v. 1*. La narration s'ouvre par un imparfait consécutif : ויהי. Comp. I *Sam.* I, 1; *Ruth* I, 1 ; *Est.* I, 1 ; — quant à *Ézéch.* I, 1 ss., il est vrai que, selon toute probabilité, le titre primitif du livre se trouve au v. 3 (à partir de דבר י'); il n'en est pas moins à constater que le discours même d'Ézéchiel débute par ויהי (v. 1). De sa nature ויהי est sans aucun doute *une formule de continuation;* mais il n'est pas nécessaire, pour rendre compte de son emploi en tête d'un livre, comme c'est le cas ici, de supposer que ce livre est un extrait d'un ouvrage plus étendu (comp. König, *Einl.*, p. 379). Rien n'empêche que l'auteur ait commencé son récit par la formule en question, pour marquer l'entrée immédiate en matière, sans préambules. — Jona-ben-Amittaï, mis en scène dans notre livre, est sans doute, dans l'intention de l'auteur, le prophète mentionné II *R.* XIV, 25 pour avoir prédit l'extension du royaume d'Israël réalisée par Jéroboam II. Voir l'*Introduction*, I.

V. 2. Ninive, la capitale de l'empire assyrien, est appelée *la grande ville,* à raison de son étendue et du nombre de ses habitants, III, 3; IV, 11. Jonas reçoit l'ordre d'aller annoncer à Ninive (קרא על...; III, 2 : קרא אל) que la malice de ses habitants « est montée devant » Jahvé, se montrant à sa vue, et appelant le châtiment. Le sens du v. קרא en cet endroit comme III, 2 (*annoncer, prêcher*) réclame pour la particule כי qui suit, la fonction d'introduire l'énoncé de la teneur de la prédication, non l'énoncé du motif. L'auteur, ici et III, 2, énonce la commission imposée au prophète en termes sommaires ou généraux; la teneur de la prédication de Jonas III, 4, suppose des instructions plus précises.

V. 3. Jonas refuse d'obéir à l'ordre divin. « Il se leva », mais pour fuir à Tarsis. Il expliquera lui-même sa conduite plus loin, IV, 2, comme motivée par la crainte de voir Jahvé revenir sur ses menaces. « *Tarschîsch* », le Tartessus des Romains et des Grecs, était une colonie phénicienne d'Espagne, située, suivant les indications des anciens, au delà des colonnes d'Hercule (détroit de Gibraltar), plus spécialement dans le Delta du fleuve Baetis (Guadalquivir), qui aurait d'ailleurs porté le même nom. Ce nom, pour les Grecs et les Romains, comme plus généralement pour les Hébreux, désignait aussi la région environnante et même l'Espagne tout entière. Tarschîsch représentait pour les Hébreux l'extrémité occidentale de la terre habitée (*Is.* LXVI, 19; *Ps.* LXXII [Vulg. LXXI], 10), célèbre du reste par ses rapports commerciaux avec la métropole phénicienne (*Ézéch.* XXVII, 12 etc.). C'est pourquoi Jonas forme aussitôt le projet de fuir à Tarsis, par delà la mer, *aussi loin que possible,* espérant ainsi se soustraire à l'atteinte de Jahvé. — Il se rend donc à Joppé (Jaffa), le port le plus voisin de Jérusalem (II *Chron.* II, 15; *Esdr.* III, 7), où il trouve en effet un vaisseau sur le point de partir (בָּאָה) pour Tarsis. Il paie « le prix du vaisseau » (שְׂכָרָהּ) = le prix exigé par le tarif du vaisseau, ou le prix de location du vaisseau, et s'embarque pour s'en aller avec *eux* = avec les gens de l'équipage...

4 Et Jahvé lança un vent violent sur la mer et il y eut sur la mer une
violente tempête, si bien que le vaisseau fut sur le point de se briser. 5 Les
matelots eurent peur et crièrent, chacun vers son Dieu, et ils jetèrent les
effets qui se trouvaient dans le vaisseau à la mer, pour s'alléger. Quant à
Jona, il était descendu dans le fond du navire, s'était couché et dormait
profondément. 6 Le chef de l'équipage vint à lui et lui dit : « Qu'es-tu à
dormir! Lève-toi, crie vers ton Dieu! Peut-être Dieu songera-t-il à nous et
ne périrons-nous pas! »
7 Et ils se dirent l'un à l'autre : « Venez, jetons les sorts, pour savoir à
cause de qui ce mal nous arrive! » Ils jetèrent les sorts et le sort tomba sur

V. 4. Ce que Jonas ne veut pas faire de bon gré, Jahvé l'amènera de force à le faire, car il est tout-puissant et le prophète ne peut résister à son autorité souveraine. ...חִשְּׁבָה..., *litt. :* le vaisseau *pensa* se briser.

V. 5. Les matelots invoquent chacun son dieu; l'auteur se représente l'équipage comme composé de gens de diverses nationalités, tout au moins de gens originaires de localités ou de villes diverses; ce qui, pour des Phéniciens, impliquait assez naturellement la diversité des divinités honorées. Ils jettent la cargaison à la mer להקל מעליהם, litt. : *ad alleviandum a se ipsis,* pour se procurer de l'allègement; l'expression est employée au sens moral *Ex.* XVIII, 22. — ויונה ירד au plus-que-parf. : et Jonas *était descendu;* il n'est pas dit que Jonas *descendit* (וירד יונה) au moment même du danger, ce qui d'ailleurs ne se concevrait guère. Noter le mot araméen ספינה. L'expression אל ירכתי הספינה signifie plus que : *à l'intérieur* du navire; Jonas était descendu dans *les parties les plus retirées,* dans le bas du navire; et c'est ce qui explique que le tumulte ne l'éveille pas. Le lecteur devait se demander ce que faisait Jonas, tandis que l'équipage s'agitait, en prières et en manœuvres, pour assurer son salut : le prophète, qui devait savoir à quoi s'en tenir, avait-il pu se donner la même attitude que les matelots inconscients de la cause du malheur? La circonstance du sommeil de Jonas a sans doute simplement pour fonction, dans l'économie du récit, de répondre à cette question.

V. 6. L'interpellation du capitaine ne fait que mettre davantage en relief la signification du sommeil de Jonas; Jonas doit se lever, afin d'invoquer son Dieu! Il dormait précisément parce que le narrateur ne pouvait pas l'associer aux matelots en prière. Aussi n'est-il pas raconté que le prophète éveillé adressa sa prière à Jahvé. — חֹבֵל *matelot* (*Ézéch.* XXVII, 8, 27) est au collectif dans רב־החבל *le chef de l'équipage.* — Le part. נִרְדָּם, comme I *Sam.* II, 24 : מעברים עם־י' (*ut transgredi faciatis populum...*); comp. *Ps.* L (Vulg. XLIX), 16, l'infinitif avec ל dans la même formule ...מה לך; et *Is.* III, 15, l'imparf. sans la particule כי; le sens ici ne peut qu'être : *qu'es-tu à dormir?* — « ... Peut-être *Dieu* songera-t-il à nous... »; le capitaine parle de Dieu en termes absolus; c'est la conception subjective du narrateur lui-même qui est exprimée dans son langage. Le verbe dont la forme hithp. (יתעשׁת) figure en cet endroit, ne se rencontre ailleurs que dans la partie araméenne de *Daniel* (VI, 4 : עשׁית); comme dérivés de la même racine on relève עשׁת (*œuvre d'art*) *Cant.* V, 14; עשׁות (*id.*) *Ézéch.* XXVII, 19; עשׁתות (? ou sing. עשׁתוּת? *pensée?*) *Job* XII, 5; עשׁתנות (*pensées*) *Ps.* CXLVI (Vulg. CXLV), 4; le verbe עשׁתו *Jér.* V, 28 (incrassati sunt et *impinguati*) n'entre pas ici en considération.

V. 7. Le récit prend une nouvelle tournure; Jonas va être mis en cause. Les matelots — il n'est jamais question d'autres passagers à côté de Jonas — conviennent d'avoir recours au sort pour savoir *à cause de qui* la tempête est survenue; il est supposé que ce doit être pour la faute de l'un ou l'autre. — בשלמי = באשר למי (v. 8) une locution composée et elliptique dont les éléments se trouvent entre eux dans le

Jona. 8 Et ils lui dirent : « Expose-nous donc *(à cause de qui ce mal nous arrive)* quelle est ta profession, d'où tu viens, quel est ton pays et de quel peuple tu es! » 9 Il leur répondit : « Je suis un Hébreu et je pratique le culte de Jahvé, le Dieu du ciel qui a fait la mer et la terre. »

10 Alors les gens furent saisis d'une grande peur et ils lui dirent : « Qu'as-tu fait! » Les gens savaient en effet qu'il fuyait loin de Jahvé, car il le leur

I, 8. ... באשר למי *glose.*

---

rapport suivant : la prép. ב exprime la notion de *causalité : ob, propter;* שֶׁלְ ou אשר ל (syr. ܕܝܠ) exprime, au moyen du pronom relatif שׁ, אשר (ܕ), la notion de l'*attribution* du fait conçu comme cause *au* sujet qui sera à désigner par le pronom suffixe; ici ce pronom est l'interrogatif מי; le concept du fait qui est *l'objet* de l'attribution est sous-entendu : *ob* (rem) *cujusnam?* — plus loin, au v. 12 : בְּשֶׁלִּי *ob* (rem) *mei* : « à cause de qui »; — « à cause de moi ». — On jette les sorts et le coupable, Jonas, est pris. Comp. la note sur v. 12.

V. 8. Une fois renseignés sur l'identité de celui qui est la cause du malheur, les matelots s'empressent naturellement de l'interroger. Ils veulent savoir comment Jonas a provoqué la tempête afin de pouvoir aviser au remède. Les mots ... באשר למי ne s'adaptent pas au contexte en cet endroit; on n'a plus à demander *à cause de qui* le mal est arrivé puisque le sort a prononcé à cet égard. L'incidente en question offre d'ailleurs une disparité complète avec les interrogations qui suivent et qui se rapportent directement à la personne de Jonas. Comme de plus elle manque chez les LXX (*cod. Vat.*) et dans l'un ou l'autre manuscrit hébreu (comp. Hitzig), on y verra à bon droit une glose, ayant visé probablement à l'origine בשלמי au v. 7 et introduite plus tard dans le texte. — Par les éclaircissements que l'on demande à Jonas sur sa profession, son origine etc., on espère obtenir des indices expliquant l'arrêt du sort.

V. 9. Les LXX, au lieu de עברי, lisent עבד י en comprenant le י comme l'initiale de יהוה : Δοῦλος κυρίου εἰμὶ ἐγώ; la leçon massorétique, suivant laquelle la réponse est mieux adaptée aux questions qui précèdent et moins tautologique en elle-même, est manifestement la bonne. — אני ירא ... *ego timeo = colo;* les יִרְאֵי יהוה ou אלהים 'י sont dans la langue des derniers siècles *les Juifs*, comme *pratiquant la religion de Jahvé; les serviteurs de Jahvé* (*Ps.* CXVIII, 4; *Eccl.* II, 12). Jonas indique sa nationalité et sa religion en ajoutant une doxologie en l'honneur de son Dieu. Ce n'était point en effet par mépris pour Jahvé, mais par un sentiment d'amour-propre qu'il avait refusé de lui obéir, IV, 2. D'ailleurs dans la proclamation que Jahvé est le créateur de la mer et de la terre, il y a déjà une reconnaissance implicite que c'est bien le Dieu de Jonas qui a envoyé la tempête, que c'est donc bien Jonas qui doit en être la cause.

V. 10. On remarque ici encore une reprise dans le développement du récit; les gens de l'équipage étant mis au courant de la faute de Jonas et celui-ci réclamant lui-même son exécution, il sera finalement sacrifié. — Les mots « qu'as-tu fait! » ne sont plus une simple question appelant un aveu, mais une exclamation d'horreur devant la conduite de Jonas. La suite immédiate le montre. Il n'y a pas lieu de supprimer l'incise finale כי הגיד להם comme prétendument incompatible avec la précédente (Wellh., Now., Marti). La « fuite » de Jonas dont il est question ici doit être comprise de son acte déterminé de désobéissance, caractérisé déjà plus haut (v. 3) par la « fuite » loin de Jahvé; le sens naturel du v. 10, c'est que les interlocuteurs du prophète sont au courant de la conduite que celui-ci a tenue envers Jahvé, dans les circonstances concrètes où il se trouvait placé. C'est là ce qui motive leur cri d'indignation. La connaissance

avait exposé. 11 Et ils lui dirent : « Qu'allons-nous faire de toi pour que
la mer se calme de [*sa colère*] contre nous? » Car la mer se démenait
de plus en plus. 12 Il leur répondit : « Prenez-moi et jetez-moi à la mer
et la mer se calmera de [*sa colère*] contre vous. Car je le sais, c'est à cause
de moi que cette grande tempête vous est survenue ». 13 Les gens firent des
efforts pour ramener à la terre; mais ils ne le purent pas; car la mer se dé-
menait de plus en plus contre eux. 14 Alors ils crièrent vers Jahvé et dirent :
« Ah! Jahvé! puissions-nous ne pas périr à cause de la vie de cet homme,
et puisses-tu ne pas nous imputer un sang innocent! Car toi, Jahvé, tu as agi

que *Jonas est en « fuite » devant Jahvé*, ne leur est pas attribuée comme résultat d'une déduction. Déjà au v. 8 ils se rendaient compte que la situation de Jonas n'était pas régulière; après l'interrogatoire leur attitude montre qu'ils ont acquis une connaissance plus précise des faits. Comme la relation sommaire de l'interrogatoire vv. 8-9 n'avait pas mentionné la confession de Jonas, le narrateur est amené à donner ici une indication complémentaire à cet égard.

V. 11. Convaincus que c'est la conduite de Jonas qui a attiré sur eux la tempête, les matelots semblent indécis sur ce qu'ils ont à faire, tout en insinuant assez clairement leur idée. Pour la formule הולך וסער comp. I *Sam.* II, 26 (הֹלֵךְ וְגָדֵל); II *Sam.* III, 1 (הֹלֵךְ וחזק), etc.

V. 12. Jonas s'offre spontanément comme victime : « car je le sais, dit-il, c'est à cause de moi... » etc.; sur בְּשֶׁלִּי voir v. 7 *note*. Jonas n'exprime pas ici le simple aveu de sa culpabilité; cet aveu est supposé déjà fait (v. 10). Le prophète proclame de plus, cette fois, la science qu'il a de la connexion entre sa faute et le malheur qui en est le châtiment. Les matelots païens avaient reconnu cette connexion au résultat de leurs sorts (v. 7). Le narrateur ne veut-il pas donner à entendre en notre passage, que le prophète de Jahvé ne considère point ce résultat comme un indice suffisant et légitime en lui-même, mais qu'il a par une autre voie la certitude d'être visé par la justice divine? ou, si l'on veut, la certitude que le sort a été réglé par une disposition spéciale de Jahvé?

V. 13. Malgré l'insinuation impliquée dans leur question au v. 11, et l'offre de Jonas lui-même au v. 12, les matelots cherchent à regagner la côte; se disant peut-être que si la fuite de Jonas était la cause de la tempête, son retour forcé à terre devait la faire cesser. Ce moyen ne réussit pas; Jonas devait être puni. — ויחתרו; LXX : καὶ παρεβιάζοντο *ils firent des efforts*, savoir en ramant; *Vulg.* et remigabant; ailleurs חתר se présente au sens de *pénétrer de force* dans ... (avec ב *Ézéch.* VIII, 8 etc.; *Am.* IX, 2; avec l'accus. *Job* XXIV, 16; comp. le nom מחתרת *Ex.* XXII, 1; *Jér.* II, 34). Noter la forme *hiph*... להשׁיב *pour ramener* (le navire); comp. *Luc* V, 4 : ἐπανάγαγε... *duc* in altum.

V. 14. Se sentant contraints de prendre une résolution extrême, ils s'adressent à Jahvé pour s'excuser en quelque sorte auprès de lui du traitement qu'ils vont infliger à son serviteur. Il ne faut pas comprendre les termes de leur prière, notamment dans la seconde incise, en ce sens qu'ils considéraient Jonas comme innocent ou que du moins ils avaient des doutes à cet égard. Cela serait contraire aux données précédentes de la narration. Les matelots craignent que Jahvé ne soit irrité du sort fait au prophète qui l'honorait comme son Dieu et qui n'était justiciable que de lui seul. Ils demandent donc que la mort de Jonas ne leur soit pas mise à charge *comme une effusion injuste de sang;* que Jahvé *ne leur en fasse pas un grief de sang innocent répandu.* Et la raison qu'ils font valoir à l'appui de leur prière, c'est précisément qu'en agissant comme il a fait, en envoyant la tempête et en l'excitant toujours davantage, *par une décision qui ne dépendait que de lui seul,* Jahvé lui-même leur semble avoir voulu les associer à ses

selon ton bon plaisir! » 15 Et ils prirent Jona et le jetèrent à la mer et la
mer mit fin à sa colère. 16 Et les gens furent remplis pour Jahvé d'une
grande crainte. Ils offrirent un sacrifice et firent des vœux.

II. 1 Or Jahvé fit qu'il y eut un grand poisson pour engloutir Jona. Et
Jona fut dans les entrailles du poisson pendant trois jours et trois nuits. 2 Et
Jona adressa sa prière à Jahvé son Dieu du fond des entrailles du poisson,
3 et il dit :

intentions vindicatives à l'égard de Jonas. C'est ainsi qu'il nous paraît du moins que les termes de la prière doivent être entendus.

VV. 15-16. Aussitôt que Jonas est jeté par-dessus bord, la mer *s'arrête* (ויעמד) de sa colère. — « Ils craignirent Jahvé... », c'est-à-dire qu'ils le reconnurent comme le vrai Dieu, doué d'une puissance redoutable; et ils s'empressèrent de lui adresser leurs hommages.

II, *v. 1.* ... וימן comme IV, 6, 7, 8; Jahvé *disposa, ménagea ..., fit qu'il y eut* un grand poisson... Il est inutile de chercher à déterminer la nature de ce poisson, que le récit n'indique pas; la chose en effet importait très peu. Le trait de Jonas demeurant dans les entrailles du poisson pendant trois jours et trois nuits est employé, *Matth.* XII, 40, dans un passage rapportant un discours du Sauveur aux Pharisiens, comme terme de comparaison pour le séjour que fera le Fils de l'homme dans les entrailles de la terre, avant sa résurrection. Il est à remarquer à ce propos que *Matth.* XII, 40 le terme de comparaison est énoncé par une citation littérale de la phrase des LXX en notre passage : (Ὥσπερ γὰρ) ἦν Ἰωνᾶς ἐν τῇ κοιλίᾳ τοῦ κήτους τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας... C'est bien, semble-t-il, le récit, comme tel, qui est mis en œuvre. La formule « pendant trois jours et trois nuits » ne doit pas être prise au pied de la lettre comme il apparaît par l'usage qui en est fait ailleurs I *Sam.* XXX, 12 s.; *Est.* IV, 16 coll. V, 1 (*Matth.* XII, 40); l'auteur veut dire que Jonas resta dans le poisson jusqu'au surlendemain.

V. 2. Il est clair qu'on ne saurait prétendre que la prière qui suit fut dite par Jonas après qu'il eut été rejeté à terre; le texte énonce formellement que c'est du fond des entrailles du poisson que le prophète l'adresse à Jahvé.

VV. 3-10. — Dans cette prière Jonas rend grâce à Jahvé de l'avoir sauvé; il décrit les tribulations dans lesquelles il avait été plongé comme dans un océan de misères; mais il invoqua son Dieu qui eut pitié de lui; de sorte qu'il pourra encore se réjouir au spectacle des solennités sacrées, prendre part à la célébration des sacrifices, accomplir ses vœux. Le morceau se divise en quatre parties. D'abord le thème (v. 3); puis trois sections vv. 4-5, 6-7, 8-10, dans lesquelles l'expression de la joie de la délivrance succède chaque fois à la remémoration des angoisses endurées; dans la section finale, 8-10, c'est l'expression de la joie surtout qui est développée. Certains critiques, dont l'avis est adopté par Cheyne, Nowack, Marti, ont pensé que le cantique n'est pas un élément authentique du livre de Jonas; qu'il fut interpolé par une main plus récente comme suite à la notice touchant la prière que Jonas adresse à Jahvé (v. 2). La proposition que nous ferons plus loin, touchant la correction de הרים en הדים = ᾅδης (au v. 7), pourrait sembler réclamer pour le morceau une date en effet très récente; mais voyez la note *in l.* Dans tous les cas la considération que la situation du prophète dans les entrailles du poisson aurait dû lui suggérer des paroles ou plutôt des sentiments tout autres que ceux exprimés dans notre morceau, pourrait être alléguée avec le même droit contre l'interpolateur supposé que contre l'auteur du livre. Il est à remarquer que l'auteur ne manque pas, à l'occasion, notamment IV, 2, de rapporter les termes des prières qu'il attribue à ses personnages. Dire que l'auteur aurait sans aucun doute placé le cantique à la fin du chapitre, après la relation de la délivrance de Jonas, c'est

De l'angoisse où j'étais j'ai crié vers Jahvé, et il m'exauça ;
du ventre du *Sche'ôl* j'ai appelé, tu écoutas ma voix!
4 Tu m'as jeté dans le gouffre, au sein de la mer;
le flot m'enveloppa;

une assertion gratuite. Pour expliquer la composition du cantique, on peut le prendre à deux points de vue très différents, entre lesquels il sera peut-être malaisé de choisir non pas à cause d'une égale facilité, mais d'une difficulté presque pareille. On pourra supposer, en transposant par ex. avec Wellh. le v. 11 avant vv. 2-10, que l'auteur du livre, comme serait censé l'avoir fait l'interpolateur prétendu, a anticipé dans les actions de grâces qu'il prête à Jonas, sur la suite des faits; de sorte que le salut dont Jonas rend grâce à Jahvé, serait sa délivrance au moment où il fut rejeté à la côte; et que l'épreuve à laquelle il se félicite d'avoir échappé, serait son séjour dans le ventre du monstre. L'inconvénient essentiel d'une pareille supposition saute aux yeux; le v. 2 est formel. Il est à remarquer en outre que les termes, le plus souvent empruntés aux psaumes où ils sont employés en un sens métaphorique, qui seraient censés décrire la terrible situation de l'infortuné englouti par un poisson, ne s'y appliqueraient guère matériellement; ce n'étaient pas à proprement parler le flot, les vagues, les lames, les eaux, l'abîme de l'océan qui devaient tourmenter Jonas dans le ventre du poisson (vv. 4, 6...), comme ce n'était pas non plus d'algues marines que sa tête devait être enveloppée (v. 6). L'on pourra supposer d'autre part que l'auteur est resté dans le cadre de son récit et que ce sont les sentiments de Jonas, antérieurement à sa sortie du poisson, qu'il a entendu traduire; de sorte que l'épreuve à laquelle le prophète se félicite d'avoir échappé serait l'engloutissement dans la mer; et le salut dont il rend grâce à Jahvé, sa préservation dans les entrailles du poisson, qui l'aurait délivré en l'avalant. C'est le point de vue préféré déjà par S. Jérôme : Quod autem scriptum est : *Et oravit Jonas ad Dominum Deum suum de utero piscis, et dixit,* intelligimus eum postquam in utero ceti sospitem esse se senserit, non desperasse de Domini misericordia et totum ad obsecrationem esse conversum. Encore une fois l'inconvénient essentiel de cette supposition saute aux yeux; on ne conçoit guère que pour Jonas l'eau, plutôt que le ventre du monstre, aurait été « le ventre du *Sche'ôl* » d'où il devait se sentir heureux d'être retiré (v. 2); et d'une manière générale les accents de la jubilation reconnaissante dont il est transporté, sont peu conformes à sa situation dans sa vivante prison. Il est à remarquer en outre que dans l'hypothèse énoncée, il faudra admettre, aux termes du cantique, que Jonas était resté dans la mer, avant d'être englouti par le poisson, assez longtemps pour avoir eu la tête enroulée dans les algues et pour être descendu jusqu'au fond de l'abîme (vv. 6, 7); assez longtemps pour avoir été amené à décrire le séjour qu'il fit au milieu des flots, au moyen d'extraits de psaumes dont les paroles signifient proprement les tribulations désespérantes de l'ordre moral. Cependant c'est ce second point de vue auquel il semble qu'on se place le mieux pour interpréter les termes de la prière de Jonas. Et il faudra dire que l'auteur s'est dispensé, dans la composition du poème, de tout égard à la situation objective de son personnage, pour s'en tenir à sa propre appréciation subjective qui ne voyait en somme dans le poisson que l'instrument providentiel de salut qui devait ramener Jonas à la terre ferme.

V. 3. Comp. *Ps.* XVIII (Vulg. XVII), 7; CXX (CXIX), 1. Au second membre « le ventre du *Sche'ôl* », proprement : uterus *inferni* (*Ps.* XVIII, 6), ne paraît pas se rapporter, dans l'application qu'en fait l'auteur, au ventre du poisson, mais au sein de la mer d'où Jonas vient d'être sauvé. Comp. la note précédente. Le nom du *Sche'ôl,* séjour des morts, désigne d'ailleurs aussi le tombeau, ***in abstracto.***

V. 4. L'imp. consécutif ותשליכני peut s'expliquer à la rigueur comme se rattachant à l'indication relative au passé renfermée dans les formules מִצָּרָה לִי, מִבֶּטֶן שאול, au

toutes tes vagues et tes lames passèrent sur moi.
5 Et moi je disais : « Je suis rejeté de devant tes yeux! »
Mais je pourrai encore contempler ton saint temple!

6 Les eaux m'enserrèrent jusqu'à l'âme;
l'océan m'enveloppait.
L'algue était enroulée autour de ma tête;
7 j'étais descendu aux bouches de 'l'Hadès'
— la région dont les verrous sont 'des barres' éternelles, —
et de la fosse tu fis remonter ma vie, Jahvé mon Dieu!

II, 7. הדים; TM : הרים *des montagnes;* — בַּדֵּי; TM : בַּעֲדִי *sur moi* (pour toujours).

---

v. 3. Les épreuves visées là sont implicitement rappelées au souvenir et plus amplement décrites au v. 4. Il est clair dans tous les cas que ותשליכני ne fait pas suite à la phrase même qui précède (... *tu as écouté ma voix*) *et tu m'as précipité dans le gouffre...* Wellh. et Now. en concluent que quelque chose a disparu du texte entre les deux énonciations. Il vient d'être dit pourquoi cette conclusion n'est peut-être pas suffisamment fondée. — Rapprocher l'incise finale du verset de *Ps.* XLII (XLI), 8, où les *vagues* et les *lames* sont naturellement à entendre au figuré.

V. 5. Le premier membre à comparer à *Ps.* XXXI (XXX), 23. La particule אַךְ, qu'il n'y a pas lieu de changer en איך (Wellh., Now.), marque l'opposition entre le sentiment actuel de sécurité que Jonas est censé éprouver dans le poisson, avec l'angoisse qui, au milieu des flots, provoquait sa plainte. Les mots introduits par la particule ne poursuivent pas l'énoncé de cette plainte.

V. 6. Comp. *Ps.* XVIII (XVII), 5; LXIX (LXVIII), 2, où, encore une fois, les expressions qui doivent s'appliquer matériellement à Jonas, ont une portée métaphorique. Les LXX comprennent סוף (lu סוֹף) au sens de *fin* et le rattachent à ce qui précède, sauf à supprimer la préposition ל dans לראשי et à considérer ראשי comme sujet de חבוש d'où dépendrait לקצבי הרים au commencement du v. suivant : ἄβυσσος ἐκύκλωσέ με ἐσχάτη, ἔδυ ἡ κεφαλή μου εἰς σχισμὰς ὀρέων; ce qui n'est évidemment pas à suivre.

V. 7. ...לקצבי הרים *ad extrema montium* descendi... Le nom קֶצֶב (de קצב *praescindere*) est employé I *R.* VI, 25; VII, 37 au sens abstrait de *taille, figure;* mais rien n'empêcherait à la rigueur qu'il eût été en usage, suivant le sens que l'on suppose réclamé ici par le contexte, dans l'acception d'*extrémité, limite extrême,* comme קצה et קצו de la rac. קצה; comme קץ de קצץ; il ne paraîtrait en aucun cas strictement nécessaire de substituer לקצוי à לקצבי. Ce qui est plus étrange, c'est tout d'abord l'expression même : *les extrémités,* ou les limites « *des montagnes* », pour signifier leurs bases; les montagnes se concevant essentiellement comme choses qui montent ou s'élèvent, il serait certes plus naturel d'entendre par leurs « extrémités » leurs sommets. Ensuite on se demande pourquoi l'idée : *au fond de la mer,* aurait été rendue par la formule *aux extrémités* (inférieures) *des montagnes?* La mer ne se présente pas précisément comme couvrant les bases des montagnes! Et la profondeur de la mer ne se conçoit pas en conséquence de la profondeur supposée de ces mêmes bases. On se demande en outre pourquoi l'article aurait fait défaut devant הרים? Notons au surplus que l'incise suivante ...הארץ בריחיה constitue dans notre texte une phrase absolue qui se trouve en contradiction avec l'objet principal et les affirmations répétées du cantique. Jonas a déjà proclamé aux vv. 3 et 5 que Jahvé lui a donné le salut; il le dira encore à la fin du v. 7, immédiatement après la phrase qui nous occupe, ainsi qu'aux vv. 8-10; est-il probable

8 Dans l'épuisement de mon âme je me souvins de Jahvé,
et ma prière arriva à ton saint temple.
9 Que les serviteurs des vanités futiles abandonnent leur Providence!
10 Moi, aux accents de la louange, je veux t'offrir des victimes,
je veux accomplir mes vœux!
Le salut vient de Jahvé!
11 Et Jahvé donna ordre au poisson et celui-ci vomit Jona sur la côte.

que dans le même contexte il se serait écrié : les verrous de la terre sont (ou étaient) *à jamais* [fermés] sur moi? ce qui du reste aurait signifié à la rigueur que *la terre* lui était à jamais fixée comme séjour. Les LXX pourront aussitôt nous donner à cet égard un indice suggestif. — La solution, étrange à première vue, de ces difficultés, consiste, croyons-nous, à lire הדים = ᾅδης au lieu de הרים. Les קצבי הדים seront encore, si l'on veut, *les limites* de l'Hadès; ce que l'on pourrait entendre de deux manières : ou bien des limites les plus reculées, du *fond* de l'Hadès (comp. v. 3 *de ventre inferi*), ou bien des limites les plus rapprochées, des *confins* de l'Hadès (comp. *Nombr.* XXXIII, 37 : aux *confins* du pays d'Édom). Mais il vaudra mieux retenir pour קצבי le sens donné par les LXX (σχισμὰς...) et qui, dans le contexte, ne s'expliquait guère par rapport aux montagnes. Les *fentes de l'Hadès*, ce sont les précipices qui y conduisent. La suite du verset répond parfaitement à la correction proposée. הארץ est en apposition à הדים et est déterminé par une incidente relative. Ici les LXX donnent : (κατέβην εἰς γῆν) ἧς οἱ μοχλοὶ αὐτῆς κάτοχοι αἰώνιοι; ils ont lu : ...בַּדֵּי au lieu de בעדי; comp. les בַּדֵּי שְׁאֹל *Job* XVII, 16; et pour l'état construit devant la prépos., Kautzsch, § 130, 1 (les LXX considèrent à tort הארץ comme complément de ירדתי; voir note sur v. 6). Le sens sera : je suis descendu aux bouches de l'Hadès, *la région dont les verrous sont des barres éternelles* (comp. *Job* x, 21, 22). Il est inutile d'ajouter que l'incise suivante : *et du fond de la fosse tu fis remonter ma vie, Jahvé mon Dieu,* confirme pleinement notre conjecture; la « fosse » en question, c'est la tombe, comme souvent ailleurs; elle est associée ici, par parallélisme, à l'Hadès, comme ailleurs au *Sche'ôl* (*Ps.* XVI, 10). L'idée exprimée serait la même que v. 3, où est mentionné le *Sche'ôl* (LXX : ἐκ κοιλίας ᾅδου). — Notre correction n'autorise-t-elle pas la conclusion que le livre de Jonas, ou tout au moins le cantique, doit dater de l'époque hellénique? Nous ferons observer à ce propos que le nom de l'*Hadès* grec ne peut pas être censé avoir été d'un usage courant chez les Juifs parlant araméen, même à l'époque hellénique. Ce n'est point à la langue populaire ou usuelle que notre auteur l'aura emprunté. C'est par un procédé artificiel qu'il le met dans la bouche de Jonas. Nous nous demandons s'il n'aurait pas été déterminé par la considération que, dans les *eaux grecques*, c'était à l'*Hadès* que le prophète devait être descendu; dans ces conditions, l'emploi de ce nom propre grec ne permettrait aucune induction touchant la date de la composition du cantique. Un auteur juif du ve siècle peut avoir connu le nom grec de l'*Hadès*.

V. 8. Comp. pour le premier membre *Ps.* CXLII (CXLI), 4 et *Ps.* CXLIII (CXLII), 4; pour le second *Ps.* v, 8; XVIII (XVII), 7; LXXXVIII (LXXXVII), 3.

V. 9. משמרים הבלי־שו comme *Ps.* XXXI (XXX), 7 (... השמרים). Les הבלי־שו, les *vanités futiles*, sont les idoles. Il est dit de leurs serviteurs qu'ils peuvent abandonner, eux, celui qui est leur חסד (comp. *Ps.* CXLIV [CXLIII]), *litt.* leur *grâce*, l'auteur de leur vrai bien, leur Providence.

V. 10. A la conduite de ceux-là, Jonas oppose sa propre conduite, comme le psalmiste (XXXI, 7); pour l'énoncé comp. *Ps.* L (XLIX), 14.

V. 11. Sur l'ordre de Jahvé le poisson rejette Jonas à la côte, laquelle doit sans doute s'entendre comme celle d'où il était parti.

III. 1 Et la parole de Jahvé arriva à Jona pour la seconde fois, disant :
2 « Lève-toi, va à Ninive la grande ville et prêche-leur la proclamation que
moi je te dis! » 3 Et Jona se leva et alla à Ninive selon la parole de Jahvé.
Or Ninive était une grande ville devant Dieu, de trois journées de marche.
4 Et Jona commença par s'engager dans la ville pendant une marche d'une
journée et fit sa proclamation et dit : « Encore quarante jours et Ninive sera

III, *v. 1.* Le récit des deux premiers chapitres a montré que Jahvé possède un pouvoir absolu sur son prophète; c'est en vain que celui-ci essaierait de déjouer les intentions divines ou de se soustraire, contre le gré de Jahvé, à la mission dont il a été chargé; au besoin Jahvé saura l'amener et le contraindre en quelque sorte, malgré tout, à servir son dessein. Le récit du 3[e] chap. montrera que par contre Jahvé n'est pas lié par la parole de son prophète; quand le prophète a annoncé le châtiment que Jahvé s'apprête à infliger, Jahvé reste libre d'accorder le pardon au repentir; les menaces de sa justice ont un caractère conditionnel. Le 4[e] chap. exposera la justification de la conduite divine en face de l'attitude insensée du prophète trop zélé qui s'en irrite, et qui, au fond, obéit plus en cela aux suggestions de son amour-propre froissé, qu'au souci de la gloire de Dieu.

V. 2. La phrase ... אֲשֶׁר אָנֹכִי דֹּבֵר est sans doute à entendre, non pas au futur, mais au présent; elle renferme une référence à l'énoncé sommaire de la commission au ch. I, v. 2. Ce renvoi aux termes des instructions données précédemment rend le ton de l'ordre plus impérieux. ... ונינוה היתה *Or Ninive était une grande ville...* Il y a certes une différence marquée entre la portée de notre prétérit היתה et celle qu'il faudrait reconnaître à l'imparfait consécutif ... ותהי; mais Schegg avait tort de partir de là, à la suite de Fz. Delitzsch, pour contester la conclusion qui se dégage de la présente notice touchant la date relative de la composition du livre. La phrase ...ותהי נינוה signifierait : *et Ninive fut une grande ville...;* dans une pareille énonciation le rapport signifié serait celui d'une *succession* relativement aux faits précédemment racontés. Tandis que la construction ...ונינוה היתה *Et Ninive était...* implique ici la notion d'un rapport de *contemporanéité* avec les événements racontés, ou avec un fait déterminé. Peut-on supposer que Ninive existait encore au moment où notre auteur s'exprimait comme il fait? En ce cas il aurait voulu dire que *pour Jonas*, par ex. pour la mission qu'il avait à y remplir, pour l'impression qu'il en éprouva, Ninive était grande; il se serait placé au point de vue du personnage pour relater comment celui-ci trouva Ninive dans les circonstances où il y arriva. Or il est manifeste que ce n'est pas cette idée-là qu'exprime la phrase hébraïque; que, tout en signifiant la notion d'une relation de simultanéité avec les événements racontés, elle indique qu'au point de vue de l'auteur lui-même Ninive appartient au passé. Cela résulte de l'emploi du verbe היתה; la notion de la grandeur de Ninive au point de vue subjectif de Jonas, aurait été exprimée au moyen du pronom démonstratif וְנִינְוֵה עִיר גְּדוֹלָה הִיא; ensuite, si le narrateur s'était tenu au point de vue de Jonas, il est clair qu'il n'aurait pas ajouté : (Ninive *était* une grande ville) *pour Dieu*, ou *devant Dieu*; c'est aux yeux, au jugement de Dieu qu'il affirme que Ninive était grande. Le narrateur écrit son récit à une époque où Ninive n'existe plus. — La grandeur de la ville est indiquée : *elle avait trois jours de marche*, non pas, comme saint Jérôme l'expliquait déjà, en circonférence (tanti ambitus ut vix trium dierum posset itinere circumiri), mais en diamètre, comme le veut le contexte (v. 4). D'après Diodore, II, 3, le diamètre de la ville était de 150 stades, c'est-à-dire environ d'une journée de marche (comp. Hér., V, 53) et le périmètre d'environ 480 stades.

V. 4. Sur les trois journées de marche que comportait la traversée de la grande ville, Jona commença par en faire une, et il fit sa proclamation... Le sens n'est pas précisément

détruite! » 5 Et les gens de Ninive crurent en Dieu et proclamèrent un jeûne
et revêtirent des cilices, depuis les grands jusqu'aux petits. 6 Et la nouvelle
parvint au roi de Ninive; il se leva de son trône, déposa son manteau, se
couvrit d'un cilice et s'assit sur la cendre. 7 Puis l'on cria dans Ninive et
l'on ordonna, par décret du roi et de ses grands, en ces termes : « Hommes
et animaux, grand et petit bétail ne goûteront rien; ils ne mangeront point
et ne boiront pas d'eau. 8 [ ] L'on se couvrira de cilices et l'on criera vers
Dieu avec force et l'on se convertira, chacun de sa conduite mauvaise et de
l'iniquité qui s'attache à ses mains. 9 Peut-être Dieu se ravisera-t-il et se
repentira-t-il et reviendra-t-il de l'ardeur de sa colère, et ne périrons-nous
pas! » 10 Et Dieu vit leurs œuvres, par lesquelles ils s'étaient convertis de
leur conduite mauvaise; et Dieu se repentit du mal qu'il avait dit de leur
faire, et il ne le fit pas.

IV. 1 Or Jona en éprouva un dépit extrême et il se fâcha.

III, 8. Omettre האדם והבהמה *les hommes et les animaux...*

---

que Jonas ne commença à prêcher qu'après qu'il eut fait une journée de marche; mais que déjà pendant cette première journée, il prêcha. — « Encore quarante jours... »; les LXX ont : encore *trois* jours, une correction dérivée sans doute de la donnée topographique du v. 3, ou inspirée par le souci de faire comprendre que Jonas ne tarda pas à s'apercevoir du changement survenu dans les dispositions de Jahvé. Saint Augustin, qui partageait encore la persuasion que la version des LXX était inspirée aussi bien que le récit original, remarque à ce propos : Septuaginta... longe posterius interpretati, aliud dicere potuerunt quod tamen ad rem pertineret, et in unum eumdemque sensum, quamvis sub altera significatione, concurreret; admoneretque lectorem, utraque auctoritate non spreta, ab historia sese attollere ad ea requirenda propter quæ significanda historia ipsa conscripta est (*De Civ. Dei*, l. XXXIII, c. XLIV).

Vv. 5-7. Les habitants de la ville (5) et le roi (6) se convertissent et font pénitence (comp. *Matth.* XII, 41; *Luc* XI, 32). — Au v. 7 il ne semble pas que « le roi » soit sujet des verbes ויזעק ויאמר qui seront plutôt à rendre avec le pronom indéfini comme sujet; sinon on devrait considérer la formule ... מִטַּעַם comme introduisant le décret royal, et alors לאמר serait de trop. Il vaudra mieux considérer מטעם comme dépendant de ויאמר, et voir le commencement du décret dans האדם והבהמה après לאמר. Pour טעם = *décret* comp. l'aram. טְעֵם *Esdr.* IV, 9, 21; V, 3, 9, 13; VI, 1, etc.; *Dan.* II, 10, 29. Les animaux sont associés aux hommes pour la pratique du jeûne, non pas, évidemment, comme si dans l'idée de l'auteur ils avaient eu à prendre part pour leur compte à la pénitence publique, mais parce que la privation infligée aux animaux allait être une manifestation de plus des sentiments de pénitence auxquels les hommes devaient se livrer.

V. 8. Les actes prescrits ne conviennent qu'aux seuls hommes; il ne saurait être question pour les animaux d'une conversion de leur conduite mauvaise et de l'iniquité contractée par leurs mains. Il est plus que probable que les mots האדם והבהמה sont à rayer de ce verset (Wellh.); ils peuvent avoir passé ici du v. précédent.

V. 9. Comp. *Joël* II, 14.

V. 10. La menace de Jahvé, dont Jonas avait été l'organe (v. 4), n'était que conditionnelle; les Ninivites étant revenus de la conduite mauvaise qui motivait la menace divine, Jahvé leur pardonne; voir plus haut la note sur III, 1.

IV, *v. 1.* Jonas n'entend pas les choses ainsi. Ayant prédit le châtiment de Ninive, il

2 Il adressa sa prière à Jahvé et dit : « Ah! Jahvé! n'est-ce point ce que
je disais tandis que j'étais dans mon pays? C'est pour cela que d'abord je
m'étais enfui à Tarschisch, parce je savais que tu es un Dieu propice et
miséricordieux, plein de longanimité et très clément et te repentant du mal.
3 Et maintenant, Jahvé, prends-moi mon âme; parce qu'il vaut mieux pour
moi mourir que vivre! » 4 Et Jahvé répondit : « Est-ce avec raison que tu
te fâches? »

5 Et Jona sortit de la ville et s'assit du côté est de la ville (*il se fit là une
tente et s'assit à son abri dans l'ombre*), attendant de voir ce qui arriverait
dans la ville. 6 Alors Jahvé-Dieu fit qu'il y eut un ricin, lequel s'éleva au-
dessus de Jona, pour qu'il y eût de l'ombre sur sa tête, afin de le délivrer de

IV, 5. ... ויעש לו שם glose?

---

n'admet pas que Jahvé lui donne un démenti. Cette attitude fournira à Jahvé l'occasion de montrer au prophète trop susceptible qu'il a tort, lui qui n'est que l'instrument, de se révolter contre celui qui l'a envoyé; de mettre son jugement au-dessus des conseils de la miséricorde et de la sagesse divines; de préférer l'intérêt de son amour-propre à l'intérêt vital de toute la population d'une immense cité.

V. 2. Dans la plainte qu'il exhale, Jonas nous apprend le motif pour lequel une première fois il avait refusé d'obéir à la mission dont il était chargé ... על־כן קדמתי : c'est pourquoi *la première fois* j'ai fui... Pour la série des attributs divins énumérés par Jon., comp. *Joël* II, 13.

V. 3. Dans son dépit, Jonas, ne voulant pas supporter la confusion du démenti qu'il a essuyé, demande de pouvoir mourir. Élie (I *R.* XIX, 4) avait lui aussi adressé cette prière à Dieu : « *prends mon âme!* » parce que sa prédication restait sans effet sur les coupables et par un sentiment de lassitude provenant de son zèle même pour la cause de Dieu. Le motif de l'impatience de Jonas est bien différent. Aussi sera-t-il traité tout autrement qu'Élie.

V. 4. Jahvé, par sa question, signifie déjà que Jonas n'a aucune raison de se fâcher contre lui; et il le prouvera en faisant sentir à son prophète qu'il avait, lui, Jahvé, raison d'avoir pitié de Ninive.

V. 5. L'incidente : *il se fit là une tente*... ne nous semble pas s'accorder avec le contexte; si Jonas avait été à l'ombre dans sa tente, il n'aurait pas eu besoin du ricin; comp. vv. 6-8. Noter que l'érection de la tente est mentionnée après qu'il vient d'être dit que Jonas s'assit; ce qui confirme la conjecture que la notice touchant la tente pourrait bien devoir son origine à un interpolateur mal avisé. — Jonas attend, espérant encore que peut-être sa prédiction va se réaliser, grâce à la protestation qu'il a fait entendre.

V. 6. L'impatience du prophète déçu n'est pas encore calmée, comme l'insinue l'attitude qui lui est prêtée à la fin du v. précédent. Jahvé-Dieu (*Gen.* II, 4 ss.) va lui procurer de l'ombre *pour le délivrer de son malaise.* N'y a-t-il pas dans ce trait une pointe d'ironie, attribuant à un échauffement l'excès de zèle du personnage qui prétend imposer ses vues à Dieu? Au lieu de להציל לו, il faudra lire peut-être להצילו. Pour protéger Jonas Dieu fait pousser un קיקיון, à identifier sans doute avec le *ricin* qui se distingue par sa croissance rapide et ses larges feuilles, propres à fournir de l'ombre. Saint Jérôme se plaint à ce propos d'avoir été, à Rome, accusé de sacrilège par un certain « Cantherius de antiquissimo genere Corneliorum » pour avoir traduit le nom de l'arbre « hedera » au lieu de « cucurbita ». Puis il décrit le *qiqajôn* en ces termes : « Est...

son mal. Et Jona fut rempli, au sujet du ricin, d'une grande joie. 7 Mais
Dieu, à la pointe de l'aube, le lendemain, fit qu'il y eut un ver, lequel piqua
le ricin, qui se dessécha. 8 Puis, quand le soleil se leva, Dieu fit qu'il y eut
un vent d'est 'brûlant'; le soleil darda ses rayons sur la tête de Jona; et il
fut accablé. Il voua son âme à la mort et dit : « Il vaut mieux pour moi mou-
rir que vivre! » 9 Et Dieu dit à Jona : « Est-ce avec raison que tu te fâches
au sujet du ricin? » Il répondit : « C'est avec raison que je suis fâché à
mort! »
10 Et Jahvé reprit : « Toi tu es en peine pour le ricin qui ne t'a causé au-

8. חרישית; TM : חרישית (?).

---

genus virgulti, vel arbusculæ, lata habens folia in modum pampini, et umbram densissimam, suo se trunco sustinens, quæ in Palæstina creberrime nascitur, et maxime in arenosis locis : mirumque in modum si sementem in terram jeceris, cito confota consurgit in arborem, et intra paucos dies quam herbam videras, arbusculam suspicis ». Puis il rapporte qu'il avait songé à reproduire simplement dans sa version le nom hébreu de l'arbre, n'en trouvant pas l'équivalent en latin; il s'en abstint par crainte de fournir matière à des interprétations fantaisistes. Il se résigna donc à traduire, à l'exemple des anciens, le nom en question par *hedera;* tout en constatant d'ailleurs l'inexactitude de cette interprétation : Cucurbita et hedera hujus naturæ sunt, ut per terram reptent, etc. (au lieu que le *qîqajôn* est un arbrisseau *suo se trunco sustinens*). Cheyne rappelle que le nom קיקיון est probablement connexe avec l'assyr. *kukkânîtum,* plante de nature inconnue. — Jonas fut tout heureux du soulagement que lui procurait le ricin, ne se doutant pas que cette satisfaction même allait être l'occasion d'une leçon morale à son adresse.

V. 7. Dieu n'a fait pousser le ricin que pour permettre à Jonas d'y trouver plaisir; une fois ce résultat obtenu, il le fait dessécher.

V. 8. Puis, le prophète se trouvant privé de l'abri que l'arbrisseau lui fournissait, Dieu, pour rendre la situation du prophète plus pénible encore, fait souffler un vent d'est *brûlant;* lire חרישית, à rapprocher de la racine חרם. Remarquer la construction du v. הכה avec la préposition על. — Jonas accablé et vexé demande de nouveau à pouvoir mourir; la formule ... וישאל est empruntée à I *R.* XIX, 4, de même que plus haut, v. 3, l'exclamation קח־נא את־נפשי. Les termes de la formule sont compris par Hitzig en ce sens : *il réclama son âme pour mourir :* il réclama son âme *de Dieu,* en la main ou au pouvoir de qui toute âme se trouve constituée, *Job* XII, 10. L'explication paraît assez recherchée. Remarquons que I *Sam.* I, 28 le v. השאיל et II, 20 le même v. à la forme *qal* שׁאל est employé au sens de *vouer;* et dans le second endroit le nom שׁאלה pour désigner *la chose vouée;* l'*hiph.* de I *Sam.* I, 28 est sans doute dénominatif de שׁאלה au sens indiqué. On peut se demander à la faveur de quelle analogie les notions de *vouer* (à mettre en rapport avec le nom שׁאול?) et *demander* ont pu être exprimées par le même verbe (comp. *sacer-obsecro*). Dans tous les cas le sens auquel le verbe est employé dans les passages cités de I *Sam.* s'applique parfaitement à notre formule : il *voua* son âme à mourir, à la mort. « Il vaut mieux pour moi... » répété de v. 3.

V. 9. Une seconde fois Dieu demande à Jonas s'il a raison de se fâcher. Au v. 4 la question insinuait que Jonas avait tort; ici elle appelle une réponse affirmative. Jonas s'empresse en effet d'affirmer qu'à bon droit il est fâché de la destruction du ricin.

V. 10. C'est là que Jahvé l'attendait. Il va mettre son attitude à l'égard de Ninive en parallèle avec celle du prophète à l'égard de l'arbrisseau, pour lui faire sentir combien

cun labeur et que tu n'as pas fait grandir, qui en une nuit a poussé et en une nuit a péri; 11 et moi je ne serais pas en peine pour Ninive la grande ville, où il y a plus de cent vingt mille créatures humaines qui ne distinguent pas entre leur droite et leur gauche, et une foule d'animaux! »

il avait tort d'exiger que Dieu eût détruit la grande ville. Jonas se met en colère parce que le ricin a été sacrifié; et pourtant que valait cet arbuste? A Jonas il n'avait rien coûté, il n'y a perdu aucune peine; en lui-même il est bien peu précieux, il ne lui a fallu que très peu de temps pour pousser comme pour périr; — ... שבן לילה היה, *litt.*: qui *filius noctis* natus est et *filius noctis* periit...

V. 11. Comment donc Jonas peut-il prétendre que Ninive ait moins de prix pour Jahvé que le ricin pour lui-même? Que Jahvé n'eût pas éprouvé plus de regret à devoir sacrifier la grande cité que lui à voir disparaître l'arbuste? Et qu'on ne dise pas qu'il s'agissait de punir des coupables; car abstraction faite des droits de la miséricorde divine en présence du repentir, qu'on prenne en considération tant d'innocents et tant d'animaux qui auraient dû pâtir avec les méchants! Les *douze myriades* ou 120.000 hommes (non pas *hundert und zwanzig Myriaden,* comme écrivait Wellh.) qui ne distinguent pas entre leur droite et leur gauche, sont les enfants en bas âge. L'espèce d'argument *ad hominem* par lequel Jahvé justifie sa conduite à l'encontre de la prétention du prophète, ajoute à la moralité essentielle du livre (voir notes sur I, 4; III, 1), une leçon subsidiaire de logique ou de conséquence avec eux-mêmes, à l'adresse des grincheux qui trouvent mauvais les ménagements dont Dieu use envers le monde, envers ses créatures, alors que de leur côté ils se montrent pleins de sollicitude pour des riens, du moment que leur intérêt est en jeu. — L'auteur n'avait naturellement pas à apprendre au lecteur comment Jonas reçut la leçon, ni ce qu'il fit ensuite. C'est la leçon elle-même qui forme le terme intrinsèque du récit.

MICHÉE

INTRODUCTION

D'après le titre du livre, le prophète Michée (מיכה abrégé pour מיכיה (1) *quis ut Jah*) était né à Moréscheth, « qui usque hodie, dit S. Jérôme dans le *Prologue* à son commentaire, juxta Eleutheropolim urbem Palæstinæ haud grandis est viculus ». Il aurait, comme Isaïe, exercé son ministère à Jérusalem sous les rois Jotham, Achaz et Ézéchias. Cette donnée du titre se trouve, du moins en partie, confirmée par *Jér.* XXVI, 18. Pour défendre Jérémie contre la fureur de ses adversaires, certains des Anciens allèguent le précédent de Michée qui malgré ses prédictions de malheur ne fut pas inquiété, mais au contraire docilement écouté : Michæas de Morasthi *fuit propheta* (2) *in diebus Ezechiæ regis Juda* et ait ad omnem populum Juda, dicens : Hæc dicit Dominus exercituum : Sion quasi ager arabitur et Jerusalem in acervum lapidum erit, et mons domus in excelsa sylvarum. *Numquid morte condemnavit eum Ezechias rex Juda*... La parole citée par les Anciens se trouve en effet *Michée* III, 12. Dans la relation du livre de Jérémie, le discours en question, et même, suivant le sens naturel de la phrase, le ministère de Michée en général, est explicitement rapporté au règne d'Ézéchias.

Le livre de Michée se compose de trois parties dont il convient de traiter séparément. La première comprend les chapitres I-III, la seconde les chap. IV-V, la troisième les chap. VI-VII.

§ I

Les chapitres I-III.

C'est le même thème qui fait l'objet de ces trois chapitres : Michée proclame la ruine imminente de Samarie qui sera détruite en punition de ses péchés. Le royaume de Juda et Jérusalem sont également menacés. Les habitants de Samarie ont été abandonnés par leurs alliés; ils s'en iront en exil (I). — Les crimes qui se commettent en Juda ne peuvent manquer d'attirer la vengeance divine (II). — Le discours du chap. III continue celui du chap. II. Le prophète

(1) *Jér.* XXVI, 18, *kethîb*.
(2) TM : היה נִבָּא; LXX : ἦν προφητεύων.

y formule d'une manière plus distincte ses reproches à l'adresse des principaux coupables : les prophètes, les prêtres, les notables et en particulier les juges. La confiance présomptueuse que les prévaricateurs mettent dans la protection de Jahvé sera cruellement déçue : Jérusalem et la montagne du temple partageront le sort de Samarie : Sion sera converti en un champ par la charrue, etc.

C'est ce trait final qui forme aussi le point culminant du discours des trois premiers chapitres. Le prophète y affirme, dans les termes les plus catégoriques, que Jahvé n'a d'obligation envers son peuple que pour autant que celui-ci observe fidèlement la loi de son Dieu. C'est la doctrine que proclament d'ailleurs avec la même netteté Amos et Osée.

Il n'y a guère, dans cette première partie, que les versets 12-13 du chap. II qui soulèvent une sérieuse difficulté au point de vue de la question d'origine. A première vue ils semblent absolument étrangers au contexte. Plusieurs auteurs se contentent néanmoins de les considérer comme égarés en cet endroit hors de leur place primitive. Peut-être le problème serait-il à résoudre par une interprétation différente de celle à laquelle on s'arrête d'ordinaire. Comp. l'annotation sur le passage.

La détermination des circonstances historiques auxquelles il faut rapporter la composition des chap. I-III se rattache à un problème chronologique d'une portée plus générale : celui des dates entre lesquelles se trouve compris le règne d'Ézéchias à Jérusalem.

Après un siège de trois ans, commencé par Salmanasar IV, Samarie fut prise par Sargon en 722. Or au chap. I, Michée envisage la ruine de Samarie comme prochaine. Le passage difficile du ch. I, vv. 10 ss., semble en effet recevoir un éclaircissement précieux de la considération des données historiques relatives à la campagne de Salmanasar contre le royaume de Samarie; voir la note sur I, 11. De plus, au chap. II, v. 8, nous croyons avoir reconnu le nom même de Salmanasar sous les éléments certainement corrompus que nous offre le texte en cet endroit (שַׂלְמָה אדר). Dans tous les cas le langage du prophète au chap. I ne s'expliquerait point en dehors de l'hypothèse que Samarie, peut-être déjà assiégée, n'était cependant pas encore tombée aux mains de l'ennemi. D'où il faudra conclure que la composition des chap. I s. date environ de l'année 725, avant la chute de Samarie. D'autre part nous savons par le témoignage de *Jér.* XXVI, 18 que la parole du chap. III, v. 12, fut prononcée sous le règne d'Ézéchias. Les termes de la notice en question du livre de *Jérémie* semblent d'ailleurs rapporter le ministère de Michée, dans toute son étendue, au règne de ce roi. Il serait peut-être difficile à admettre qu'il y eût, à l'époque de Jérémie, une tradition spéciale relative aux circonstances dans lesquelles fut prononcée la parole de chap. III, v. 12; c'était bien sans doute moyennant la connaissance plus générale que l'on avait touchant la date des discours écrits du prophète, que l'on pouvait formuler touchant cette parole en particulier une indication aussi précise. Dans tous

les cas, il serait dur de détacher le chap. III des chap. I-II et de rapporter ces deux morceaux à des époques différentes, vu qu'ils sont manifestement consacrés au développement du même thème et font partie d'un même discours.

Nous arrivons ainsi à la conclusion que, d'après les données comparées de *Michée* I-III et *Jér.* XXVI, 18, Ézéchias devait occuper le trône à Jérusalem antérieurement à la chute de Samarie. Comme ce résultat pourrait n'être pas sans importance pour l'interprétation du livre de Michée, nous nous y arrêtons un instant.

Les données chronologiques du 2d livre des *Rois* touchant les événements du règne d'Ézéchias, ne concordent pas dans leur teneur actuelle. D'après XVIII, 9-10, Samarie tomba au pouvoir des Assyriens en l'an 6 d'Ézéchias; la date de la prise de Samarie est connue avec certitude, c'est l'an 722; à nous en tenir à l'indication de II *R.* XVIII, 9-10, Ézéchias aurait donc commencé son règne en 727, l'année même de la mort de Tiglath-Piléser III et de l'avènement de Salmanasar IV à Ninive. D'autre part, suivant II *R.* XVIII, 13, l'invasion de Sennachérib aurait eu lieu en l'an 14 d'Ézéchias. Or Sennachérib monta sur le trône à Ninive en 705 et son expédition en Palestine, comme il le constate lui-même dans l'inscription du cyl. de Taylor, eut lieu en sa troisième année. La notice de II *R.* XVIII, 13 reviendrait donc à dater l'avènement d'Ézéchias de l'an 715 environ. L'une ou l'autre des deux données, de II *R.* XVIII, 9-10 et 13, doit se trouver en défaut. L'opinion la plus répandue donne la préférence à celle du v. 13 et sacrifie celle des vv. 9-10. Ézéchias serait donc monté sur le trône vers 715; et si l'on maintient la durée de 29 ans de règne, marquée II *R.* XVIII, 2, il s'ensuit qu'il aurait régné jusque vers 686.

Malgré que cette disposition permette de donner plus de place au règne d'Achaz entre ceux de Jotham et d'Ézéchias, elle ne semble pas mériter le crédit dont elle jouit. Notons d'ailleurs que l'hypothèse reçue oblige à prolonger la durée du règne d'Achaz au delà des seize ans renseignés II *R.* XVI, 2; car on sait qu'Achaz était déjà roi en 734. Si les *seize* ans d'Achaz étaient au contraire changés en *six*, ils nous conduiraient de 734 environ à la date de l'avènement d'Ézéchias d'après II *R.* XVIII, 9-10. Rappelons ici la prophétie d'*Is.* XIV, 28 ss., datée de *l'année de la mort d'Achaz* : le prophète avertit les Philistins de ne pas se réjouir de ce que le bâton qui les frappait soit brisé; *car de la souche du serpent sortira une graine de vipère et son fruit sera un aspic volant*. Ce n'est évidemment pas Achaz lui-même qui est le bâton brisé. Winckler admet que le prophète a en vue un événement fâcheux, ou conçu comme tel, pour la puissance assyrienne; mais l'explication qu'il propose, savoir qu'il s'agirait d'une bataille où Sargon aurait été défait (?) par les Élamites en 720 (1), n'est pas soutenable. La date de 720 pour la mort d'Achaz et l'avènement d'Ézéchias ne conviendrait à aucune des

(1) *Alttest. Untersuchungen*, p. 137 s.

deux données de II *R.* XVIII, 9-10 et 13. D'ailleurs le contexte d'*Is.* XIV, 28 s., montre que le sujet de joie présumé pour les Philistins, est la *disparition* d'un fléau, dont le prophète dit *qu'il sera remplacé par un autre* issu du premier. La supposition qu'il serait question de la mort de Tiglath-Piléser III, en 727, confirmerait la notice de II *R.* XVIII, 9-10 sur la date de l'avènement d'Ézéchias (1).

A partir de 727 les 29 années de règne d'Ézéchias nous conduiraient jusque vers 698. Il est à noter que ce résultat serait entièrement conforme aux indications du livre des *Rois* touchant la durée des règnes de Manassé, Amon, Josias..., jusqu'à la captivité de Babylone en 586. La mention de « *Tirhaqa* », *le roi d'Éthiopie* (II *R.* XIX, 9), comme contemporain d'Ézéchias, amène Winckler (2), et d'autres à sa suite (3), à soutenir que le récit de la délivrance de Jérusalem racontée *l. c.*, vv. 9 ss., n'aurait rien de commun avec cette expédition de Sennachérib en Palestine dont parle II *R.* XVIII, 13 ss. (17 ss.), et qui est rapportée dans les annales de Sennachérib lui-même à l'année 701. En effet, dit-on, Tirhaqa ne devint roi d'Égypte qu'en 691. Il faudrait rapporter par conséquent II *R.* XIX, 9 ss. à une *seconde invasion* de Sennachérib en Judée sous Ézéchias, et du coup prolonger le règne de celui-ci jusqu'après 691. Mais la prétendue seconde invasion, dont Sennachérib lui-même ne parle pas dans les inscriptions, est sans doute purement imaginaire. Le récit II *R.* XIX, 9 ss. est parallèle à celui de XVIII, 17 ss. Dans le premier comme dans le second nous voyons sur la scène le prophète Isaïe (XIX, 20 ss.), dont la vocation date de la dernière année d'Ouzzia (740, *Is.* VI, 1). Le titre de roi peut avoir été donné à Tirhaqa par prolepse pour la date de 701; il est d'ailleurs appelé *roi d'Éthiopie*, et il n'est pas impossible, comme l'expose Wiedemann (4), qu'à cette époque l'Éthiopie venait de se séparer de l'Égypte. La circonstance que Tirhaqa ne devint roi d'*Égypte* qu'en 691 ne prouve donc pas que la notice II *R.* XIX, 9, vise un événement postérieur à 701. La relation de Sennachérib (Taylor, col. II, ll. 34 ss., col. III) et II *R.* XIX, 9 ss., ont en vue la même expédition. Seulement l'armée égyptienne battue par Sennachérib à Elteqé (Taylor, col. II, ll. 76 ss.) avait précédé celle conduite par Tirhaqa. D'après le document assyrien (col. III, ll. 20 ss.) Ézéchias avait été enfermé à Jérusalem, par Sennachérib, « comme un oiseau dans sa cage »; nul ne pouvait sortir de la ville. Malgré cela la conquête de la capitale juive n'est pas mentionnée. Winckler se montre assez embarrassé pour expliquer le départ de Sennachérib avant l'achèvement de la campagne (5). Il y a tout lieu de croire que ce départ,

(1) Comp. la note sur *Mich.* I, 1.
(2) *Alttest. Unters.*, p. 27 ss.
(3) Comp. Prašek, *Sennacherib's second expedition*, Exp. T., June 1901, p. 407.
(4) *Aegyptische Gesch.*, p. 587; ce n'est pas dans les annales assyriennes, mais dans la relation biblique, II *R.* XIX, 9, que Tirhaqa est appelé roi d'Éthiopie et chef de l'armée qui marche contre Sennachérib.
(5) *l. c.*, p. 31 s.

dont la cause est passée sous silence dans l'inscription, eut lieu à l'approche de l'armée conduite par Tirhaqa, dans les circonstances décrites II *R.* XIX, 9 ss. La date de 698, comme fin du règne d'Ézéchias, peut être maintenue.

La maladie d'Ézéchias, *quinze* ans avant sa mort (II *R.* XX, 6), doit donc être placée antérieurement à l'invasion de Sennachérib, sous le règne de Sargon (722-705). Cette conclusion se trouve confirmée par ce que nous lisons *l. c.*, vv. 12 ss., touchant la démarche de Marduk-baliddin, *roi de Babel,* à Jérusalem; en effet d'après le canon de Ptolémée ce prince fut roi de Babylone de 721 à 709, époque à laquelle Sargon prit le titre de roi de Babel. La maladie d'Ézéchias tombe donc avant l'année 709. Dans notre texte l'histoire de cette maladie est racontée immédiatement après celle de l'invasion assyrienne. Cette interversion nous permet de comprendre la confusion commise II *R.* XVIII, 13, dans la seconde des deux notices concernant la date de l'invasion. Il est dit en cet endroit que Sennachérib envahit la Judée la quatorzième année d'Ézéchias. Ce chiffre est le résultat d'une combinaison artificielle de ceux de XVIII, 2 et XX, 6. D'après XVIII, 2 Ézéchias régna en tout vingt-neuf ans; d'après XX, 6 il régna encore quinze ans après sa guérison. Il avait donc *quatorze* ans de règne à l'époque de sa maladie. Et la maladie étant présentée, suivant la disposition de notre texte, comme un événement arrivé aussitôt après l'invasion (XX, 1), il en est résulté que XVIII, 13 on a daté celle-ci de la quatorzième année d'Ézéchias. Peut-être n'a-t-on eu qu'à modifier légèrement le chiffre primitif. A supposer en effet que le texte eût porté à l'origine la *vingt-quatrième année,* nous obtiendrions rigoureusement, en partant de l'an 727, l'an 704 comme date de l'invasion assyrienne; l'écart avec l'indication du prisme de Sennachérib (701) s'expliquerait peut-être par une diversité du mode de supputation, ou par le fait d'une équivalence établie, dans la relation biblique, entre la date de l'avènement de Sennachérib et celle de son expédition en Judée. Dans tous les cas les observations qui précèdent justifient la préférence qui a été accordée à la donnée de II *R.* XVIII, 9-10, sur celle du v. 13.

Comme conclusion de ce rapide aperçu, nous marquons les dates suivantes :

727. Avènement d'Ézéchias, en l'année de la mort de Tiglath-Piléser III et de l'avènement de Salmanasar IV.

722. Chute de Samarie en la sixième année d'Ézéchias, et première de Sargon.

713. Maladie d'Ézéchias; délégation de Marduk-baliddin à Jérusalem.

701. Sennachérib, en la troisième année de son règne, envahit la Judée.

698. Mort d'Ézéchias et avènement de Manassé.

Autant les règnes d'Achaz et de Manassé sont stigmatisés pour les abus dont ils furent marqués en matière de religion et de culte (II *R.* XVI, 2 ss.;

xvi, 1 ss.), autant celui d'Ézéchias, qui prend place entre ces deux périodes [illegible], est célébré pour le zèle que mit le pieux roi à combattre l'idolâtrie (II R. xviii, 3 ss.). Le livre des *Rois* raconte *l. c.* que le fils d'Achaz détruisit les sanctuaires des hauts-lieux, devenus plus que jamais, sous le règne de son père, des sièges de cultes païens; et qu'il alla jusqu'à faire disparaître du temple l'image du serpent d'airain, dont la superstition populaire avait fait un objet d'honneurs sacrilèges. Le récit ne dit pas à quel moment de son règne Ézéchias prit ces mesures. D'après les *Chroniques* (II, xxix, 3 ss.), il aurait purifié le temple de Jérusalem aussitôt après son avènement au trône; mais la réforme concernant les hauts-lieux (*ibid.* xxxi, 1) est rapportée [illegible] à une époque ultérieure, à la suite d'une Pâque solennelle qui [illegible] par exception au second mois, et à laquelle on avait invité les habitants du royaume de Samarie échappés à la déportation assyrienne [illegible]. L'objet même d'une démarche de cette nature suppose l'absence [illegible] Samarie; c'est bien à la déportation qui suivit la destruction du royaume du Nord que pense en cet endroit l'auteur des Chroniques. Quant aux épreuves subies par le royaume de Juda, et dont Ézéchias rappelle le souvenir pour motiver la purification du temple au début de son règne [illegible], il faut sans doute y voir une allusion aux malheurs de la guerre [illegible] sous le règne d'Achaz (*Is.* vii, 1 ss.; II *Rois* xvi, [illegible]).

[illegible] aucune donnée claire et précise touchant [illegible] dans le royaume de Juda, à son époque; voir [illegible] qu'au point de vue social et moral, [illegible] à désirer. Il dénonce la violence et l'op[illegible] de la part des puissants (ii, 1 s., 8 s.; [illegible] des juges et des prêtres (iii, 5 ss., [illegible]) sur la nation les pires châtiments.

§ II

Les chapitres IV-V.

[illegible] absolument, par sa teneur, de [illegible] ch. i-iii ne fait entendre que des [illegible] à l'adresse de Sion les promesses [illegible]

[illegible] caractérisée par la conversion des [illegible] de la paix (iv, 1-5). Le peuple de [illegible] une glorieuse restauration [illegible] acharnés et puissants, symbo[illegible] Ce triomphe est décrit en deux [illegible] dans les grandes lignes. Une [illegible]

première fois le prophète commence par représenter vivement le danger dont les nations ennemies menaceront Sion (IV, 9-11), pour arriver à la prédiction du triomphe (*ibid.* 12-13). Une seconde fois, il reprend l'annonce du danger (*ibid.* v. 14; Vulg. : v, 1), comme introduction à la description du triomphe (v, 1-5; Vulg. : 2-6); seulement dans le second tableau il met en scène, comme auteur du triomphe, le Roi-Messie. Le discours se termine (v, 6 [7]-14) par une nouvelle prédiction de la domination future de Jacob sur les peuples païens, dans un état où régnera une sécurité complète par rapport au monde extérieur, et où, pour la vie intérieure de la nation, le culte de Jahvé sera purifié de tout abus.

Le discours des chap. IV-V a donné lieu à des discussions de critique littéraire, relatives soit à sa constitution intérieure et à l'authenticité de certaines de ses parties; soit à ses rapports avec le reste du livre (notamment avec la section des chap. I-III), et à son origine quant à la composition tout entière.

L'analyse nous a amené pour notre part à reconnaître des développements de seconde main au chap. IV, v. 10, et au chap. V, vv. 4-5ª (Vulg. : 5-6ª). Le lecteur trouvera dans les annotations sur ces passages l'exposé des motifs de cette appréciation. — A comparer *Is.* II, 2-4 et *Mich.* IV, vv. 1 ss., il peut être considéré comme acquis que la priorité appartient au livre de *Michée;* ce n'est d'ailleurs pas le prophète Isaïe lui-même qui aura emprunté le passage à ce dernier. Comp. les annotations sur les vv. 1-4 du ch. IV. — Les difficultés soulevées par les uns contre les vv. 9-14, par d'autres contre les vv. 11-13 du ch. IV, étaient en grande partie occasionnées par le trouble dont nous admettons que la présence du v. 10 est la cause; pour l'histoire des discussions touchant les passages en question, voir Ryssel (*Untersuchungen über die Textgestalt und die Echtheit des B. Micha,* 1887, pp. 230 ss.). Giesebrecht, tout en maintenant l'authenticité du chap. V, a cru devoir refuser au prophète Michée la paternité du chap. IV (*Theol. Literaturzeit.*, 1881, p. 443). Ce partage est arbitraire.

L'opinion de Giesebrecht avait été provoquée par une théorie plus radicale de Stade (*Bemerkungen über das Buch Micha, ZATW.*, t. I, 1881, p. 161 ss.; comp. le même recueil, t. III, 1883, p. 1 ss.). D'après ce critique les chap. IV-V seraient de composition postérieure à l'exil de Babylone. Une première addition aux ch. I-III aurait consisté dans IV, 1-4, 11-14; V, 1-3, 6-14; plus tard cet appendice aurait été complété par l'insertion de IV, 5-10; V, 4-5. Marti à son tour voit dans les chap. IV-V un conglomérat de morceaux dont aucun ne serait originaire d'avant l'exil; il va jusqu'à ramener au second siècle V, 4 s., 6-8, 9-14. — Nous avons déjà remarqué que nous considérons en effet V, 4-5ª comme ajouté après coup au texte; de même IV, 10; mais nous ne voyons aucune raison plausible d'étendre ce jugement à IV, 5-9.

Pour soutenir cette thèse de la diversité d'origine de *Mich.* I-III et IV-V

on ne peut faire valoir aucune incompatibilité entre les deux parties, soit au point de vue de la doctrine, soit à celui de la langue et du style. Nous nous contenterons de signaler l'un ou l'autre trait d'ordre littéraire, qui plaide au contraire positivement pour l'unité de composition. Le premier nous est fourni, d'une manière indirecte, par la version des LXX, IV, 14 (*Grec* V, 1). En cet endroit le texte massorétique ne rend pas un sens acceptable. Au lieu de תתגדדי בת־גדוד ... les LXX ont lu תתגדרי בת־גדר ... (ἐμφραχθήσεται θυγάτηρ ἐμφραγμῷ); dans בת־גדר il est facile de reconnaitre le nom de ville *Beth-Gader*. L'auteur a eu recours ici au jeu de mots sur le nom de lieu, dont nous trouvons précisément plus d'un exemple *Mich.* I, 10 ss. Comp. l'annotation sur IV, 14. — Au chap. I, v. 14ᵃ, Michée joue sur le nom de *Moréscheth*, non pas cette fois par l'association expresse de ce nom avec un terme s'en rapprochant plus ou moins au point de vue de l'assonance matérielle, mais par une allusion à la signification qu'il lui prête moyennant un rapprochement implicite avec un autre nom de forme semblable. Il y a lieu de soupçonner un procédé analogue, p. ex., quant au nom de *Maroth* I, 12. Or au chap. V, v. 1 (Vulg. 2), l'apposition du nom *Ephratha* à celui de Bethléhem paraît inspirée par le même souci; Ephratha est implicitement mis en rapport avec la racine פרה *produire;* c'est à ce titre que le nom est joint à celui de Bethléhem, parce que la patrie de David est envisagée ici précisément comme renfermant la souche qui doit produire le Messie. Comp. la note sur V, 1. — C'était une assertion purement gratuite de Stade, que l'application du nom d'Ephratha à Bethléhem trahissait l'origine récente du morceau.

On n'a pas le droit de soutenir que la prédiction de la conversion des peuples à la Loi de Jahvé (*Mich.* IV, 1 ss.), relève d'une conception que l'on ne trouverait exprimée d'abord que chez *Deutéro-Isaïe* et dans *Zach.* VIII (et XIV). En fait la même prédiction est formellement énoncée *Jér.* III, 17; et il ne manque pas chez Isaïe de passages qui permettent de comprendre qu'elle l'ait été tout aussi bien dès le VIIIᵉ siècle. Comp. *Is.* XI, 10; XVIII, 7; XIX, 16 ss. D'après *Osée* aussi, Israël occupe une place absolument à part des nations en général (VII, 8; IX, 1). Dès lors la considération des rapports d'Israël avec les nations, dans l'avenir, pouvait, sans le moindre effort, revêtir la forme où elle se présente *Mich.* IV, 1 ss. Dans ces conditions, il est évident que le système le plus ingénieusement préconçu touchant « l'histoire des idées » ne peut être invoqué comme argument contre l'origine michéenne de la prophétie.

Quant à la question du lien qui rattacherait les chap. IV-V au discours des chap. I-III, nous admettons, et soutenons même, qu'il n'y a entre ces deux sections du livre pas d'autre trait d'union que celui du contraste qu'elles offrent. Les chap. IV-V doivent avoir été composés en des circonstances tout autres que les chap. I-III. La formule והיה, IV, 1, n'a pas nécessairement pour fonction d'introduire le discours qu'elle ouvre, comme suite à

III, 12; et s'il fallait lui attribuer cette valeur, nous n'hésiterions pas à y voir le fait d'une main étrangère; de celui p. ex. qui forma le recueil. Comp. l'annotation sur IV, 1.

Michée avait fait entendre les menaces qui remplissent les chap. I-III, au moment où les armées assyriennes allaient porter le dernier coup à Samarie, alors qu'à Jérusalem on devait envisager avec terreur l'éventualité imminente de l'invasion ennemie après la chute du royaume du Nord. Mais l'orage s'éloigna. Après la prise de Samarie en 722, Sargon eut tout d'abord à diriger ses entreprises militaires du côté de la Babylonie. A l'époque de Jérémie on trouvait, à ce qu'il semble, dans les écrits de Michée, un indice touchant le revirement qui s'était opéré dans la prédication du prophète. Dans tous les cas on interprétait les menaces des chap. I-III comme n'ayant eu qu'un caractère conditionnel pour Jérusalem. La citation de l'exemple de Michée *Jér.* XXVI, 18 est suivie de cette observation de la part des Anciens (v. 19) : .... Numquid morte condamnavit eum Ezechias rex Juda et omnis Juda? numquid non timuerunt Dominum et deprecati sunt faciem Domini, *et pœnituit Dominum mali quod locutus fuerat adversum eos?* Les menaces de Michée étaient donc censées avoir eu en vue un châtiment imminent, mais qui, grâce à l'effet produit par la prédication du prophète, fut épargné au peuple. Le lecteur voit que l'examen du passage de *Jér.* XXVI, 18 s. conduit à une tout autre conclusion que celle à laquelle arrive Marti (pp. 258, 281). Celui-ci infère de la parole des Anciens qu'au commencement du règne de Jojaqim, *on ne savait encore rien* de la prédiction d'un avenir glorieux pour Jérusalem, qui fait suite dans notre livre de Michée à la menace de III, 12! C'est là, dans tous les cas, une critique dénuée de l'apparence même d'un fondement quelconque. Le discours des chap. IV-V aura été composé par Michée soit pour célébrer le salut assuré à Juda, soit tout au moins pendant les années de détente qui suivirent la chute du royaume de Samarie. Le danger assyrien n'était certes pas supprimé (IV, 7 ss.; V, 5^b [6^b]); mais le répit dont on jouissait permettait d'ouvrir aux yeux du peuple la consolante perspective des destinées glorieuses que Jahvé lui réservait. Comp. la note introductoire sur chap. IV-V.

§ III

Les chapitres VI-VII.

A première vue avec plus de raison que les chapitres IV-V, les deux chapitres VI-VII sont attribués par plusieurs critiques à une autre main, ou à plus d'une autre, que celle de Michée et ramenés à une époque plus récente.

Dans la seconde édition de ses *Propheten des Alten Bundes* (Göttingen, 1867, t. I, p. 525 ss.) Ewald soutint que la situation supposée pour *Jérusa-*

lem et le *royaume de Juda*, dans les deux derniers chapitres du livre de Michée, n'est point celle qui régna à un moment quelconque du règne d'Ézéchias; mais celle que l'histoire nous conseille de fixer plus tard, sous le règne néfaste de Manassé. Au jugement d'Ewald une comparaison attentive des chap. VI-VII avec les précédents, au point de vue de la langue et du style, ne faisait que confirmer ses conclusions touchant la différence d'origine de ces morceaux. D'après le même critique, qui suivait en cela l'interprétation traditionnelle, le langage dont l'auteur se sert, la manière dont il s'exprime, VII, 7 ss., en supposant que *Jérusalem* est tombée et le *royaume de Juda* détruit, serait à expliquer par le point de vue auquel il se serait placé, moyennant une fiction d'ailleurs fréquente chez les prophètes. L'auteur, décrivant l'avenir, se serait transporté en esprit au milieu de l'époque à laquelle les événements présagés seraient accomplis, et aurait composé, en vue de ces conditions idéales, le discours qu'il place dans la bouche de *Sion*.

En regard de ces observations et conclusions d'Ewald, les critiques ont pris position de diverse façon. Parmi ceux qui maintiennent l'origine michéenne de nos deux chapitres, les uns font observer que Michée peut avoir vécu jusque sous le règne de Manassé, le fils et successeur d'Ézéchias. Déjà antérieurement à Ewald certains commentateurs étaient en effet d'avis que Michée composa la dernière partie de son livre sous le règne de Manassé (comp. Ryssel, *l. c.*, p. 269). Les autres, tels que Cornill (*ZATW.*, IV, p. 89 s.; *apud* Ryssel, p. 275), défendent l'authenticité de VI-VII, 1-6, en remarquant que tous les traits que l'on y relève comme caractéristiques du règne de Manassé, s'appliquent aussi bien à celui d'Achaz, le père d'Ézéchias; rien n'empêche donc que Michée eût composé ce discours sous le règne d'Achaz. D'autres enfin ne croient point nécessaire de chercher ailleurs que sous le règne d'Ézéchias lui-même, des conditions auxquelles le discours fût parfaitement adapté; ainsi Ryssel, p. 276 s.

Wellhausen par contre insiste surtout sur la considération que le passage VII, 7-20 trahit une situation entièrement différente de celle qui est supposée dans ce qui précède. Tandis que dans VI-VII, 1-6, on n'entend que des reproches et des menaces touchant la ruine prochaine de *Sion*, il est évident que d'après VII, 7-20, cette ruine est un fait accompli, et la consolation succède à la menace. Le morceau VII, 7-20 serait à dater de l'exil de Babylone. Au reste, Wellhausen trouve dans VI-VII, 1-6, une série de pièces détachées. VI, 1-8 pourrait dater du règne de Manassé, bien que la chose soit difficile à prouver; même en ce cas, dit Wellhausen, le passage pourrait être de la main de Michée; VI, 9-16 ne fait point suite à ce qui précède, c'est un morceau à part, pour la datation duquel on ne dispose point de données suffisantes; il faut en dire autant du fragment VII, 1-6 qui serait peut-être à rapprocher, pour sa teneur et pour l'époque de sa composition, de *Mal.* III, 24 et de certains psaumes. — Il est des critiques qui adoptent les vues d'Ewald touchant *Mich.* VI-VII, 1-6, tout en se ralliant, pour VII, 7-20, à l'avis de Wellhausen.

— Marti rapporte l'origine de VII, 7-20 au second siècle; il émet d'ailleurs le même jugement au sujet de VI, 9-16 et VII, 1-6. Par contre VI, 6-8 *pourrait* remonter jusqu'au sixième siècle; VI, 1-5 serait dû à la main d'un rédacteur.

Il se pose donc au sujet de nos chapitres VI-VII un double problème : A) celui du rapport à établir entre les éléments dont ils se composent; B) celui du rapport dans lequel ils se trouvent vis-à-vis du reste du livre.

A. — Pour nous former une juste appréciation du rapport dans lequel se trouvent entre eux les éléments qui entrent dans la composition des chap. VI-VII, nous croyons pouvoir nous appuyer sur les remarques suivantes :

1° Les versets 11ᵇ-13 du chap. VII sont à transposer à la suite du v. 6 du même chapitre. Ces versets énoncent la menace de l'invasion étrangère et de la dévastation d'Israël. Autant par leur teneur générale, que par la parole de v. 11ᵇ touchant « la loi qui sera absente en ce jour-là », ils forment la suite naturelle à VII, 6. D'autre part ils interrompent manifestement la prière de VII, 7-11ᵃ qui trouve à son tour sa suite aux vv. 14 ss., dont le ton est absolument dans la même note. Le lecteur trouvera des explications ultérieures sur ce point dans le commentaire qui suit, notamment sur VII, 11ᵇ-13.

2° Il nous paraît absolument inexact que VI, 9-16 ne se rattache par aucun lien à ce qui précède. Aux vv. 1-3 Jahvé a commencé par rappeler le souvenir des bienfaits dont il avait comblé son peuple depuis l'origine. Là-dessus, suivant un procédé littéraire propre à la composition de nos chapitres, un interlocuteur parlant au nom du peuple, demande si Jahvé pourrait être servi par des sacrifices et offrandes (vv. 6-7). Cette interrogation a pour fonction d'amener la proclamation des véritables exigences de Jahvé (v. 8). *Or,* poursuivent les vv. 9 ss., *ces exigences fondamentales de Jahvé, Israël n'a fait que les violer;* il s'est ainsi rendu coupable envers son Dieu de la plus noire ingratitude et a mérité les plus sévères châtiments.

3° Le procédé littéraire dont nous venons de rappeler la mise en œuvre au ch. VI, vv. 4 ss., peut parfaitement se trouver appliqué chap. VII, vv. 1 ss. En cet endroit, aux vv. 1-4ᵃ, nous lisons d'abord une plainte ou un aveu, qui, après les accusations et la condamnation formulées VI, 9-16, convient très bien dans la bouche du personnage qui avait pris la parole VI, 4-7. — A la suite de VII, 1-4ᵃ, vient prendre place le discours des vv. 4ᵇ-6 + 11ᵇ-13 dans lequel le châtiment est décrit au double point de vue des troubles intérieurs et de l'invasion ennemie. Ce discours sera à considérer, soit comme une reprise du réquisitoire où *Jahvé* avait exposé ses griefs VI, 9-16, soit comme une riposte à l'aveu de culpabilité des vv. 1-4ᵃ, de la part de celui (= du *prophète* lui-même?) qui, ch. VI, v. 8, avait déjà une première fois répondu au personnage représentant le peuple.

4° Comment faut-il juger du rapport entre VII, 7-11ᵃ + 14-20 d'une part et VI-VII, 1-6 + 11ᵇ-13 de l'autre? Il nous paraît évident que la situation mise en avant par la composition de la prière VII, 7-11ᵃ + 14-20, est celle de la

ruine réelle et actuelle de la nation qui a la parole. Le ton sur lequel sont exprimées les espérances de la cité tombée, défend d'admettre que l'auteur du morceau vivait à un moment où les malheurs déplorés n'étaient pas encore arrivés, et que c'est par une pure fiction qu'il les a conçus comme présents. — Seulement est-il aussi certain que les châtiments annoncés dans VI-VII, 1-6 + 11ᵇ-13, fussent en réalité encore futurs à l'époque de l'auteur? N'est-ce pas, en d'autres termes, dans cette partie de la composition qu'il faudrait reconnaître la fiction oratoire? Notons a) que le procédé littéraire dont il a été question plus haut (2° et 3°), à savoir la mise en scène dramatique à laquelle l'auteur a recours, se prêtait admirablement à une *représentation rétrospective*, sous forme de constatations et de menaces, des causes qui avaient motivé et amené le châtiment divin. — b) Le *ton* pénétré et pathétique sur lequel on demande, VI, 4-7, si Jahvé est à *apaiser* par des sacrifices et offrandes, rappelle bien le ton de la prière VII, 7 ss. et nous paraît caractériser les dispositions prêtées à un peuple dont l'auteur connaissait déjà les suprêmes épreuves, plutôt que celles qu'il aurait pu attribuer à la société dont les crimes et les vices sont stigmatisés vv. 9 ss. — c) Il est remarquable que les accusations et les menaces formulées en ce dernier passage sont empruntées, parfois presque littéralement, aux prophéties d'Amos et d'Osée; comp. VI, 10 s. et *Am.* VIII, 5-6; ibid. v. 15 et *Am.* V, 11; ibid. v. 14 et *Os.* IV, 10. Nous aurons à revenir tout à l'heure sur ces rapprochements, et nous bornons pour le moment à y relever un indice du côté artificiel qu'offre l'attitude de notre prophète en cet endroit. — d) Ch. VII, v. 9, où la cité tombée exprime tout d'abord sa résignation au châtiment qui lui est infligé par la *colère* de Jahvé, répond très bien à VI, 9 ss.; VII, 4ᵇ ss.; au même endroit l'attente du jour où Jahvé prendra en mains la cause de son peuple contre ses ennemis, répond à VI, 1 s. où était annoncée la justification de la cause de Jahvé contre son peuple lui-même; comp. encore VII, 15 à VI, 4 s. — e) A plus d'une reprise l'auteur semble oublier le point de vue auquel il s'est placé par fiction oratoire ou dramatique, et trahir la conscience qu'il a de la réalisation déjà accomplie des menaces qu'il fait entendre. Voir VI, 12-13. Au même endroit (v. 16) le résumé très général de l'accusation et la formule non moins générale de la sanction font sur nous la même impression. — f) Remarquons enfin que la forme dramatique, l'accent ému du morceau VII, 7 ss., se trouvent en harmonie parfaite avec la facture de toute cette section du livre, où nous entendons, déjà dès le début, VI, 1-8, la parole passer sans transition de Jahvé à un personnage représentant le peuple, et de celui-ci à un troisième interlocuteur. On aurait le droit de dire que si VII, 7 ss. n'avait pas fait partie primitivement de *Mich.* VI-VII, le passage devrait avoir été emprunté à une composition entièrement analogue.

A notre avis les chap. VI-VII forment une composition où toutes les parties se tiennent. Le discours final VII, 7 ss. (voir plus haut 1°) montre que la nation ou la cité en vue est profondément humiliée. Dans les éléments qui

précèdent, et où la parole passe souvent d'un personnage à un autre, les causes et l'événement de cette humiliation sont exposés, sous une forme dramatique, d'un point de vue antérieur à leur réalisation.

B. — La seconde question, relative au rapport à établir entre *Mich.* VI-VII et le reste du livre, en ce qui concerne la composition ou l'origine littéraire, appelle plusieurs observations.

1° S'il était vrai, comme on le suppose généralement, que le peuple avec lequel Jahvé entre en litige VI, 1 s., etc., est le *royaume de Juda;* que la ville menacée VI, 9, ou tombée VII, 8, est *Sion* ou *Jérusalem;* nous n'hésiterions pas à reconnaître dans nos chap. VI-VII un appendice au livre de Michée, composé pendant l'exil de Babylone. Seulement Juda n'est pas une fois nommé dans les chapitres en question; Sion ou Jérusalem non plus; Babylone pas davantage. On a donc tout d'abord à se demander si le peuple en vue est bien celui de Juda; si la capitale condamnée et ruinée est bien Jérusalem; si ce ne serait pas au contraire *Samarie?* On ne peut produire en faveur de l'identification avec Jérusalem et le royaume de Juda, *aucun indice positif;* tandis que plusieurs plaident en faveur de l'identification avec Samarie :

a) Dans la prière pour obtenir la restauration VII, 14 ss., nous ne lisons aucun de ces présages de gloire dont les prophètes sont coutumiers en décrivant l'avenir de Sion. Nous y lisons simplement *un vœu* pour que le peuple soit rétabli *au milieu du Carmel,* que le troupeau dispersé puisse paître encore, comme autrefois, *dans Basan* et *Giléad.* Ces contrées appartiennent au royaume du Nord. Le parallélisme avec Basan et Giléad plaide pour l'interprétation de « *Carmel* » au sens du nom propre. Peu importe cependant qu'on préfère y voir le nom appellatif signifiant *jardin.* L'argument résultant du fait que seules des contrées appartenant au royaume du Nord sont nommées, reste debout.

b) On attache une grande importance au point de savoir à quelle époque se vérifient les traits sous lesquels nos chapitres dépeignent la situation du peuple réprouvé. Remarquons à ce propos que les tableaux retracés VII, 1-4ᵃ, 4ᵇ-6 rappellent absolument ceux que le prophète *Osée* nous a laissés des années qui précédèrent l'invasion assyrienne IV, 1-2; VII, 1ᵇ-2, 3 ss. etc. Comp. aussi VII, 4ᵇ à *Os.* IX, 7-8.

c) Rappelons l'observation faite plus haut (A, 4°, c) touchant les formules empruntées à Amos et Osée, pour l'énonciation des griefs et des menaces de Jahvé. Dans cet appel tacite à la prédication des prophètes dont les oracles visaient Samarie, il est tout naturel de reconnaître l'intention de remettre en scène le jugement divin sur le royaume du Nord. Ajoutons que la référence expresse, VI, 8, à la doctrine ou aux avertissements des prophètes, trouve pareillement sa justification *Amos* V, 14, 21 ss., etc.; *Osée* VI, 6.

d) Sans nous arrêter à d'autres considérations secondaires, nous appelons

surtout l'attention sur vi, 16. De même que dans vii, 14 la restauration est conçue par rapport au royaume du Nord, ainsi l'accusation portée vi, 16 s'applique directement à ce même royaume. Il ne s'agit pas ici, comme i, 13, d'une imitation ou d'une adoption des abus d'*Israël*. Ce qui est reproché au peuple coupable, c'est sa *fidélité* (lire : ותשמר καὶ ἐφύλαξας, *et custodisti*) aux institutions d'Omri et aux œuvres de la maison d'Achab. L'auteur ne pouvait pas indiquer plus clairement qu'il avait en vue *le royaume de Samarie*.

2° Il ne peut paraître étonnant que la chute du royaume de Samarie eût provoqué en Juda l'émotion sympathique dont nous trouvons l'expression dans nos chapitres vi-vii. Il n'y aurait rien d'extraordinaire en particulier à ce que le prophète Michée se fût fait l'écho de ces sentiments. On n'a qu'à lire le chap. i de son livre pour voir à quel point, malgré les reproches qu'il adresse à la ville coupable, la perspective de la destruction de Samarie et de la déportation de ses habitants, excite sa douleur.

3° La forme de la composition littéraire n'est sans doute pas la même dans les deux derniers chapitres que dans le reste du livre. Mais comme il a été remarqué plus haut (A, 4°, a), la forme dramatique donnée à l'exposition, dans les chap. vi-vii, était dictée à l'auteur par l'idée même d'une *représentation rétrospective* des causes qui avaient amené le châtiment de Samarie.

4° Disons en passant que l'on a cherché bien à tort, dans l'interrogation vi, 7, touchant le premier-né à donner pour la prévarication, un indice suggérant comme date de la composition de nos chapitres, soit le règne de Manassé, soit celui d'Achaz. Il est trop clair que le personnage mis en scène énumère simplement, suivant une gradation ascendante, les sacrifices les plus précieux *qui se puissent concevoir*, au sens même du prophète, en vue d'amener la proclamation du principe que *nul* sacrifice ne suffit par lui-même à mériter la faveur de Jahvé, que le seul moyen d'obtenir cette faveur est la pratique du droit, etc. C'est une pure chicanerie de chercher ici la preuve qu'à l'époque où le discours fut composé les sacrifices d'enfants devaient être en usage; comp. la note sur le passage.

5° Il est inutile de dire qu'au point de vue des idées, il ne règne entre *Michée* i-v et vi-vii aucune divergence. La bonté de Jahvé, qui n'est amené à sévir que contraint en quelque sorte par les crimes du peuple, est affirmée ii, 7° s., aussi bien que vi, 3 ss. L'inutilité des manifestations extérieures du culte, en l'absence d'une observation fidèle des devoirs moraux, est proclamée iii, 4, comme vi, 6-8. Jahvé est le pasteur de son peuple ii, 12 et iv, 6 ss., comme vii, 14 etc.

6° On ne signale, au point de vue de la langue et du style, aucune particularité de nature à recommander pour la composition de *Mich*. vi-vii une autre époque, ou même une autre main que celle du prophète Michée. On peut au contraire établir entre les deux parties du livre certains rapprochements d'ordre littéraire assez intéressants. Il a été noté tout à l'heure

(A, 4°, c; B, 1°, c) que l'auteur de VI-VII avait eu l'idée d'emprunter à Amos et à Osée la formule de certaines paroles dirigées contre Samarie; cela s'expliquerait d'autant mieux de la part de Michée qu'en d'autres endroits encore il reproduit, d'ailleurs sans motif spécial, des réminiscences des livres d'Osée et d'Amos; comp. II, 3 (*fin*) à *Am.* V, 13; III, 2ᵃ à *Am.* V, 15; I, 7 à *Os.* II, 4 ss.; III, 6 à *Os.* IV, 5. Notons l'emploi de la particule עתה en un sens relatif : IV, 7, 9, 14 et VII, 4ᵇ, 10; de la particule composée בתוך comme équivalente à ב : II, 12; III, 3 et VII, 14. Les expressions ימי עולם et ימי קדם VII, 14 et 20 rappellent V, 1 *fin*. La formule מפרי מעלליהם VII, 13 à comparer à כאשר הרעו מעלליהם III, 4; פשע associé à חטאת III, 8 et VI, 7; הגיד III, 8 et VI, 8, etc. — L'introduction VI, 1-2 offre une analogie réelle avec celle de I, 2-4. — Il a été remarqué tout à l'heure (3°) que la forme de la composition littéraire des chap. VI-VII est adaptée au but que se proposait l'auteur de donner une représentation rétrospective d'événements accomplis. Il convient cependant de noter que même dans les discours des chap. I ss., le style de Michée prend parfois spontanément une tournure dramatique; se rappeler les interpellations adressées aux villes I, 10 ss.; IV, 14; V, 1; la complainte satirique II, 4 s.; la protestation de la maison de Jacob et la riposte de Jahvé *ibid.*, VV. 7 ss., etc.

7° Étant donné que c'est la ruine de Samarie qui est en vue dans nos deux chap. VI-VII (voir plus haut, 1°), il n'y a aucune raison positive de nier que Michée en soit l'auteur. D'autre part l'ensemble harmonieux que forment les trois sections réunies du livre, plaidera à lui seul pour leur communauté d'origine. *Aux chap.* I-III nous entendons les menaces prononcées contre Samarie et contre Sion. *Aux chap.* IV-V Michée célèbre la préservation de Sion en prédisant sa domination future sur les peuples (voir plus haut, § II). *Aux chap.* VI-VII il justifie le jugement accompli sur Samarie et exprime des vœux pour sa restauration. — C'est une trilogie dont les éléments se présentent dans un parfait enchaînement.

Supplément à la littérature générale

J. T. Beck, Erklärung der Propheten Micha und Joel, Gütersloh 1898.

T. K. Cheyne, Micah with notes and Introduction, Cambridge 1902.

A. Condamin, Interpolations ou transpositions accidentelles? (dans la *RB.*, juillet 1902, pp. 383 ss. sur : *Michée* II, 12, 13).

H. J. Elhorst, De Prophetie van Micha, Arnhem 1891.

P. Kleinert. Voir litt. spéciale sur *Abdias*.

L. Reinke, Der Prophet Micha, Giessen 1874 (forme le IXᵉ vol. des *Beiträge zur Erkl. des A. T.*).

V. Ryssel, Untersuchungen über die Textgestalt und die Echtheit d. Buches Micha, Leipzig 1887.

B. Stade, Bemerkungen über d. Buch Micha, *ZATW.*, t. I, 1881, p. 161 ss.; t. III, 1883, p. 1 ss.

TRADUCTION ET COMMENTAIRE

I

Chapitres I-III

I. 1 Parole de Jahvé qui arriva à Mikha de Moréscheth, aux jours de Jotham, Achaz et Jehizqia, rois de Juda; — dont il eut la vision sur Samarie et Jérusalem.

I-III. — Jahvé s'apprête à punir son peuple. La ruine de Samarie est imminente, et cette ruine est le présage du châtiment qui attend Jérusalem (I); — c'est par la violation des lois de la justice et de l'humanité que le peuple a mérité le châtiment qui s'annonce (II); — l'accusation est formulée d'une manière plus précise contre la conduite des chefs et des princes de la nation, contre celle des juges, des prêtres et des prophètes (III).

I, *v. 1.* Mikha de « *Moréscheth* », une localité située, au témoignage de S. Jérôme, non loin de l'Éleuthéropolis de son temps; voir *Introd.*, premières lignes. Plus loin v. 14 il est question de *Moréscheth-Geth;* or S. Jérôme remarque encore (sur vv. 10 ss.) au sujet de Geth : una est de quinque urbibus Palæstinæ, vicina Judææ confinio, et *de Eleutheropoli* euntibus Gazzam... Ici comme *Jér.* XXVI, 18 l'indication de son lieu d'origine est ajoutée au nom de Michée (comp. *Nahum* I, 1), peut-être pour le distinguer d'autres personnages homonymes, notamment de Michée fils de Jimla, le prophète (I *Rois* XXII, 8 ss.). Les LXX voient à tort dans המרשתי une donnée généalogique : τὸν τοῦ Μωρασθεί. L'énumération des rois de Juda sous lesquels Michée exerça son ministère est sujette à caution (comp. le titre du livre d'Osée). La prédication de Michée est rapportée en termes généraux au règne d'Ézéchias, *Jér.* XXVI, 18. Il est vrai que la formule employée par les Anciens (*Michée... prêcha aux jours d'Ézéchias, roi de Juda...*), si générale qu'elle soit, pourrait à la rigueur s'expliquer par la circonstance qu'ils se proposaient de citer une parole d'un discours datant du règne en question. Mais tout d'abord il est beaucoup plus naturel de supposer que les Anciens aient pu conclure à la date du discours particulier qu'ils visaient, de la tradition qui rapportait le ministère de Michée au règne d'Ézéchias, que de leur prêter une notion chronologique se rapportant directement à ce discours particulier. Ensuite la parole citée par eux fait partie du *premier* discours de notre recueil (III, 12). Du fait qu'au ch. I, la ruine de Samarie est présentée comme imminente, Nowack conclut que ce chapitre renferme des paroles datant du règne d'Achaz « puisque c'est sous le règne d'Achaz que la destinée de Samarie s'accomplit ». Mais il y a de bonnes raisons de croire que II *R.* XVIII, 9-10 rapporte à juste titre l'accomplissement de la destinée de Samarie au règne d'Ézéchias (voir *Introd.*, § I); *Jér.* XXVI, 18 comp. à *Mich.* III, 12 fournit une bonne raison de plus. En effet le chap. III offre manifestement la suite aux ch. I-II; d'où il faut conclure que le discours du ch. III étant du règne d'Ézéchias, celui des chap. I-II l'est

2 Écoutez, peuples tous; prête ton attention, terre avec tout ce qu'elle renferme! Le Seigneur Jahvé va se faire témoin contre vous; le Seigneur, du fond de son saint palais! 3 Car voici que Jahvé va sortir de son lieu; il descendra et marchera sur les hauteurs de la terre; 4 et les montagnes se fondront sous ses pas et les vallées se disjoindront, comme la cire devant le feu, comme les eaux répandues sur une pente. 5 C'est à cause de la prévarication de Jacob, tout cela, et à cause des péchés de la maison d'Israël. Quelle est la prévarication de Jacob? n'est-ce point Samarie? Et quels sont les hauts-lieux de Juda? n'est-ce point Jérusalem?

pareillement; et ultérieurement, que la ruine de Samarie, annoncée I, 6 ss., doit donc être datée du même règne. Le livre de Michée ne paraît point renfermer de discours composés par le prophète aux jours de Jotham ou d'Achaz. — Les oracles de Michée visent *Samarie* et *Jérusalem;* mais surtout Jérusalem. Le sort de Samarie est envisagé comme une leçon pour le royaume de Juda.

V. 2. Les « peuples » et « la terre » doivent-ils s'entendre d'une manière absolue, ou, en un sens restreint, des *tribus* et du *pays* d'Israël? La formule « la terre et tout ce qu'elle renferme » s'emploie aussi avec une portée restreinte, comme p. ex. *Ézéch.* xxx, 12 où elle s'applique d'une manière déterminée à l'Égypte (vv. 13 ss.). D'autre part l'expression : « peuples tous », bien que ne signifiant peut-être pas précisément les tribus comme telles, pourrait de soi parfaitement désigner les diverses parties de la population établies sur les points quelconques du territoire. La première impression est sans doute que le prophète paraît s'adresser à toutes les nations, à toute la terre au sens absolu. Mais le contexte corrige cette impression. Il s'agit en effet des peuples et de la terre *contre lesquels* le Seigneur va se faire *témoin,* c'est-à-dire accusateur ou juge. Or l'accusation ou le jugement a pour objet le peuple et le pays d'Israël. Il semble donc que dans l'idée du prophète, la formule « peuples tous, — terre avec tout ce qu'elle renferme » représente d'une manière déterminée le peuple et le pays d'Israël. I *Rois* XXII, 28 les premiers mots de l'apostrophe du v. 2 sont mis dans la bouche de Michée fils de Jimla, d'ailleurs sans que rien y fasse suite; c'est, à n'en pas douter, une interpolation dont les termes ont été empruntés à *Mich.* I, 2, à la faveur de l'homonymie du prophète mis en scène avec notre Michée. — Le היכל קדשו n'est pas ici *le temple* de Jérusalem, mais le *palais* céleste, d'où Jahvé va descendre pour procéder au jugement, comme le v. suivant l'indique.

V. 3. Jahvé va sortir *de son lieu* = du ciel où il a son séjour. L'image de Jahvé *marchant sur les hauteurs de la terre* est empruntée aux nuages orageux qui entourent les cimes des montagnes. Comp. *Am.* IV, 13.

V. 4. « Les montagnes se fondront... », auront l'aspect de masses en fusion, avec leurs flancs inondés par les eaux que l'orage déverse. Now. remarque justement que les deux comparaisons énoncées dans le second membre, s'appliquent respectivement, la première aux « montagnes qui se fondent », la seconde aux « vallées qui se disjoignent »; deux termes qui se trouvent associés dans le premier membre. Il pense que le texte pourrait avoir porté à l'origine : les montagnes se fondront comme la cire..., les vallées se disjoindront comme les eaux répandues... La proposition est très plausible.

V. 5. Cette manifestation de la majesté divine s'apprêtant à exercer sa justice est provoquée par la prévarication et les péchés du peuple. Suivent, au second membre du v., deux questions qui ont pour objet d'insister sur l'étendue du mal. Les deux royaumes, comme sociétés publiques ou politiques, sont représentés par leurs capitales; l'affirmation que le crime de Jacob, c'est Samarie elle-même, que l'infidélité de Juda, c'est

Jérusalem, équivaut à proclamer que, dans l'un des deux États comme dans l'autre, la vie nationale est infectée totalement par le péché, qu'elle-même tout entière est péché. La personnification du péché apparaît déjà dans le pronom interrogatif מי ; *litt. : quis scelus Jacob?...* C'est *la population* que Michée a en vue. Le parallélisme entre les termes des deux membres du verset, n'est pas matériellement parfait. A *Jacob* dans le premier membre répond *Jacob* dans le second; mais à *Israël* dans le premier membre répond *Juda* dans le second. De même à la *prévarication* (פשע) dans le premier membre répond la *prévarication* dans le second; mais aux *péchés* dans le premier membre répondent les *hauts-lieux* dans le second; si bien qu'il s'établit en quelque sorte un parallélisme spécial : de conformité quant aux premiers termes respectifs des deux membres, de variation quant aux seconds. Un certain nombre d'auteurs s'offusquent du rôle que remplit le terme בָּמוֹת *hauts-lieux*, dans la deuxième interrogation au second membre, et prennent la liberté de le remplacer simplement par חטאת. Ils s'autorisent des LXX et de la version syriaque; mais il est trop facile de comprendre que les traducteurs ont pu juger convenable de substituer au terme *bâmôth* un équivalent plus expressif pour leurs lecteurs et suggéré d'ailleurs par le membre précédent. Nous ne sommes même point disposé à admettre avec Ryssel que la paraphrase du Targum : « *où ont péché* (חטו) *ceux de la maison de Juda?* » autorise la conclusion que certains exemplaires auront porté en effet חטאת ; bien au contraire, cette paraphrase porte à croire que le Targumiste doit avoir lu un terme signifiant à la rigueur *des lieux de péché*. On en appelle encore au parallélisme entre les deux membres du verset; mais le nom de *Juda* dans notre interrogation répond à celui d'*Israël* au premier membre; pourquoi ne pourrait-il y avoir variation quant au terme auquel le nom de Juda est lié? Il est fait droit à l'exigence du parallélisme par la supposition que les *bâmôth* ou hauts-lieux figurent ici comme synonymes de *péchés;* comp. *Os.* x, 8. Ryssel remarque à bon droit que la substitution de חטאת à במות se comprendrait beaucoup plus aisément que celle de במות à חטאת. La paraphrase du Targum et la version des LXX (ἡ ἁμαρτία οἴκου Ἰούδα) font reprendre à Nowack la conjecture, déjà proposée mais en même temps rejetée par Schnurrer (comp. Ryssel, p. 15), que le texte primitif pourrait avoir eu חטאת בית יהודה..., le mot חטאת ayant disparu et בית ayant été changé, par suite d'une confusion du י et du מ dans l'ancienne écriture, en בָּמֹת (במות). Now. est d'ailleurs en même temps d'avis que dans le premier membre il vaudrait mieux lire « maison de *Juda* » que « maison d'*Israël* ». Wellh. préfère éliminer la double interrogation de v. 5[b]; ce qui est en effet beaucoup moins compliqué. La véritable raison des difficultés que l'on fait à notre texte, c'est que la manière dont le mot במות y est employé impliquerait à l'adresse des *hauts-lieux* une réprobation que l'on dit incompatible avec la situation et les idées régnantes en Juda à la fin du VIII[e] siècle. En réalité rien n'empêche d'admettre que Michée ait pu employer le nom des *bâmôth* comme équivalent de prévarication ou d'infidélité. Les *bâmôth*, érigées en sanctuaires publics, desservis par des prêtres qui y célébraient un culte à l'instar de celui de Jérusalem, étaient contraires au principe reconnu depuis toujours de l'unité de la maison de Jahvé; de plus l'idolâtrie qui s'y pratiquait en avait fait des foyers de corruption païenne. Les prophètes du VIII[e] siècle sont unanimes à les condamner. C'est la prédication de Michée et d'Isaïe qui amena la réforme d'Ézéchias (II *R.* XVIII, 4, 22), dont l'esprit de système conteste vainement le caractère historique (comp. *Jér.* XXVI, 19). Que cette réforme ne fut point respectée sous Manassé, cela ne prouve pas qu'elle fût moins réelle que celle de Josias, un siècle plus tard, pareillement violée dans la suite. Si la parole de Michée en notre passage est d'une énergie particulièrement incisive, ce n'est pas une raison pour la mutiler ou supprimer, mais pour recueillir avec plus d'empressement la leçon qui s'en dégage. Au moment où Michée la prononça, la réforme d'Ézéchias n'était pas encore accomplie. Peut-être renferme-t-elle une allusion indirecte à la purification du temple qu'au rapport de II *Chron.* XXIX, 3 ss. Ézéchias aurait faite dès

6 Je réduirai Samarie en un monceau de décombres jonchant la campagne, en des plantations de vignobles; je précipiterai dans la vallée ses pierres et je mettrai ses fondements à nu; 7 toutes ses images taillées seront abattues, tous ses biens acquis comme salaire seront brûlés au feu; et toutes ses statues, j'en ferai une ruine. Car elle a amassé [*cela*] moyennant le salaire de la prostitution, et en salaire de la prostitution ce sera converti.

le commencement de son règne. En appelant Jérusalem les « *bâmôth* de Juda », malgré l'expiation solennelle qui venait d'être célébrée, le prophète aurait, par un trait plein d'ironie, affirmé l'insuffisance d'une pareille manifestation en présence de tant d'abus à réformer.

V. 6. Le châtiment de la prévarication dénoncée au v. 5 s'annonce déjà pour Samarie. Michée prédit la destruction imminente de la capitale du royaume du Nord. Samarie sera convertie לעי השדה. Il est bien entendu que le rapport établi entre les deux termes dont cette expression se compose, n'est pas le même que celui qui se trouve exprimé dans des formules comme : animaux de la campagne, herbe, fleurs, arbres, pierres de la campagne. Mais rien ne défend de voir ici dans השדה un *genitivus objectivus* (Kautzsch, § 128, 2, *h*) : une ruine *couvrant la campagne;* comp. p. ex. *Ézéch.* XLVII, 4 : מֵי מָתְנָיִם per aquam *usque ad renes*. Le changement de לעי השדה en ... לִיעַר (Wellh., Now.) ou en ... לְעִיר (Wellh.) ou simplement en לְשָׂדֶה (Marti), n'est pas justifié par les versions (comp. Ryssel) et n'est nullement nécessaire. Ce qui est encore moins plausible, c'est le changement préconisé par Hitzig qui propose de lire : ...לְעִיָּה שָׂדֶה ..., en rattachant שָׂדֶה comme terme de l'action à l'énonciation suivante, où le ל devant ... מִמַּטָּעֵי aurait pour fonction d'introduire l'accusatif (je convertirai Samarie en un tas de décombres; en une campagne [déserte], les plantations de vignobles). La transformation de la capitale en vignobles représente l'image de la destruction, non pas sans doute d'une manière absolue, mais relativement à ce qu'est la ville. Schrader, *KAT.*, rappelle à propos de notre passage la phrase par laquelle les conquérants assyriens décrivent souvent la dévastation infligée aux villes prises : *ana til u karmi utîr :* je convertis en un monceau de ruines et en champ... — Samarie était bâtie sur la montagne; Jahvé déclare qu'il « jettera bas » הִגַּרְתִּי, de la montagne « dans la vallée, ses pierres »; et les matériaux mêmes des édifices étant ainsi dispersés, « il mettra à nu les fondements » de la ville démolie.

V. 7. Les פסילים, proprement « images taillées », désignent d'ordinaire les idoles; souvent en association avec les « images fondues, ou de fonte » (פסל ומסכה). Ce sont bien les idoles qui sont ici visées, comme le montre le terme suivant de l'énumération. L'idolâtrie est conçue comme une prostitution de la nation au culte des faux dieux; les אתננים sont proprement des « dons », des « salaires de prostitution » (comp. אתנה *Os.* II, 14); ici les biens acquis comme salaire (pas seulement les *offrandes votives* consacrées aux faux dieux), qui seront consumés par le feu. Wellh. suivi par Now. et Marti fait observer qu'entre les פסילים dont la mention précède et les עצבים ou *statues* qui forment le troisième membre de l'énumération, on aurait attendu un terme synonyme (signifiant en particulier des images *en bois,* à raison de la destruction par le feu dont elles sont menacées); d'autant plus que le caractère de *salaire* est énoncé pour les trois termes réunis dans la proposition causale qui suit. En soi la critique que cette observation renferme touchant le défaut d'enchaînement entre les éléments de la phrase, est juste; mais il est au moins douteux qu'il y ait là une raison suffisante pour modifier le texte. La mention des « images taillées » peut avoir amené le prophète à stigmatiser aussitôt comme salaire gagné dans la pratique de l'idolâtrie les trésors de Samarie en

8 A cause de cela je me lamenterai et hurlerai; je marcherai déchaux et nu; j'exhalerai une lamentation comme les chacals et une plainte comme les autruches; 9 car son désastre est sans remède; il est arrivé jusqu'à Juda, il est parvenu jusqu'à la porte de mon peuple, jusqu'à Jérusalem.
10 N'allez point publier la chose dans Geth, ni pleurer 'dans Acco'! 'Dans

10. בְּעַכּוֹ; TM : בָּכוֹ *inf. abs.* — מִבֵּית לְעַפְרָה; TM : בבית לע' : *dans Beth-le-'Afra.*

---

général et à annoncer la destruction de ces trésors en même temps que celle des idoles. Dans la proposition causale Michée relève d'une manière plus explicite le caractère de salaire de la *prostitution* (אתנן זונה) qu'il attribue aux objets énumérés. Ajoutons que le jugement formulé dans la proposition causale semble supposer que l'énumération précédente mentionnait d'autres objets que les idoles elles-mêmes. — Au lieu de l'act. קִבְּצָה du TM et des LXX (συνήγαγεν), la Vulg. et Syr. lisent le passif קֻבְּצָה (ou קֻבְּצוּ) qui est représenté en effet dans certains manuscrits et dans l'une ou l'autre édition imprimée (Ryssel). Comment ce qui avait été amassé comme salaire de la prostitution, sera-t-il converti en salaire de la prostitution? Par le présent qu'en feront, dit-on, à leurs adorateurs, les dieux des conquérants (Maurer); ceux-ci feront leur butin des dépouilles de Samarie et en feront hommage à leurs dieux (Hitzig, Knabenbauer, Cheyne, etc.). L'explication, présentée avec des nuances diverses, semble trop recherchée. L'idée est peut-être simplement que ces biens honteusement acquis, auront le sort que mérite leur origine; ou bien, s'il faut s'en tenir strictement aux termes, on pourra admettre que Michée entend du sens figuré passer au sens propre : les trésors accumulés dans la pratique de l'idolâtrie et qui, à ce titre, sont censés acquis moyennant le salaire de la prostitution au culte des dieux, seront voués à la destruction comme choses sans valeur, et avilis, marqués du sceau de l'ignominie, si bien que le produit en servira réellement et au sens propre de salaire de prostitution (*Joël* IV, 3).

V. 8. Au spectacle du malheur d'Israël, le prophète cesse ses reproches pour donner libre cours à sa douleur. A partir d'ici il commence à prendre plus particulièrement en vue la destinée du royaume de Juda dont celle de Samarie est le sombre présage. Noter l'orthographe אילכה pour אלכה. En allant pieds nus (שׁוֹלָל *qeré*, déchaussé) et sans vêtements (עָרוֹם, *nu* = dépouillé du vêtement supérieur, comp. *Job* XXII, 6), Michée n'exprimera pas seulement ses propres sentiments mais représentera le deuil de la nation; comp. *Is.* XX, 2. Le hurlement lugubre des chacals et le cri plaintif des autruches fournissent un terme de comparaison que l'on retrouve *Job* XXX, 29.

V. 9. La raison de la lamentation du prophète, c'est que le désastre qui atteint Samarie, sans espoir de salut, menace en même temps Jérusalem. Lire sans doute au sing. מַכָּתָהּ (au lieu de מכותיה), LXX : ἡ πληγὴ αὐτῆς; *Vulg.* : plaga ejus; puis נָגְעָה (au lieu de נגע). Le suffixe dans מכתה se rapporte à *Samarie*. Le coup qui la frappe est *sans remède* אנושה; comp. notamment *Jér.* XXX, 15. La Vulg. traduit *desperata*, sans doute par la confusion avec נואשה (Ryssel). Loin que le passage nous ramène à une époque subséquente à la chute du royaume du Nord, et qu'il s'agisse de l'invasion de Sennachérib (Wellh.), on éprouve l'impression que le sort de Samarie est en voie de s'accomplir. Elle est encore aux prises avec le mal « sans remède » auquel elle doit succomber. La suite du verset, de même que plusieurs des apostrophes aux vv. 10 ss., sont à expliquer de la terreur que répand parmi les villes de Juda l'invasion qui étreint le royaume du Nord et dont elles craignent d'être victimes à leur tour. Le danger est tout proche de Jérusalem elle-même.

V. 10. Saint Jérôme remarque sur vv. 10-15 : tantis tam mea quam illorum [LXX]

translatio difficultatibus involuta est, ut si quando indiguimus spiritu Dei... nunc vel maxime eum adesse cupiamus... Les difficultés dont le passage est hérissé sont en effet telles que nul ne peut se flatter d'y apporter une solution certaine. Il faut naturellement renoncer à rendre dans la version les jeux de mots du texte original. Le v. 10 comprend trois membres; le premier et le second, du moins dans l'état actuel du texte, énonçant des impératifs négatifs, le troisième un impératif affirmatif. Le premier et le troisième se rapportent respectivement à une action à ne pas poser dans Geth, — à poser au contraire dans une ville du pays même d'Israël. Geth étant une ville philistine, il semble que ce soit bien à ce point de vue qu'il y ait opposition entre les deux impératifs. Notons qu'au lieu de בבית לעפרה les LXX ont lu : ... מִבֵּית ל (ἐξ οἴκου); en adoptant cette lecture, ou en lisant simplement ... בית ל (*Ézéch.* I, 27), nous obtenons le sens : « *dans* עפרה *même* roulez-vous dans la poussière! », ... בית ל ou ... מִבֵּית ל étant compris comme prép. : *intra;* ce qui répondrait parfaitement à l'opposition impliquée dans le fait même que d'une part il s'agit d'une ville philistine, d'autre part d'une localité d'Israël. Avant d'aller plus loin, rappelons d'abord que l'énoncé du premier membre est emprunté à II *Sam.* I, 20. Dans le troisième membre la vocalisation עַפְרָה est attestée pour une époque déjà ancienne (Ryssel); malgré cela nous préférons la lecture עָפְרָה et croyons que c'est la ville d'*Ophra* dans le territoire de Manassé (*Jug.* VIII, 27), donc dans le royaume du Nord, qui est visée. Ophra est choisie ici comme type des villes d'Israël en général, à cause du rapprochement avec עפר *poussière.* Le *kethib* porte התפלשתי pour התפלשי (*qeré*); il vaudra mieux lire au pluriel, comme pour les verbes qui précèdent (LXX, Vulg.). Quant au ת ajouté au radical dans le *kethib,* il est dû à la préoccupation du jeu de mots sur le nom des Philistins : *ce qu'il ne faut pas faire chez les Philistins* (dans *Geth...*), *faites-le chez vous!* Il est peu probable que le jeu de mots soit de Michée lui-même. — De ce qui vient d'être dit il résulte déjà qu'il n'y a pas lieu de supprimer le premier membre (Now.), ou d'en changer l'énoncé en בגלגל אל תגילו (Elhorst, suivant un indice relevé dans LXX : μὴ μεγαλύνεσθε = תגדילו? et dans *Syr. :* ܠܐ ܬܚܕܘܢ = תגילו); il était superflu de dire qu'*on ne devait pas se réjouir au Gilgal!* Comment faut-il à présent comprendre le second membre בָּכוֹ אַל־תִּבְכּוּ? La Vulg. prend בָּכוֹ comme l'inf. absolu; Syr. de même. Cette interprétation, conforme à la vocalisation massorétique, l'est beaucoup moins soit au contexte, soit à la construction de la phrase. On ne comprendrait pas l'invitation, en termes absolus, à ne pas pleurer. Il faudrait donc prendre la phrase comme dépendant encore de בגת au premier membre (Reinke, Schegg...); mais en ce cas la construction, déjà irrégulière à raison de l'infin. absolu dans la proposition négative, devient doublement difficile. La conjecture de Ryssel (p. 25 s.) que les mots en question pourraient être une glose visant la forme du jeu de mots du premier membre, גת ayant été interprété, en même temps que comme nom propre, comme inf. de נגד, paraît loin d'être aussi satisfaisante qu'il l'assure. Le parallélisme avec le premier et le troisième membres, suggère très fortement la supposition que dans בכו se cache un nom propre de ville. Wellh., Elhorst et Now., à la suite de Michaelis et de Vollers (comp. Ryssel, p. 23, *note* 1), lisent בבכים, *dans Bokhîm;* Elh. supprime en conséquence la particule négat. אל, comme introduite du membre précédent, Bokhîm étant une ville du territoire des Hébreux (*Jug.* II, 1, 5) : *dans Bokhîm pleurez...* Cette correction ne peut pas se prévaloir des LXX; car la lecture ἐν Βακεὶμ (déjà chez saint Jér. *qui in Bachim*) représente une modification, d'après TM, de celle beaucoup mieux attestée ἐν Ἀκειμ (Ενακειμ). Celle-ci elle-même d'ailleurs est une corruption de ἐν Ἀκει, le μ devant son origine soit à une confusion avec le nom Ἐνακεὶμ (les *Enaqites; Deut.* I, 28 etc.), soit à une dittographie de l'initiale de μη qui suit. Les LXX, il n'en faut guère douter, ont reconnu dans notre passage le nom de la ville phénicienne Acco. Reland le premier (*Palæstina,* p. 534), et une foule d'autres à sa suite, en ont conclu que Michée avait eu réellement en vue la ville en question, soit que l'on vît

[illegible] dans la poussière! 11 'Elles vous ont trahis',
[illegible] de Schaphir (?), 'les villes de la honte'! Les habitants de
[illegible] mis en campagne! 'Elle a fait défection', la maison

[illegible] — עֲרֵי הַבֹּשֶׁת; TM : עֶרְיָה־בֹשֶׁת *dans un état de nudité*
[illegible] Ṣa'anân (?). — מִסֵּר (ou מִסֵּף); TM : מִסְפַּד *la lamentation*
[illegible]

[illegible] une contraction motivée par le jeu de mots avec le verbe (אל תבכו),
[illegible] la perspicacité des LXX eût été très méritoire, à moins de supposer qu'ils
[illegible], dans ce cas particulier, d'une tradition exégétique fidèle, ce qui est in-
[illegible] soit que l'on reconnaît dans בכו un débris de la leçon primitive, encore
[illegible] Ryssel est d'avis qu'il faut définitivement renoncer à la leçon
[illegible] qu'il allègue ne nous ont pas convaincu. Il expose lui-même, p. 22,
[illegible] membre la consonance avec גת ne se trouve pas dans l'élément גד du
[illegible] dans l'élément [illegible]; il est parfaitement possible de même que la
[illegible] second membre, porte sur בכ. D'autre part le contexte s'accommode
[illegible] Comme il a été dit plus haut, le troisième membre, avec
[illegible] relativement à une ville israélite, marque une opposition aux
[illegible] des deux membres précédents, dont le premier est précisément re-
[illegible] étrangère. Il est tout à fait conforme à ces données que le second im-
[illegible] soit lui aussi relatif à une ville étrangère; *Geth* comme ville philistine
[illegible] cependant est due surtout à la citation de II *Sam.* I, 20, par
[illegible] introduit une série d'apostrophes analogues), *Acco* comme ville phéni-
[illegible] antithèse à *Israël* représenté ici par *Ophra*. Cette antithèse
[illegible] vis-à-vis des deux premiers réunis, sera évidente si l'on admet
[illegible] l'explication donnée plus haut. Le prophète s'adresse à ceux d'Israël :
[illegible] pas, pour essayer inutilement d'attendrir les étrangers sur leur sort,
[illegible] dans Geth », pleurer dans Acco; qu'ils se résignent à se livrer
[illegible] aux manifestations de leur deuil. Cette interprétation se
[illegible] dans la suite.

[illegible] de discuter les diverses propositions qui ont été émises
[illegible] sens des trois membres de ce verset, d'autant plus qu'elles se
[illegible] Il en est de même d'ailleurs de celles que nous allons
[illegible] membres, où il est question des habitants d'une
[illegible] (לא יצאה *ne se sont pas mis en campagne*), et d'une maison
[illegible] (voir plus loin), font l'impression que le prophète a
[illegible] des Assyriens. Cette idée ferait suite en effet à celle
[illegible] oratoire, Michée vient de proclamer inutile
[illegible] les voisins. On se rappellera que, lors de la seconde expé-
[illegible] la Phénicie et le royaume d'Israël, tandis que le siège
[illegible] (II R. XVIII, 3), non seulement l'Égypte s'abstint d'inter-
[illegible] défection et abandonnèrent Tyr à son sort,
[illegible] plus libres contre Samarie. Salmanasar put
[illegible] Tyr par mer avec une flotte équipée à Sidon,
[illegible] à la lumière de ces données, *le 3me membre* de
[illegible] connu; *Zach.* XIV, 5 אצל n'est pas non
[illegible] : la maison qui se trouve au côté = *la*
[illegible] est régi par מספד; mais *la lamentation* de
[illegible] aucun sens. Il est possible que מספד,

le ר ayant été confondu avec ד, soit le résultat d'une combinaison de la leçon primitive מֵסֵר (un verbe qui n'est employé que deux fois ailleurs) avec la correction ou la glose proposant la substitution du פ au ס; le participe hiph. מֵפֵר donne en effet le même sens que מֵסֵר : « la maison voisine *a fait défection* (*rompt* l'alliance) ». Voir *Am.* v, 11 un autre exemple d'une combinaison analogue de deux leçons (בושׁסכם). Puis la phrase continue, en harmonie parfaite avec la correction proposée : « elle vous enlève *son appui* » עֶמְדָּתוֹ; pour le sens donné à עמדה comp. ar. عمدة. La *maison voisine* pourrait de soi être l'Égypte ou bien la Phénicie (voir plus loin). Il ne semble en aucun cas qu'il puisse être question d'une ville d'Israël ou de Juda. — Remontons *au 2me membre : « la population de* צאנן *n'est point sortie »*; יצא est le verbe employé d'ordinaire pour signifier l'entrée en campagne des armées. Le sens de la phrase, comme préparation au 3me membre, sera que les habitants de צאנן ne se sont pas mis en campagne pour venir au secours d'Israël, au moins indirectement en causant une diversion. Encore une fois il nous semble dans tous les cas impossible d'appliquer à une localité israélite ou judéenne (צנן? *Jos.* xv, 37) l'énoncé de l'incise. La version syr. ܨܥܢ croit visée la ville de Tanis (צען) en Égypte; on pourrait supposer que le ע a été changé en א en vue de la consonance avec יצאה; comp. d'ailleurs l'orthographe ar. صان. Au point de vue des circonstances historiques, on s'expliquerait aisément que Michée ait mis l'Égypte en cause. Mais peut-être rendrait-on mieux compte de la présence des deux נ en admettant comme leçon primitive צדון *Sidon;* dans l'ancienne écriture la confusion du ד et du א, favorisée d'ailleurs par le rapprochement avec יצאר, n'aurait rien d'étonnant, les deux lettres se présentant sous la forme d'un angle dont le sommet se trouve à gauche et dont les deux côtés sont coupés à droite par une ligne transversale. De plus on remarquera, sans compter *Acco* au v. 10, que le 1er membre de notre verset ainsi que v. 14b se comprennent le mieux comme allusion aux villes phéniciennes. — Le *1er membre* offre dans עֶרְיָה־בֹשֶׁת un nouveau problème embarrassant. Nous lisons, avec Elhorst et d'autres, עָרֵי הַבֹּשֶׁת *les villes de la honte*. Seulement le lecteur voit déjà qu'à notre avis ces villes de la honte seront les villes phéniciennes dont la défection semble encore blâmée dans les deux membres suivants. Les villes de la honte seront le sujet de עָבְרוּ לָכֶם (au lieu de עִבְרִי, TM). On peut comprendre l'énonciation de deux manières. *Am.* vii, 8 et viii, 2 la formule ...עבר ל est employée au sens de *pardonner;* proprement : *passer outre à* quelqu'un, touchant la peine qu'il a méritée. Mais rien n'empêcherait, semble-t-il, que la même formule eût été employée en un mauvais sens : *passer outre à* quelqu'un, touchant l'aide qu'on lui doit ou qu'il attend; le négliger, l'abandonner. On pourrait aussi entendre עבר au sens absolu de *se faire transfuge*, avec לכם comme *dat. incommodi* (Kautzsch, § 119, *s*) : *elles se sont faites transfuges à votre égard... les villes de la honte*. Reste à expliquer יושׁבת שׁפיר, qui figure entre les deux éléments indiqués de la phrase. Ces mots : (la) *population*, ou (les) *habitants de Schaphîr*, sont ou bien au nominatif comme formant ensemble avec les villes de la honte le sujet composé de la phrase, ou bien au vocatif. Dans les deux cas *Schaphîr* est également difficile à identifier. Il peut y avoir eu, en Israël comme dans le royaume du Sud, l'une ou l'autre localité de ce nom; mais on se demande pourquoi Michée se serait adressé, dans Israël, aux habitants d'une localité insignifiante, alors qu'on n'en voit guère la raison dans une consonance marquée du nom avec un terme quelconque de l'énoncé. A prendre *Schaphîr* comme appartenant au sujet, on pourrait songer à un rapprochement avec le syr. ܣܦܪܐ (*Matth.* xiii, 2, 48), et comprendre : elles vous ont abandonnées, *les populations de la côte*, les villes de la honte... Sans doute aurait-on à considérer יושׁבת שׁ' entendu en ce sens, comme une glose, relativement récente et déformée. Un grand nombre d'auteurs sont tentés de voir dans Schaphîr le *Schamir* de *Jos.* xv, 48. D'après notre interprétation du passage, et à prendre יושׁבת שׁ' au vocatif, il faudrait songer plutôt au *Schamir* de *Jug.* x, 1, 2 situé en Israël; c'est en effet à Israël, non à

voisine; elle vous retire son appui! 12 Les habitants de Marôth (?) espèrent du bien, parce qu'il est descendu du malheur de la part de Jahvé à la porte de Jérusalem.

13 Mettez le char au coursier, habitants de Lakhisch! Ceci est le commencement de l'expiation de la fille de Sion. Car en toi se sont retrouvées

Juda, que Michée s'adresse ici tout en marquant sa sollicitude pour Jérusalem. La raison du choix des *habitants de Schamir* comme terme apostrophé, au vocatif, pourrait cette fois se trouver dans l'idée de *fidélité* attachée au nom (שמר *garder, observer*), en opposition avec la trahison des villes phéniciennes ou de l'Égypte. Notons qu'il y avait une ville phénicienne du nom de Simyra, au sud d'Arad. Le contraste entre la signification artificiellement attachée au nom et la conduite des Phéniciens, n'aurait-il pu suggérer la mention ironique des habitants de cette ville, à côté des villes de la honte en général, comme sujet de la phrase ensemble avec « les villes de la honte »?

V. 12. La conjecture qui vient d'être émise touchant שפיר = שמיר = *Simyra* en Phénicie, trouverait ici un appui. L'expression חלה לטוב ne peut mieux se rendre que par *attendre du bien* (Wellh., Now.); il n'est pas nécessaire de supposer la disparition d'un י initial, la forme חיל se rencontrant aussi, à côté de יחל, au sens indiqué (comp. note sur *Abd.* 20) : « *car les habitants de Marôth attendent du bien...* ». On ne connaît pas de localité du nom de *Marôth*, en Israël ni en Juda. Au reste l'idée exprimée ne conviendrait pas à une ville du territoire hébreu; encore moins la manière dont elle est motivée : « ... parce qu'il est descendu du malheur de la part de Jahvé à la porte de Jérusalem ». Il semble que l'énonciation du v. 12 exige l'identification de Marôth avec une ville étrangère. Sur la côte phénicienne, entre Arad et Simyra, s'élevait la ville de Marath. La signification prêtée au nom (par association avec מרה) pourrait, encore une fois, avoir dicté le choix de cette ville, en vue du contraste avec l'objet de l'attente, ou plutôt comme adaptation à l'attitude hostile envers Jérusalem. Si le ו dans מרות appartient à l'orthographe primitive, il y aura lieu de se demander si, sous l'empire de ce souci du jeu de mots, ce n'est pas le nom de *Berout*, qui aurait été écrit sous la forme מרות; comp. *Is.* xv, 9 דימון (deux fois) pour דיבון, à cause du rapprochement avec דם (*sang*). Il semble bien, dans tous les cas, qu'en prenant מרות (מרת?) pour un nom de ville étrangère et hostile, on réalise à la fois un sens très plausible pour le v. 12, et un enchaînement logique parfait avec v. 11[c]; ici il venait d'être dit que la maison voisine retirait à Israël son appui; « car, poursuit v. 12, les habitants de 'Marôth' espèrent du bien, parce qu'il est descendu du malheur... à la porte de Jérusalem ». En cet endroit comme v. 9 le malheur est envisagé comme se trouvant *à la porte* de Jérusalem, en ce sens que Jérusalem n'en est pas encore frappée, mais qu'il est tout proche de la capitale juive et qu'il la menace.

V. 13. Déjà les versions anciennes (Syr., Targ.) comprennent l'ἅπαξ λεγ. רתם au sens d'attacher. Pour רתם המרכבה לרכש les LXX donnent ψόφος ἁρμάτων καὶ ἱππευόντων (Vulg. tumultus quadrigæ). Il n'est pas sûr, quoi qu'en dise Ryssel, que ψόφος suppose un texte différent du nôtre. Il est possible que le manque de terminaison féminine à l'impér. רתם (Kautzsch, § 110, *k*) ait fait prendre cette forme pour un nom, lequel ne pouvait, d'après le contexte, se comprendre autrement qu'au sens de *fracas*. Il est possible encore que les LXX aient voulu lire : ... (רת)מֹהם רֶכֶב, en négligeant les deux premières lettres רת (comp. *Jo.* i, 17 ἐπὶ ταῖς φάτναις αὐτῶν, pour מגרפתיהם..., lu רפתיהם); il est à remarquer en effet qu'ils n'ont pas l'art. devant ἁρμάτων. On ne voit guère d'ailleurs que לרכש המרכבה puisse remplir dans la phrase un autre rôle que celui du vocatif ou du sujet; dès lors המרכבה לרכש doit dépendre d'un verbe, qui ne pourra signifier que l'action d'atteler. La raison pour laquelle le prophète adresse l'appel *aux habitants de Lakhisch*

les prévarications d'Israël. 14ᵃ C'est pourquoi tu auras à doter Moréscheth-Geth! 15ᵃ Il faut encore qu'à vous autres j'amène le conquérant, habitants de Maréscha!

15ᵃ transposé avant 14ᵇ.

(situé du côté S.-O. de Juda) peut se trouver dans la circonstance que cette place, en sa qualité de forteresse, comptait parmi les עָרֵי הָרֶכֶב (I *R.* x, 26; II *Chron.* I, 14; VIII, 6...), c'est-à-dire parmi les villes servant de dépôts de chars et de chevaux de guerre (Wellh.). L'appel signifie que l'invasion, à laquelle va succomber le royaume de Samarie, est aussi imminente pour celui de Juda. Une pareille exhortation à veiller aux préparatifs ne se comprendrait point si Jérusalem elle-même avait été en ce moment aux prises avec l'ennemi. — Michée motive son appel : ראשית חטאת היא *ceci est le commencement de l'expiation,* de la peine, *de la fille de Sion;* le pronom היא ne peut désigner ici que la *situation* présente; et dès lors חטאת sera à prendre au sens de *peine* comme *Zach.* XIV, 19 etc. La menace que le sort du royaume de Samarie contient pour « la fille de Sion », la terreur que la ruine du royaume frère inspire à la population de Juda (vv. 8, 9, 12), sont le commencement de l'expiation. — « Car, ajoute Michée en s'adressant à 'la fille', c'est-à-dire aux habitants de Sion, en toi se sont trouvées », ont été reconnues, « les prévarications d'Israël » = du royaume de Samarie. C'est pourquoi il y a lieu de s'attendre pour Jérusalem à un châtiment pareil à celui dont Samarie est frappée. Pour le passage subit de la 3ᵉ personne à la 2ᵈᵉ, comp. p. ex. II, 3, 11-12; VI, 12-13.

VV. 14ᵃ-15ᵃ. Comme l'indique la particule לָכֵן *propterea,* le prophète conclut aussitôt lui-même au châtiment. Celui-ci est annoncé en un langage figuré, moyennant une image suggérée par le nom de lieu *Moréscheth.* La מְאֹרָשָׂה est la *fiancée* (*Deut.* XXII, 23, 25, 27); les שִׁלּוּחִים que, d'après notre passage, la fille de Sion donnera à Moréscheth, ou dont elle *investira* Moréscheth (תתני ... על), sont *la dot* de la fiancée (I *R.* IX, 16). La phrase « tu investiras d'une dot Moréscheth... » équivaut à dire : tu remettras Moréscheth aux mains d'un seigneur et maître. Il est inutile d'ajouter que Moréscheth représente, à titre d'exemple, tout le territoire; c'est en vue du jeu de mots impliqué dans le rapprochement tacite avec le nom *me'orasa,* que la ville en question est choisie pour remplir cette fonction typique. *Geth* n'est, croyons-nous, qu'un élément du nom composé de la ville. Celle-ci se sera appelée *Moréscheth-Geth,* ou bien simplement à raison du voisinage, ou bien parce qu'elle avait appartenu autrefois au territoire de la cité philistine. L'idée exprimée v. 14ᵃ est au fond la même qui se retrouve présentée sous une autre forme et moyennant un nouveau jeu de mots *v. 15ᵃ*. La ville de *Maréscha* dont il est question en ce dernier endroit est mentionnée *Jos.* XV, 44; d'après Eusèbe elle était située à deux milles au sud d'Éleuthéropolis. Le jeu de mots consiste dans le rapprochement avec le nom יֹרֵשׁ *conquérant.* Le texte nous paraît avoir subi en cet endroit un dérangement. Entre v. 14ᵃ et v. 15ᵃ, qui se rapportent au territoire de Juda, nous lisons v. 14ᵇ une parole relative à Israël qui reste le sujet du discours v. 15ᵇ. Il faut joindre v. 15ᵃ à v. 14ᵃ. Si la phrase : *Je t'amènerai encore le conquérant, population de Maréscha!* appartient au texte primitif, il faudra l'entendre comme une menace touchant la conquête dont Maréscha (= Juda) doit *encore* être l'objet, *après que le royaume du Nord aura disparu.* L'accent serait donc à mettre sur לָךְ : Encore *à toi* j'amènerai le conquérant... Quant à la distance qui, dans le texte, sépare la particule du terme qu'elle affecte, voir p. ex. un cas analogue *Prov.* XIX, 2. Les LXX ont lu עַד au lieu de עֹד; mais c'est à tort que quelques-uns (Wellh., Nowack) se rallient à cette

14b Les maisons d'Akhzib furent une déception pour les rois d'Israël!
15b Jusqu'à 'Élam' s'en ira la gloire d'Israël! 16 Porte la tonsure, rase-toi pour tes enfants bien-aimés! Élargis ta tonsure comme celle du vautour, parce qu'ils ont été déportés loin de toi!
II. 1 Malheur aux gens qui, sur leurs couches, méditent des pensées iniques

15b. עילם ; TM : עֲדֻלָּם (jusqu'à) *Adullam*...

---

lecture et présument que dans הירש se cache un nom de lieu. Le parallélisme avec v. 15b est imaginaire.

V. 14b. Dans le passage 13-14a + 15a Michée a insisté sur l'avertissement que l'agonie du royaume d'Israël constitue à l'adresse de Juda. Au v. 14b il reprend son discours au sujet d'Israël. Il n'est pas admissible que les מלכי ישראל soient ici les *rois de Juda* (Reinke, Wellh., Now.); comp. vv. 9, 13. Comme nom de royaume, Israël désigne le pays qui a pour capitale cette ville de Samarie dont le châtiment a fait précisément le thème principal de ce chapitre (vv. 6-7). Il n'y a pas lieu non plus, à cause du pluriel, d'appliquer la désignation aux rois des deux royaumes (Schegg, Hitzig...). Les *rois d'Israël* posent tout simplement, suivant le sens naturel du terme, pour *la royauté* d'Israël = du royaume du Nord. On veut voir mis en cause les *rois de Juda*, parce qu'*Akhzib* étant prise pour la ville judéenne de ce nom (*Jos*. xv, 44), on ne voit pas le rapport entre Akhzib et les rois d'Israël. Mais comment explique-t-on que les maisons d'Akhzib en Juda aient été un mensonge ou une déception *pour les rois de Juda?* L'*Akhzib* visée est en réalité la ville phénicienne bien connue, au nord d'Acco. Elle est une de « ces villes de la honte » qui ont fait défection; elle appartient à « la maison voisine qui a retiré à Israël son appui » (v. 11). Il est facile de comprendre, dans ces conditions, la portée de la parole de Michée. לְאַכְזָב probablement pour לנחל אכזב « une rivière trompeuse » qui en été ne donne pas d'eau au voyageur altéré; comp. *Jér*. xv, 18.

V. 15b. Pour le premier membre du v. 15 voir la note sur v. 14a. — La sentence : « la gloire d'Israël s'en ira *jusqu'à Adullam!* » n'a aucun sens, et les efforts que les exégètes se donnent pour expliquer l'étrange prédiction qu'offre le texte ne le font que mieux paraître. Au lieu de עדלם nous ne doutons pas qu'il ne faille lire עילם : « *jusqu'à Élam* s'en ira la gloire d'Israël ». Élam est la région située à l'est de la Babylonie, fameuse par ses démêlés avec les rois assyriens. Le prophète prédit la déportation de la population israélite jusque dans ce pays lointain. De même qu'Akhzib au v. précédent peut avoir été confondue avec la ville judéenne de ce nom, ainsi dans עילם les copistes ont cru devoir reconnaître, grâce à la présence des noms des villes voisines Moréscheth-Geth, Maréscha, Akhzib, la ville judéenne Adullam.

V. 16. L'appel au deuil pour ceux qui ont été déportés, ne laisse pas de doute qu'au v. précédent il s'agissait bien de l'exil et que par conséquent Adullam n'avait que faire dans le texte. Le prophète s'adresse sans doute à Samarie (v. 6 s.). Comme il parle, au passé, des enfants qui ont été emmenés en captivité, on pourrait croire qu'il pense aux déportations déjà arrivées dès le règne de Tiglath-Piléser. Mais le contexte, v. 15b, nous oblige à attribuer à ses paroles une portée différente. Samarie va tomber; ses habitants vont être exilés au loin : se plaçant d'avance au point de vue du moment prochain où cette prédiction se trouvera accomplie, Michée invite Samarie aux manifestations du deuil pour ses enfants captifs (comp. *Amos* viii, 10). בני תענוגיך = *les enfants de tes délices,* tes enfants bien-aimés. Le נשר visé n'est pas l'aigle, mais le vautour, en particulier le *vultur percnopterus,* à tête chauve, qui se rencontre fréquemment en Égypte et en Palestine (Now.).

II, *v. 1*. C'est en punition de ses crimes que Samarie est réduite à l'extrémité; et,

et forment des desseins pervers, à exécuter dès l'aurore, comme ils en ont le pouvoir! 2 Ils convoitent les champs, et ils les ravissent; les maisons, et ils les prennent; ils violent le droit du maître et de sa maison, de la personne et de son héritage. 3 C'est pourquoi ainsi parle Jahvé : Voici que je

comme Michée n'a cessé de le proclamer (I, 5, 9, 12), le même sort attend Jérusalem pareillement en punition de ses crimes. Le prophète va désormais justifier la menace qu'il a fait entendre contre Jérusalem et Juda, en dénonçant les vices et abus qui provoquent la juste colère de Dieu. — Tels malfaiteurs passent toute leur vie, sans relâche, à accomplir une tâche criminelle; « sur leurs couches », pendant la nuit, ne pouvant faire pis, « ils méditent des pensées d'iniquité et forment des desseins mauvais ... »; פעל se dit de la formation d'un plan d'action, p. ex. *Is.* XLI, 4 מי פעל ועשה *qui conçut* (la chose) et l'exécuta? (comp. XLIII, 7); et plus clairement *Ps.* LVIII (LVII), 3 : *in corde iniquitates operamini.* L'imparfait ... יעשׂוה ... présente l'exécution comme *but* des machinations perverses conçues pendant la nuit : (des desseins pervers) « *qu'ils exécuteront* (ou *à exécuter*) à l'aurore ». L'incise qui suit : כי יש־לאל ידם, devient dans la Vulg. : *quoniam contra Deum est manus eorum.* Les LXX ont compris לאל au sens *ad Deum* et ont en conséquence *suppléé* la particule négative : διότι οὐκ ἦραν (וישׂאו?) πρὸς τὸν θεὸν τὰς χεῖρας αὐτῶν. La formule en question signifie en réalité : *parce qu'ils en ont le pouvoir.* Comp. *Gen.* XXXI, 29; *Prov.* III, 27 (avec היה au lieu de יש); et négativement, avec אין : *Deut.* XXVIII; 32, *Néh.* V, 5. Certains auteurs, comme Maurer, Reinke, voient dans אל le nom signifiant *Dieu* et traduisent littéralement : parce que leur main [leur] tient lieu de Dieu; c'est-à-dire parce qu'ils ne reconnaissent aucun droit contre leur force. Mais une pareille explication ne va certainement pas aux passages que nous venons de citer et où la formule se présente sans aucun doute avec la même portée qu'ici. Généralement אל est compris comme le nom signifiant *force, pouvoir,* de sorte que le sens serait : « parce que c'est *suivant le pouvoir de leur main* ». L'emploi de יש (*Gen.*, l. c.; *Mich.*, h. l.) et de אין (*Deut.*, *Néh.*, ll. cc.) serait plutôt de nature à suggérer tout au moins une autre manière de comprendre la construction; à supposer même que אל soit le nom signifiant *force, pouvoir,* il semble qu'il serait plus correct de le comprendre comme se trouvant à l'état absolu et de regarder ידם comme sujet : « parce que leur main est en mesure » (de le faire). Nous soupçonnons que dans notre formule pourrait s'être conservé le nom primitif אל d'où la préposition est dérivée ou qui plutôt est devenu la préposition; et qu'il faudrait littéralement traduire : « parce que leur main (= leur pouvoir) existe jusqu'au but » = parce que leur puissance s'étend jusque-là.

V. 2. Leur rapacité ne connaît pas de frein. Dans l'incise ובתים ונשׂאו (*Vulg.* : et rapuerunt domos), בתים est complément de וחמדו à suppléer de l'incise précédente. — « Ils font violence à l'homme et à sa maison... »; la double énonciation du second membre est parallèle à celle du premier et répète avec insistance la même idée. Comme « la maison » est mentionnée après « le maître », « l'héritage » après « la personne », il est manifeste que c'est encore la violation du droit de propriété qui forme l'objet de l'accusation. Il n'y a donc pas ici une allusion à d'autres mauvais traitements, tels que la servitude, infligés aux personnes. La gradation des deux incises du second membre sur celles du premier est réalisée par le v. ועשקו qui signifie plus explicitement *la violation du droit.* On pourra voir aussi dans le second membre l'énoncé d'une conclusion relativement au premier. La « maison » (à prendre au sens matériel comme il résulte du parallélisme) et « l'héritage », sont considérés comme étant de leur côté sujets d'une relation de droit à l'égard du propriétaire légitime. Une idée analogue est supposée *Lév.* XXVI, 34; *Hab.* II, 11; *Job* XXXI, 38.

V. 3. Le *mal* que Jahvé médite contre la « famille » (משפחה) ou la race coupable, est celui qui a déjà été insinué et annoncé précédemment (I, 9, 12b, 13, 14a, 15a) comme

médite contre cette race un malheur d'où vous ne dégagerez pas votre cou, et vous ne marcherez point la tête haute! Car ceci est un temps de malheur.
4 En ce jour-là, on prononcera sur vous une satire et on chantera une complainte :

imminent, à savoir l'invasion assyrienne. Ce mal les tiendra courbés sous son étreinte. רומה est un accusatif adverbial ; « vous ne marcherez point *en vous tenant droit* »; la phrase énonce la conséquence de l'accablement qui pèsera sur les réprouvés. La formule כי עת רעה היא n'a pas ici la même portée que chez *Am.* v, 13; en ce dernier endroit elle se rapportait aux conditions morales de la société israélite (car ceci est un temps *mauvais*, vicieux); en notre passage elle vise le danger dont les circonstances dans l'ordre politique menacent l'existence même de la nation. Le prophète, pour donner plus de poids à sa prédiction de malheur, en relève la conformité avec les présages redoutables que la situation elle-même suggère.

V. 4. Le מָשָׁל serait proprement une satire (comp. *Is.* xiv, 4; *Hab.* ii, 6) à prononcer *sur* ou *contre* le peuple (עליכם) par des tiers; le נְהִי ou la complainte serait à chanter par le peuple sur son propre malheur. Il est des auteurs (Hitzig, Maurer, v. Orelli, Reinke, etc.) qui croient en effet visés deux sujets différents. Comme dans la suite Michée ne rapporte qu'une seule série de sentences non interrompue, il semble préférable d'admettre que la portée précise du מָשָׁל annoncé, est déterminée par la mention du נהי, ou inversement. Le prophète pourrait avoir voulu insinuer que la *complainte* du peuple sur son deuil, impliquerait au fond une *satire* au sujet de la triste situation qu'il se sera lui-même attirée; comp. aussi Knabenbauer, Nowack. A notre avis il faut reconnaître plutôt que la *complainte est ironique;* ce n'est pas le *maschal* qui est un *nehi;* c'est le *nehi* qui est un *maschal* à entonner *sur* le peuple *par ses ennemis.* Il n'y a pas moyen de faire droit autrement aux termes dans lesquels le *maschal* est annoncé. Comp. v. 5. — Sur נִהְיָה אָמַר les avis sont très divergents. Les anciennes versions ont considéré נהיה comme une forme féminine de נהי, employée adverbialement (Vulg. *cum suavitate,* suivant les LXX : ἐν μέλει, qui auraient employé ce mot pour varier avec θρῆνος; voir Ryssel). Mais, outre que l'existence même du nom נהיה = נהי est douteuse, il est très difficile, quoi qu'on ait tenté pour soutenir cette interprétation, de lui attribuer une fonction régulière dans la construction de la phrase. Ewald, Hitzig, Knabenbauer, v. Orelli, Cheyne, etc. préfèrent voir dans נהיה le part. niph. de היה : « *C'en est fait!* » אמר aurait un sujet indéfini et serait intercalé, à la façon du latin *inquit :* « C'en est fait! *dira-t-on;* notre ruine est complète!... »; on rapproche *Dan.* viii, 27 נהייתי (ego Daniel *elangui*) et *Apoc.* xvi, 17 : γέγονε! Mais le אמר intercalé rend cette explication, qui autrement serait très plausible, peu satisfaisante; pourquoi le prophète se serait-il écarté de l'usage constant en hébreu, en pareil cas, d'introduire les paroles rapportées par לאמר (avant נהיה)? Wellhausen et Now. suppriment נהיה et lisent לאמר au lieu de אמר. Cette opération contribue à entraîner Nowack, à la suite de Stade, à une reconstitution, élégante sans doute, mais aventureuse du texte de la complainte. Le rythme de la poésie élégiaque en hébreu veut que le second stique du vers soit plus court que le premier (comp. *Am.* v, 1); dans notre morceau, après la suppression de ... נהיה nous aurons comme premier stique שָׁדוד נשדנו, un membre plus court que le stique suivant, ce qui ne peut pas être; outre plusieurs autres changements considérables apportés au texte, ces mots sont donc ramenés par Stade et Now. à la fin de la complainte. Marti à son tour propose une restitution du texte qui équivaut à une transformation complète et est placée par là même hors de portée pour la critique. D'après le texte massorétique, dont nous verrons d'ailleurs qu'il n'y a pas quant à cela de raison sérieuse de s'écarter, Jahvé est le sujet de plusieurs verbes en notre v. 4. Nous proposons de substituer le nom יהוה à נהיה; on s'expliquera plus aisément ainsi que Jahvé soit sup-

« 'Jahvé' l'avait dit, notre ruine est complète!
Il échange la part de 'son' peuple!
Comment enlève-t-il pour 'ne point' rendre,
partage-t-il nos champs!

5 « C'est pourquoi vous n'aurez personne pour adjuger les lots au sort, dans la communauté de Jahvé! »

II, 4. יהוה; TM : נהיה ? — עַמּוֹ; TM : עַמִּי *mon* peuple. — לֹא; TM : לִי (quomodo aufert) *mihi*.

---

posé comme sujet dans la suite. Il est d'ailleurs facile de comprendre que la corruption de יהוה en נהיה pourra avoir été favorisée par une méprise touchant la portée de l'énonciation יהוה אמר; la suite ne rapportait pas des paroles de Jahvé, comme on pouvait le croire signifié par les mots en question, entendus à tort au sens d'une formule introductoire d'un discours divin. Le sens en réalité n'était pas : *Jahvé a dit* (אמר יהוה), mais : *Jahvé l'avait dit*. Les chanteurs de la complainte rappellent ironiquement au peuple vaincu qu'il ne fait que subir l'exécution des menaces de son Dieu. Les Massorètes lisent נְשַׁדֻּנוּ (parf. niph.) pour נְשַׁדּוֹנוּ. La version syr. a la troisième personne (יְשַׁדְּנוּ); Ryssel croit que c'est par confusion du נ de notre texte avec la préformante de la 3e personne masc. sing. de l'imparf. en syriaque; la chose est assez peu vraisemblable, le traducteur ayant eu ici même sous les yeux une série d'imparfaits avec la préformante י. Si l'on admettait que dans נשדנו le נ initial a pris la place du י, il faudrait traduire, avec Jahvé comme sujet : *il nous inflige une dévastation complète*. Notons que les autres verbes sont aussi à l'imparfait. Dans le second stique du premier vers nous lisons עַמּוֹ au lieu de עַמִּי : Jahvé « échange la part de *son* peuple »; il s'en dessaisit à l'avantage d'un possesseur nouveau, en obtenant en retour, comme il est sous-entendu, un autre territoire pour Juda, à savoir la terre de l'exil. Au lieu de ימיר les LXX ont lu יִמַּד ך : « le territoire de mon peuple *est mesuré* »... (κατεμετρήθη), savoir en vue du partage; ἐν σχοινίῳ = *au cordeau* n'est sans doute qu'une addition exégétique, reproduite aussi, d'après LXX, par la version syriaque. Au passif κατεμετρήθη celle-ci substitue l'actif (d'après une lecture ימדד?). — Dans le deuxième distique, la ponctuation des Massorètes joint לשובב à l'énonciation suivante. Cette construction offre trois inconvénients : 1° il faudra voir dans שׁובב un nom, signifiant, d'après l'usage qui en est fait ailleurs, *rebelle, apostat;* or ce nom ne peut guère s'appliquer, soit à raison du nombre singulier, soit à raison même de sa signification, aux Assyriens entre lesquels il serait signifié que les champs du peuple sont partagés; 2° le premier stique donnerait un sens insignifiant, sans compter que le suffixe dans לִי, de même que dans עַמִּי, ne s'accorde pas avec le sujet ou le suffixe pluriel dans נְשַׁדֻּנוּ (יְשַׁדְּנוּ?) et שָׂדֵינוּ : *quomodo subtrahit mihi!* (?); 3° le second stique serait plus long que le premier, contrairement au rythme du chant élégiaque. Nous joignons donc לשובב à l'énonciation qui précède, tout en lisant לֹא au lieu de לִי, et voyons dans שׁובב l'infinitif *pil.* de שׁוב, signifiant *restituer, rétablir :* « Comment enlève-t-il pour ne point rendre, — partage-t-il nos champs! » Se rappeler le caractère ironique de la complainte. Pour le premier des deux stiques les LXX donnent : καὶ οὐκ ἦν ὁ κωλύων αὐτὸν τοῦ ἀποστρέψαι; ils auront lu אין pour איך et לו pour לִי. Le καὶ devant οὐκ ἦν dérive sans doute du ך de ימיר (lu יִמַּד ך; voir plus haut). Dans le second stique ils construisent le verbe au passif : οἱ ἀγροὶ ὑμῶν (ἡμῶν) διεμερίσθησαν.

V. 5. Il est évident que la parole du v. 5 n'est pas la réponse du peuple au prophète, comme le veut Hitzig. C'est encore au peuple lui-même qu'elle est adressée, non pas directement par le prophète, mais par ceux qui sont censés chanter ou déclamer la satire. Il semble en effet que nous ayons ici, en forme d'épigramme ouverte, la conclusion du

6 Ne déclamez point! Que l'on déclame, que l'on ne déclame pas touchant

maschal annoncé au commencement du v. 4 et qui avait jusqu'ici affecté la forme d'une *complainte* ironique débitée au nom du peuple. Aussi le rythme de la complainte est-il maintenant abandonné. Le sens est que, le territoire se trouvant aux mains de l'étranger, les membres de la communauté d'Israël ne s'y verront plus adjuger aucune part. Il n'y a nulle raison de rattacher, comme on l'a proposé (à la suite de la version syr.), בקהל יהוה à la phrase suivante. Le קהל c'est la communauté au collectif; le partage des lots devrait, dans la communauté, se faire distributivement aux membres. C'est sans doute le singulier *distributif* qu'il faut reconnaître dans le suffixe לְךָ (comp. Kautzsch, § 145, 5, *m*); bien qu'il soit possible que le ם final de לכם ait disparu grâce à la rencontre avec le מ initial de משליך qui suit. Le חבל est proprement le *cordeau*, et de là le *lot* mesuré au cordeau; le גורל est proprement le *sort*, et de là pareillement le *lot* adjugé au sort. La mention du גורל fait naturellement songer à donner au participe משליך le sens de *celui qui jette* (השליך גורל = *jeter le sort*). Mais la tournure de la phrase serait assez surprenante : « ... vous n'aurez personne *qui jette le lot* (les lots) *au sort*... » (?). Comme ce n'est pas גורל mais חבל qui est régime direct de משליך, il faudra attribuer au verbe une signification qui soit mieux en rapport avec cette association. En prenant חבל au sens de *cordeau* et גורל au sens de *lot*, le משליך serait celui qui *applique* le cordeau au lot, qui *tend* le cordeau sur le lot. Il est très douteux que le v. השליך se prête à une pareille acception. Il semble plus probable qu'il a pu s'employer au sens de *remettre*, avec une portée analogue à celle qu'il a *Ps.* LV (LIV), 23 (*Zach.* XI, 13?); ici *adjuger*; au reste cette notion pourrait dans le cas présent être signifiée moyennant celle de *jeter*, puisqu'on *adjugeait* en *jetant* (le sort) : « ... vous n'aurez personne pour *adjuger les lots* par le sort... ». Pour l'intelligence de la portée de la formule, se rappeler la manière dont, au rapport du l. de *Josué*, le territoire de Canaan fut partagé entre les tribus israélites, et lire la notice de Jaussen, *Coutumes arabes* (*RB.*, XII, 1903, Avril, p. 257) : « Chez les Arabes du Kérak ... c'est la possession par indivis qui est en honneur. La tribu possède une telle quantité de terrain labourable ... Chaque année le Cheikh, aidé du conseil des anciens, partage le terrain en trois parties égales, correspondant aux trois principales divisions de la tribu. C'est le sort qui détermine la répartition. Chacune des trois parties est subdivisée ensuite en autant de portions égales qu'il y a de familles, de façon à ce que chaque famille, nombreuse ou non, obtient une égale quantité de terrain à cultiver », etc. On voit que le *sort* et le *cordeau* ont ici également leur rôle à remplir.

V. 6. D'après la ponctuation massorétique le jussif אל־תטיפו représenterait une injonction adressée aux prophètes par le peuple : « *Ne proclamez point d'oracles* », *proclament-ils*... (Pour הטיף = tenir des discours, comp. *Am.* VII, 16). C'est ainsi, en général, que l'on comprend le début du verset, à moins que l'on ne considère le texte comme corrompu. Mais cette interprétation amène une complication inextricable. Remarquons, pour nous orienter, qu'au v. 7 Michée rapporte des discours que l'on tient au nom de la maison de Jacob, comme protestation contre les prédictions de malheur. Ce n'est pas en son propre nom que Michée demandera : « Jahvé est-il à bout de patience?... » car selon lui la patience de Jahvé était en effet à bout. Pour introduire le v. 7, entendu au sens qui vient d'être indiqué, il faudra, croyons-nous, traduire le v. 6 [illegible] autrement qu'on ne le fait d'ordinaire. C'est Michée qui dit aux représentants du peuple coupable : *Ne tenez point des discours!* = ne protestez point! La situation [illegible] laisse suffisamment comprendre de quelle espèce de discours il veut parler. [illegible] sous יטיפון; ce verbe doit être au contraire rattaché étroitement [illegible] qui suit : *Qu'on tienne des discours*, (ou) *qu'on ne tienne point de discours* [illegible] ces choses (= touchant les choses prédites par Michée?), *il* (Jahvé?)
[illegible]

ces choses, cela ne détournera point l'opprobre. 7 'Elle fait dire', la maison de Jacob : Jahvé est-il dépourvu de patience? ou sont-ce là ses œuvres? — Mes paroles ne sont-elles pas pleines de bienveillance envers celui dont

7. האמיר ; TM : האמור?

---

ou plutôt *cela ne détournera point* (לֹא יִסַּג) *l'opprobre* (כְּלִמּוֹת). Ce serait en vain que le peuple se laisserait leurrer par les promesses rassurantes ou par les protestations qu'il provoque lui-même de la part des faux prophètes : ces fallacieuses flatteries de son amour-propre ne sauraient rien changer aux décisions de la justice divine. Ce commentaire se trouvera confirmé par l'examen des vv. 7, 8. — L'explication communément reçue, suivant laquelle le peuple coupable, au v. 6, protesterait contre les menaces de Michée (« Ne proclamez point d'oracles! » proclament-ils; « on ne proclamera point d'oracles touchant ces choses! les outrages ne finissent pas! »), cette explication, disons-nous, proposée par les commentateurs avec quelques variations accidentelles, outre qu'elle ne rend guère compte du lien qui rattache v. 6 à v. 7, méconnaît la signification de לֹא יִסַּג dont le sens ne peut être : *ne prennent pas fin*, et prend à tort לא יטיפו comme équivalent de אַל יטיפו. Ceux qui, comme Reinke, tout en voyant au v. 6 un discours tenu par les coupables, traduisent la dernière incise : (quoiqu'on ne prononce point d'oracles) « l'opprobre ne sera pas détourné! » = la calamité nous atteindra dans tous les cas, prêtent aux coupables des paroles contradictoires avec celles qui leur sont attribuées v. 7 (comp. III, 11). La Vulg. *non comprehendet confusio* serait mieux en harmonie avec ce qui est rapporté v. 7, mais remplace לא יסג par une énonciation contraire.

V. 7. האמור ne donne aucun sens; l'interprétation : maison, *ainsi dite,* de Jacob (*o dicta domus Jacob!*) n'est pas sérieuse; non plus que celle d'Ewald : O des Worts! du Haus Jakobs! Le parallélisme avec les incises suivantes serait plutôt de nature à faire prendre le ה initial pour la particule interrogative; mais la traduction : *peut-on dire cela?* = cela est-il vrai? fait manifestement violence à la formule hébraïque. Si l'on considère que les paroles qui suivent ne conviennent, par leur teneur, qu'à la maison de Jacob, et nullement dans la bouche de Michée qui n'a fait qu'annoncer les châtiments mérités dont Jahvé s'apprête à frapper le peuple, on trouvera la solution de la difficulté dans la lecture האמיר. Le prophète, au v. 6, vient d'avertir les oppresseurs du peuple que les protestations rassurantes, conformes à leurs désirs, ne peuvent rien pour détourner la catastrophe. Au v. 7 il rapporte un spécimen de ces proclamations, opposées à ses propres menaces, afin d'en faire voir la futilité par le démenti que les coupables donnent, dans leur conduite, aux discours que l'on tient en leur nom : *Elle a fait dire, la maison de Jacob ...;* ce qu'elle fait dire, *ce que les faux prophètes disent en son nom,* ce sont de vaines paroles qui se trouvent en contradiction avec les actes, avec les faits. L'interrogation qui suit est traduite littéralement dans la Vulgate : numquid abbreviatus est spiritus Domini? c'est-à-dire : *La patience de Jahvé fait-elle défaut?* Il est manifeste, comme saint Jérôme l'explique déjà dans son commentaire, que Michée ne pose pas cette question lui-même. Il en est de même de la suivante : *Ou sont-ce là ses œuvres?* Le traitement que, suivant Michée (vv. 3-5), Jahvé se proposerait d'infliger à son peuple, est-ce bien là la conduite à laquelle son peuple peut s'attendre de sa part? — A ces interrogations le prophète, ou Jahvé par l'organe du prophète, en oppose une de son côté : « *Mes paroles ne sont-elles pas bienveillantes envers celui dont la conduite est droite?* » Les questions posées de la part de la maison de Jacob impliquaient une fausse interprétation des menaces de Michée, auquel elles prêtaient gratuitement la supposition que

la conduite est droite? 8 Mais 'vous, contre' mon peuple, 'vous assistez son ennemi'. Au-devant de 'Salmanasar' vous arrachez à ceux qui vont leur che-

8. ואתם על; TM ואתמול *et heri*(?). — לאויבו קמים; TM : לאויב יקומם? — שלמנאצר; TM : שלמה אדר (?).

Jahvé était un Dieu cruel, prenant plaisir à sévir. Jahvé corrige cette interprétation en rappelant qu'il traite les hommes suivant leurs mérites; il est bon pour ceux qui pratiquent le bien; si le prophète proclame des menaces en son nom, c'est, comme les vv. 8-9 l'expliquent aussitôt, parce que sa colère est provoquée par les crimes qui se commettent. La formule עם הישר הולך est d'une construction difficile à admettre. Nowack, qui place la troisième interrogation comme les deux précédentes dans la bouche des adversaires du prophète, remarque en outre que dans ces conditions on aurait attendu une expression ne désignant pas précisément ceux qui sont l'objet de la bonté divine par la caractéristique de la vertu morale, que Michée venait, aux vv. 1-2, de dénier au public en cause. Il propose de lire ישראל au lieu de הישר הולך, et, avec les LXX, דְבָרָיו au lieu de דְבָרַי : « ... *ses* paroles ne sont-elles pas pleines de bonté envers *Israël?* » Marti ajoute עַמּוֹ « ... envers *Israël son peuple* » et suppose que les lettres אל עמו ont été transposées sous une forme corrompue au v. 8 (voir la note suivante). Mais l'antithèse qui doit être établie entre la conduite des adversaires de Michée (v. 8) et celle qui est censée conditionner la faveur de Jahvé, montre à la fois que la mention de la vertu morale comme condition de cette faveur est parfaitement en place dans la dernière interrogation du v. 7, et que cette interrogation est dirigée contre le public rebelle. Les LXX donnent : (οὐχ οἱ λόγοι αὐτοῦ εἰσὶ καλοὶ μετ' αὐτοῦ) καὶ ὀρθοὶ πεπόρευνται; le ה article de הישר est remplacé par deux ו (? עמו וישר) et au lieu de הולך le traducteur a lu הלכו. Dans ce dernier cas le texte supposé par les LXX peut être retenu, sauf à y reconnaître le nom הֵלֶךְ (= דרך) avec le suffixe. La formule serait à comprendre comme une relative elliptique, l'article ה posant pour האשר (comp. II *R.* vi, 22) : האשר ישר הלכו ... = ... *celui dont la conduite est droite.* Il ne serait même pas impossible que אשר ait été éliminé avant ישר.

V. 8. A cette conduite droite qui mérite la faveur divine, Michée oppose la conduite du public auquel il s'adresse. Les méfaits stigmatisés sont ici comme aux vv. 1-2 les actes de spoliation dont les puissants se rendent coupables envers les faibles. Le texte du v. 8 offre plus d'une difficulté. Pour l'interprétation de ואתמול déjà les anciens sont en désaccord. LXX et Symm. (*ap.* saint Jérôme) y voient l'adverbe de temps signifiant *hier;* LXX : καὶ ἔμπροσθεν. Parmi les commentateurs qui se rallient à cette manière de voir, les uns (comme Maurer, Knabenbauer) sont d'avis que l'idée exprimée est que *depuis longtemps* les abus visés règnent; les autres (Ewald, Reinke, von Orelli, Cheyne ...) croient que le prophète veut dire que *tout récemment encore* on se laissait aller à ces abus. L'une idée comme l'autre n'a qu'un rapport très vague avec le contexte. Quel rôle attribuera-t-on à עמי? Knabenbauer, Reinke, v. Orelli, Cheyne en font, à l'exemple des LXX, le sujet de la phrase : « ... mon peuple se lève en ennemi... »; mais tout d'abord יקומם (à la forme *polel*) ne se présente pas ailleurs au sens intransitif; ensuite, d'après le contexte, « le peuple » de Jahvé est victime des agissements condamnés, et non pas auteur, comme Cheyne le remarque lui-même (voir v. 9). On ne voit pas non plus si c'est contre Jahvé (Maurer, Knabenbauer...), ou contre les pauvres opprimés (Cheyne) que se déclare l'hostilité en question. Ewald comprend עמי comme complément, et donne à יקומם le sens transitif (und eben noch stellt man mein Volk zum Feinde auf); mais la version à laquelle il arrive est inadmissible. La Vulgate, comme le Targum (*ap.* Ryssel), considère אתמול comme équivalent

min avec confiance, du 'butin' de guerre; 9 vous expulsez les femmes de mon peuple de leur foyer bien-aimé, à leurs enfants vous enlevez mon honneur à jamais!

שְׁבֵי; TM : שׁוּבֵי (?).

---

de את־מול et rend l'idée rattachée à la particule מול par la locution adverbiale *e contrario;* cette interprétation est adoptée par Schegg et Elhorst; elle garde עמי comme sujet, contrairement à l'exigence du contexte (voir plus haut); et de plus la formation même et le sens supposé de la particule composée sont pour le moins très problématiques. Hitzig lit אל־מול au lieu de את־מול et y voit, non pas une locution adverbiale, mais une préposition régissant עמי : « ... vis-à-vis de mon peuple on pose en ennemi »; une version, où non seulement יקומם aurait besoin d'être modifié (voir plus haut), mais qui manque de liaison avec v. 7, suivant l'interprétation que nous en avons donnée. Au lieu de ... ואתמול, Wellhausen et Nowack lisent ... ואתם על; nous ne doutons pas que cette restitution ne soit parfaitement légitime. Elle fournit une expression très juste de l'antithèse que v. 8 doit offrir avec la dernière interrogation du v. 7 (« *mais vous,* contre mon peuple ... »), et répond à la forme des verbes aux vv. 8, 9. Wellh. et Now., au lieu de יקומם, croient devoir lire תקוּמוּ, un changement qui se recommande à première vue par l'harmonie avec les verbes תפשטון, תגרשון et תקחו qui suivent. Seulement לאויב ne laisse pas de faire difficulté à cette modification. Marti lit וְאַתֶּם au commencement de la phrase, mais supprime ול עמי comme introduit du v. 7 (?); pour יקומם il adopte la correction תְּקוּמוּ, et pour שלמה celle de שְׁלֵמִים, le mot אדר étant éliminé (comme glose sur שלמה) : *Mais vous, vous vous élevez en ennemi contre des amis...* Nous estimons que ces changements apportés au texte sont arbitraires; on lira, en rattachant le י (ו) initial de יקמם à אויב qui précède : וְאַתֶּם עַל עַמִּי לְאוֹיְבוֹ קָמִים : « *mais vous, contre mon peuple vous assistez son ennemi* ... » (pour קום ל = *assister*, comp. *Ps.* XCIV, 16). Le peuple, ici comme v. 9, ce sont les pauvres opprimés; ceux contre lesquels Michée s'élève et qui sont visés v. 7 sous l'appellation de « la maison de Jacob », ce sont les riches oppresseurs déjà condamnés aux vv. 1-2. Le membre suivant nous apprendra qui est l'ennemi en vue. — Les mots מִמּוּל שלמה אדר תפשטון devraient se traduire : « *d'au-devant* de la robe vous arrachez *le manteau* (?)... », ce qui, malgré les atténuations que l'on apporte au sens de la particule מִמּוּל, est très peu satisfaisant. Wellh. et Now. au lieu de ממול שלמה lisent : מעל שְׁלֵמִים : « *aux gens paisibles* vous arrachez... »; ils reconnaissent que אדר (= manteau d'apparat, comme אדרת?) ne va pas au contexte. On a entendu tout à l'heure comment Marti tranche la difficulté. On peut demander en outre pourquoi Michée parle au membre suivant de *butin de guerre?* La solution, en harmonie avec le sens que nous avons trouvé au premier membre, nous paraît se trouver dans la lecture שלמנאצר pour שלמה אדר. L'ennemi, auquel les oppresseurs prêtent virtuellement aide et secours, c'est le roi d'Assyrie dont les armées sont en train de conquérir le royaume d'Israël et menacent d'un sort semblable le royaume de Juda. ... מִמּוּל ש' signifie « *en face* ou *au-devant de Schalmanéser* vous arrachez à ceux qui vont tranquillement leur chemin du butin de guerre ». La raison pour laquelle les dépouilles arrachées à des victimes trop confiantes sont appelées du *butin de guerre,* se trouve précisément dans l'analogie établie par le prophète, ou plutôt dans l'association qu'il dénonce, entre les ravisseurs sans scrupules qui abusent de leur pouvoir pour commettre les pires injustices, et l'ennemi dont les armées pratiquent le pillage par droit de guerre. עברים ne doit pas s'entendre au sens physique, des *passants;* mais au sens moral de *ceux qui vont leur chemin* (*qui vivent*) avec confiance. Au lieu de שובי dans le dernière membre, lire שְׁבִי.

V. 9. Au lieu de מִבֵּית תענגיה..., Wellh., Now., Marti lisent מִבְּנֵי ת', pour la raison

10 Levez-vous et allez-vous-en! Car ceci n'est pas le lieu du repos; à cause de son impureté, il sera tourmenté d'un tourment terrible! 11 Que

que cette formule se présente I, 6, et qu'elle répondrait mieux au second membre de notre verset. Mais Michée a pu parler de *la maison* ou du *foyer* bien-aimé, aussi bien que des *enfants* bien-aimés; le v. גרשׁ est mieux approprié à la *maison* comme terme *a quo*. Il est d'ailleurs difficile de voir la recommandation que trouverait dans le second membre la correction proposée. La *gloire* ou *l'honneur de Jahvé* qu'on enlève aux enfants, c'est le privilège d'appartenir à son peuple et de pratiquer son culte; ce privilège est perdu pour les enfants par le fait qu'ils sont vendus et expulsés, déportés en pays étranger, soit avec leurs mères, soit séparément. Le texte ne parle pas de séparation. Il est plus probable, les עֹלָלִים étant proprement les *petits enfants*, qu'ils sont censés vendus et expulsés avec les mères dont parle le membre précédent. L'expulsion des femmes étant censée comporter celle de leurs petits enfants, on s'explique que le texte se borne à constater la conséquence de cette expulsion pour ceux-ci, sans mentionner explicitement leur déportation. Le suffixe sing. dans תענגיה et עלליה a une portée distributive; comp. לָךְ v. 5. Dans la version des LXX notre v. 9 se présente sous une tout autre forme : Διὰ τοῦτο (?) ἡγούμενοι (נשׂיאי au lieu de נְשֵׁי) λαοῦ μου ἀποῤῥιφήσονται ἐκ τῶν οἰκιῶν τρυφῆς αὐτῶν, διὰ τὰ πονηρὰ ἐπιτηδεύματα αὐτῶν (על מַעלליה pour : מעל עלליה) ἐξώσθησαν (?). Ἐγγίσατε (?) ὄρεσιν αἰωνίοις (להררי עולם au lieu de הדרי לעולם).

V. 10. On voit généralement ici une sentence pronônçant contre les coupables visés aux vv. 8-9 la peine de l'exil. Il nous semble que cette sentence est plutôt insinuée ou impliquée, qu'exprimée. On a tort de ne pas accorder plus d'attention à la circonstance, pourtant très significative, que le prophète engage ceux à qui il s'adresse à partir spontanément : « *Levez-vous et allez-vous-en!* ... » Ces termes n'énoncent pas précisément la menace de déportation. Le motif ajouté aussitôt accentue la portée de la sommation : « *car ceci n'est pas le lieu du repos* »; le motif pour lequel on doit quitter le pays tient au pays lui-même et s'applique à la population dans son ensemble. Dans le second membre, c'est le pays, désigné dans le premier membre par le démonstratif זאת, qui est sujet; le v. תחבל doit être maintenu au sing. comme dans TM, et lu תְּחֻבַּל comme par la Vulg.; l'objet direct de la sentence du v. 10 c'est la prédiction de la catastrophe qui va fondre sur *le pays*. Cette catastrophe sera si terrible que Michée engage la population à le quitter spontanément, dès à présent, sans attendre que le châtiment se déchaîne (comp. *Matth.* XXIV, 16 ss.). Il est bien entendu que la sommation : « Levez-vous et partez », n'a pas d'autre but que d'insister sur la gravité des épreuves qui se préparent. Cette interprétation nous aidera tout à l'heure à mieux comprendre les vv. 12-13. — Le ו devant חבל peut être compris comme particule explicative : le pays sera tourmenté, *et cela* d'un tourment terrible. Les LXX joignent le ו au verbe qui précède, de sorte que celui-ci se trouve à la 2de pers. du plur., et certains commentateurs adoptent cette lecture (« *vous serez punis* par une une ruine sans remède », Now., Marti). L'enchaînement des idées devient ainsi plus obscur. D'après l'explication que nous avons donnée, on apprend au 2d membre *pourquoi* le pays n'est pas le lieu du repos : « *A cause de* [sa] *souillure* (ou bien en comprenant טִמְאָה [ou טֻמְּאָה] comme verbe et בעבור comme conjonction : *parce qu'il a été souillé*) *il sera tourmenté...* » etc. Au reste il n'est pas impossible que le ו en question doive son origine à une interprétation du texte dans le sens exprimé par les LXX, et qu'il soit à supprimer; la Vulg. ne suppose pas la présence du ו. I *Rois* II, 8 offre une formule analogue à תחבל חבל נמרץ. — Les LXX joignent נמרץ, ou plutôt le mot qu'ils ont lu ou cru devoir lire à sa place (κατεδιώχθητε), à la phrase qui suit. Ils ont sans doute voulu y reconnaître une forme dérivée de רוץ (תרוצו? *vous couriez*, comp. Ryssel).

V. 11. Dans la version des LXX לוּ se trouve avoir été remplacé par לא : (κατεδιώχθητε)

n'arrive-t-il qu'un homme inspiré profère faussement le mensonge! Ma prédication sur toi appelle le vin et la boisson de l'ivresse, et il en sera

οὐθενὸς διώκοντος; inutile de dire que le passage est ainsi complètement défiguré. Parmi les commentateurs, plusieurs, comme Ewald, rattachent les mots רוּחַ וָשֶׁקֶר à הֹלֵךְ qui précède : « Si un homme, vivant de vent et de tromperie, mentait ... »; la phrase, entendue de cette façon, devient tout au moins très lourde. Les autres, comme Hitzig, Maurer, Nowack etc., rattachent les mots en question à כִּזֵּב qui suit : « Si un homme venait, débitant faussement du vent et du mensonge ... ». Les uns et les autres voient dans le membre de phrase אַטִּף ... וְלַשֵּׁכָר l'énoncé de paroles attribuées au faux prophète hypothétique, et dans le dernier membre ...וְהָיָה, l'apodose répondant à la supposition introduite par לוּ : « Si un homme venait... : 'Je te prêcherai sur le vin et la boisson enivrante'; il serait le prédicateur de ce peuple! » Cette interprétation, très reçue, nous paraît sujette à de sérieuses difficultés : 1° il est peu probable que le part. מַטִּיף ait pu être employé, dans les conditions supposées, comme un nom signifiant emphatiquement le prédicateur, et régissant, à l'état construit, הָעָם הַזֶּה; comp. aussi Beck, dont la traduction (*tout ce peuple prophétiserait*), n'est d'ailleurs pas non plus satisfaisante; 2° הֹלֵךְ n'est pas synonyme de בָּא, et l'on ne comprend guère l'emploi absolu qui serait fait ici de ce verbe; 3° l'association de שֵׁכָר *boisson enivrante* à יַיִן, semble montrer que ces termes ne désignent pas l'objet d'une promesse (il est à considérer toutefois que celle-ci serait rapportée d'une manière ironique); 4° la particule לוּ sert d'ordinaire à introduire une hypothèse censée irréalisable; mais si Michée avait eu en vue un prédicateur quelconque faisant de fausses promesses touchant les biens matériels, il n'y aurait pas eu lieu de présenter l'hypothèse comme purement idéale, et Michée aurait employé la particule אִם; de fait il ne manquait pas de prédicateurs qui séduisaient la foule par des promesses illusoires et qui à ce titre jouissaient de la faveur populaire (III, 5). Suivant la ponctuation massorétique nous commençons par rattacher רוּחַ à הֹלֵךְ et שֶׁקֶר à כִּזֵּב; quoi qu'en dise Hitzig la formule הֹלֵךְ צְדָקוֹת *Is.* XXXIII, 15, offre une réelle analogie avec הֹלֵךְ רוּחַ = *se diriger, procéder par inspiration;* notre אִישׁ הֹלֵךְ רוּחַ est l'équivalent du אִישׁ הָרוּחַ (*Os.* IX, 7). Nous comprenons le premier membre de phrase comme l'énoncé d'un regret ou d'un vœu (לוּ = *utinam*); littéralement : « *O si un homme était mu par l'esprit et qu'il proférât faussement le mensonge!* » = si un homme pouvait à la fois être inspiré et mentir. Michée souhaite que les prédictions que lui suggère l'esprit prophétique puissent être fausses. Mais cela est impossible; et cette impossibilité est aussitôt affirmée. Les paroles qui suivent n'énoncent pas une promesse attribuée par hypothèse à de faux prophètes, mais une menace prononcée par Michée lui-même et dont l'accomplissement est infaillible; littéralement : stillo tibi (sermonem) in vinum et temetum..., *ma prédication sur toi appelle le vin et la boisson enivrante et ce peuple* [en] *sera tout dégouttant.* Le vin et la boisson enivrante qui sont le terme de la prédication de Michée, sont ceux de la colère divine dont parlent souvent les prophètes (comp. *Is.* XIV, 14; XXIX, 9 s., où est marqué plutôt le sens métaphorique de *l'ivresse* infligée par la justice divine; *Jér.* XXV, 16, 27; XLIX, 12; *Hab.* II, 16; *Is.* LI, 22; *Zach.* XII, 2; *Abd.* 16). Le part. מַטִּיף, prédicat dans la dernière incise du verset, a le même sens que וְהִטִּיפוּ *Am.* IX, 13. Le peuple sera saturé des effets de la colère divine annoncés par Michée. On remarquera le jeu de mots qu'offre le v. הִטִּיף employé, en rapport avec le vin et la boisson enivrante, tantôt au sens dérivé de la *prédication,* tantôt au sens propre de *dégoutter, ruisseler.* Pour le changement de personne (*sur toi..., ce peuple*) comp. I, 13; II, 3. Le commentaire proposé se rapproche de très près, pour le fond, des indications que saint Jérôme déclare avoir reçues des docteurs juifs : Unde primum juxta id quod nobis ab Hebræis est traditum exponamus... O popule Judaice,... non me putetis volentem loqui, et prædicare gaudentem quod ven-

[illegible] au sens indiqué, développe
[illegible] le pays.

[illegible] énoncer une promesse c
[illegible] ss.; III, 1 ss. Plusie
[illegible] la continuation des paroles s
[illegible] pas qu'en ce dern
[illegible] prophètes; et en tout cas
[illegible] y seraient à co
[illegible] par la foule, que les derni
[illegible] *celui-là serait le prédicat*
[illegible] en question et nos vv. 1
[illegible] Il faudra y voir une p
[illegible] prédiction n'aurait rien de co
[illegible] qui ne se contentaient p
[illegible] après l'exil, mais niaient l
[illegible] très difficile d'admettre, com
[illegible] aurait en son propre nom ins
[illegible] une promesse de restauration ap
[illegible] Wellh., Now., Marti, soutiennent que
[illegible] non seulement à raison du défaut
[illegible] de leur teneur où l'exil est supposé
[illegible] adoptée par Ryssel (p. 214 ss.), croient q
[illegible] de Michée qui a pu prédire la restauration au
[illegible] qu'ils ne se trouvent plus à leur place primitive.
[illegible] propose de les transposer après IV, 7; mais
[illegible] *accomplie* qui est célébrée, après l'annonce de la
[illegible] qui est généralement admis, sans discussion, c'est que
[illegible] une promesse de restauration après l'exil. Or, en dépit des
[illegible] et de l'accord des commentateurs, cette interprétat
[illegible] Au v. 10 le prophète avait déjà accentué la g
[illegible] en sommant ses auditeurs de s'y soustraire pa
[illegible] analogue dans le présent passage, pour faire sentir l'énorm
[illegible] la nation, il montre celle-ci, déjà aux prises avec l'épreu

le reste d'Israël). Je le grouperai ensemble, comme des brebis, dans la détresse; comme un troupeau, au milieu 'de la calamité'. 'Pleins d'effroi, ils

12. Les deux premiers stiques forment une glose. — ... הַדֶּבֶר ...; TM : הַדָּבְרוֹ *de son pâturage* (?). — יִתְמְהוּ וְנָדוּ מֵאָדָם; TM : (וּ)תְהִימֶנָה מֵאָדָם *tumultuabuntur* (?) *præ hominibus.*

---

un troupeau » se fait, non pas au bercail, comme fin de l'état de dispersion, mais *en vue d'un départ en masse;* la disposition des vv. 12-13 rend cette interprétation tout au moins la plus probable. Nous tenons les deux premiers stiques du v. 12 comme un développement exégétique secondaire du troisième, de sorte que le suffixe dans אשׂימנו se sera rapporté primitivement au *peuple* de la fin du v. 11. Ce suffixe en effet ne répond strictement ni à *Jacob* qui est apostrophé à la 2[de] personne, ni au *reste d'Israël*, à la שׁארית, qui est un nom féminin. Ce sont précisément les termes dans lesquels sont conçus les deux premiers stiques du v. 12 qui donnent au passage la tournure d'une promesse, contrairement au contexte. Au lieu de בָּצְרָה, il faut lire בְּצָרָה, le ב répondant comme préposition à בתוך dans l'incise suivante; comp. le même parallélisme entre ב et בתוך III, 3. On veut absolument dans בצרה trouver la mention du *bercail;* mais si l'on s'en tient au texte, il y a simplement à traduire : « je le grouperai ensemble comme un troupeau, *dans la détresse* ». Dans l'incise qui suit, il faut, comme d'autres l'ont déjà remarqué, détacher le ו suffixe de הדברו (avec l'article!), et le joindre au mot suivant ou le supprimer (comp. Ryssel); les Massorètes et les commentateurs lisent le nom דֹּבֶר que l'on comprend, en alléguant *Is.* v, 17, au sens de *pâturage;* mais cette interprétation détruit le parallélisme avec בְּצָרָה. En lisant le nom דֶּבֶר on obtient au contraire un parallélisme parfait; il ne s'agit pas du lieu où le peuple sera rassemblé comme un troupeau, mais des conditions dans lesquelles il le sera : « ... comme des brebis, *dans la détresse;* comme un troupeau, *au milieu de la calamité* ». C'est en vue de soustraire le peuple à cette détresse, à ce fléau qui l'accablent, que Jahvé les rassemble comme un troupeau. L'ironie apparaît clairement à la comparaison avec des passages comme *Jér.* XXXI, 8 ss. et plus loin *Mich.* IV, 6 s. — Les mots תהימנה מאדם ne sont pas faciles à comprendre. La forme תהימנה, d'un verbe הים (ou hiph. de הום ?) paraît suspecte à plusieurs; Wellh., Now., Marti proposent de lire תֶּהֱמֶינָה (de המה). Mais quel sera le sujet de notre verbe au fém. plur. ? Maurer, Hitzig et d'autres le trouvent dans le *bercail* et le *pâturage* (dont la mention est censée précéder); ce qui n'est pas vraisemblable, car dans tous les cas ce bercail et ce pâturage ne seraient pas conçus comme choses réelles, occupées par *les hommes* (!), mais comme simples éléments d'un terme de comparaison idéal. Wellh. se demande si le sujet ne serait pas à chercher dans une expression dont הדברו serait une forme corrompue ou un débris? Ce n'est pas probable. Nos éditions, qui offrent un *daguesch* dans le נ (תְּהִימֶּנָה), trahissent l'embarras causé par la forme verbale en question. Beck la comprend, suivant l'orthographe communément reçue, comme une parole adressée à Jahvé, à la 2[de] personne sing. avec suffixe : « tu *les* (?) fais s'agiter en tumulte » (à force d'hommes?); voir une autre explication désespérée de Roorda ap. Ryssel (tumultuari *id* eam faciet præ hominibus). Les LXX donnent : (ὡς ποίμνιον ἐν μέσῳ κοίτης αὐτῶν) ἐξαλοῦνται ἐξ ἀνθρώπων. Le v. ἐξαλοῦνται (de ἐξαλέομαι) doit avoir été représenté dans le texte placé sous les yeux du traducteur, par נָדוּ, à la place de la terminaison נה de notre תהימנה; la première partie de l'expression (...תהים ...?) se retrouve comme suffixe pluriel dans (... ἐν μέσῳ κοίτης) αὐτῶν (= ... בתוך הדברתהם? ce qui serait, bien entendu, une forme monstrueuse). La leçon נדו מאדם semble en effet très satisfaisante, du moins à notre point de vue, comme transition à la description des *conditions* de la fuite, exposées v. 13; seulement il faudra ponctuer : נדו מֵאָדָם (אַד

fuiront' loin de leur désastre! 13 Celui qui fraie la voie marche devant eux; ils se fraient et traversent une issue et sortent par elle et leur roi passe devant eux (*et Jahvé est à leur tête*).

III. 1 Et je dis : Écoutez donc, chefs de Jacob et juges de la maison d'Israël : n'est-ce point à vous de connaître le droit? 2 Ils haïssent le bien et

13. L'incise finale une glose probable.

= איד) : « ... ils s'enfuient *de leur désastre* ». Quant à ... ותהומ qui reste, et que les LXX semblent avoir lu dans d'autres conditions, nous proposerions de lire יתמהו (le י final de הדברי étant repris comme י préformatif de l'imparfait; ou bien au parfait sans la préformante תמהו) : *ils sont terrifiés...*

V. 12 décrit de quelle manière s'opère la fuite dont la préparation et l'exécution viennent d'être mentionnées : ... הפרץ « *celui qui perce* (les obstacles) *marche devant eux...* ». Il est probable, comme le présume Nowack, qu'il y a ici par continuation de la comparaison avec le troupeau, une allusion au *bélier* qui précède... « *Ils percent et ils traversent une issue et sortent par elle...* »; שׁער sans l'article, n'est pas *la porte,* mais en général *une issue, un passage*, résultant de l'acte même qui est décrit; c'est ce qui permet aussi de comprendre que שׁער dépende à l'accusatif de ויעברו en même temps que de פרצו; le שׁער est conçu comme une *étendue* qui doit être traversée. C'est pourquoi encore l'action de *sortir* est mentionnée distinctement ensuite. Le peuple enveloppé dans un cercle de fléaux, se fraie de force un passage et parvient ainsi à échapper à une destruction complète. « ... *Leur roi a passé devant eux et Jahvé est à leur tête* ». C'était le roi, sans doute, qui venait d'être désigné comme le פֹּרֵץ = *le bélier* (?). Dans tous les cas *leur roi* qui « passe devant eux », est supposé en vue; c'est le chef politique de la nation. Encore une fois ce n'est pas le retour de l'exil, c'est une fuite hors du pays qui est décrite. *Is.* xi, 12 ne parle pas du roi. Il est possible que l'incise finale (*Jahvé est à leur tête*) ait pour objet d'identifier *leur roi* avec *Jahvé;* mais en ce cas il faudrait y voir une glose. L'auteur lui-même n'aurait pas séparé ces deux termes comme sujets de deux énonciations distinctes, s'il les avait conçus comme identiques. A supposer l'authenticité de l'incise finale, l'auteur a pu vouloir signifier que la protection de Jahvé, au lieu d'assurer au peuple la victoire, se réduit à le guider dans sa fuite. — L'idée que nous avons trouvée exprimée aux vv. 12-13 semble avoir été appliquée *Jér.* iv, 6 à la *fuite* (... שֶׁבֶר) par laquelle le peuple doit se soustraire *au désastre qui menace. Ibid.* la figure des béliers se retrouve ici, mais dans des conditions qui trahissent l'emprunt.

III, v. 1. Le passage qui précède (ii, 12-13) forme une *digression,* développant à l'aide d'une image saisissante la parole du v. 10a. C'est ce qui explique que, reprenant son réquisitoire, Michée commence par la formule : *Et je dis* ... Le discours du ch. iii est la continuation de celui de i-ii. Ce sont encore les abus qui se commettent parmi les classes dirigeantes (comp. ii, 1-2, 8 s.) qui en sont l'objet; ces abus doivent attirer sur leurs auteurs et sur Jérusalem la vengeance divine. — Au v. 1, comme v. 9 (comp. i, 15), *Jacob* et la *maison d'Israël* sont synonymes et désignent matériellement le royaume de Juda. Les LXX ont : αἱ ἀρχαὶ οἴκου Ἰακώβ; il est très possible que le texte primitif ait porté en effet בית יעקב, comme v. 9. Les οἱ κατάλοιποι οἴκου Ἰσραήλ viennent de ii, 12.

V. 2. Le premier membre est à rapprocher d'*Am.* v, 15. Notre verset tout entier rappelle le style d'Amos par la construction de la phrase, les participes, qui se trouvent pour la forme en apposition au suffixe de לכם du v. 1, constituant en réalité des énonciations absolues (comp. *Am.* ii, 7 etc.). Au lieu de רעה, pris souvent au sens de

aiment le mal; ils écorchent [*les gens*] et leur arrachent la chair des os. 3 Et quand ils auront mangé la chair de mon peuple et leur auront arraché la peau, qu'ils auront brisé leurs os et les auront mis en pièces 'comme la chair' au pot, et comme la viande dans la marmite, 4 alors ils crieront vers Jahvé; mais il ne les écoutera point; il cachera loin d'eux sa face en ce temps-là, suivant la perversité qu'ils ont mise dans leurs œuvres.

5 Ainsi parle Jahvé contre les prophètes qui égarent mon peuple; qui, tant qu'ils mordent à belles dents, annoncent la paix; mais, contre quiconque

III, 3. כִּשְׁאֵר; TM : כאשר *comme*.

---

malheur, le *qeré* veut qu'on lise רָע; mais la correction est superflue, la forme féminine רעה s'employant aussi pour signifier *le mal*, au neutre (comp. *Os.* x, 15 etc.). Au second membre l'oppression des malheureux est décrite à l'aide d'images très crues, sur lesquelles le v. 3 renchérira encore. Il est inutile de faire intervenir, pour en rendre compte, la connaissance que les Israélites auraient eue, au moins par ouï-dire, du cannibalisme. Les suffixes dans עוֹרָם etc. ne doivent pas être censés se rapporter grammaticalement à la maison d'Israël; le sujet logique auquel les suffixes se rapportent, ce sont *les gens*, *le peuple*, et il n'y a pas lieu d'en chercher un autre. Les cas analogues sont assez fréquents pour qu'on ne puisse trouver dans ce phénomène un motif de suspecter l'authenticité du v. 2b; comp. *Is.* VIII, 21 : עבר בָּהּ; XIII, 2 : הרימו קול להם; *Ps.* LXV, 10 : תכין דגנם, etc.

V. 3. Le ו devant אשר montre assez que c'est une phrase nouvelle qui commence; nous avons ici la protase à laquelle répond l'apodose énoncée au v. 4 : « ... et *quand* ils auront mangé... *alors* ... »; pour אשר = virtuellement *quand*, comp. I *R.* VIII, 9 (אשר כרת י'); il ne faut donc pas s'étonner que les expressions du v. 2b soient reprises ici, ni chercher dans cette répétition une raison pour rayer v. 2b. Les images servent à stigmatiser la violence des procédés dont les malheureux sont victimes de la part des riches qui les exploitent sans merci et sans autre souci que la satisfaction de leurs appétits égoïstes. Au lieu de כאשר les LXX lisent bien כִּשְׁאֵר (ὡς σάρκας) parallèlement à כבשׂר.

V. 4. אז répond syntaxiquement à ואשר du v. précédent; mais à raison de la teneur de l'énonciation, il est entendu que les supplications hypocrites sont adressées à Jahvé au moment de la détresse; — après qu'ils ont commis tous ces crimes dénoncés au v. 3, alors, *l'épreuve se faisant sentir*, ils crieront vers Jahvé... Mais ce sera en vain. La désignation בעת ההיא vise le temps de malheur dont la notion était sous-entendue et supposée dans la mention du recours que prendront à Jahvé les coupables indignes de pitié.

V. 5. Sur la fonction des vv. 5-7 dans l'économie du discours, comp. les notes sur vv. 8, 9. — Les faux prophètes en vue sont des membres de l'ordre établi ou de la corporation des *nebî'îm;* voir la note sur *Am.* VII, 14. Comme il a été dit en cet endroit, les prédicateurs appartenant à cet ordre se présentaient souvent, sans titres, comme investis d'une mission surnaturelle et abusaient de la crédulité publique pour servir leurs intérêts personnels. C'est ce que leur reproche explicitement Michée. Le participe הנשכים implique l'énoncé de la condition à laquelle est subordonnée la proposition וקראו שלום. Cela résulte clairement de l'antithèse avec le membre suivant : mordant à belles dents, ils annoncent la paix, *mais contre celui qui ne leur remplit pas la bouche ils décrètent la guerre.* Le sens du second membre de l'alternative n'est pas que les faux

cela
templa-
jour
devins
se.
que
Israël

guerre
il est
guerre
super
v.
la
pour

prophètes.
ss.,
amis
phétie.
les

son péché. 9 Écoutez donc ceci, chefs de la maison de Jacob et juges de la maison d'Israël, qui avez en horreur ce qui est juste et courbez tout ce qui est droit; 10 qui bâtissez Sion parmi les meurtres et Jérusalem dans le crime; 11 ses chefs rendant la justice pour des présents, ses prêtres donnant l'enseignement pour un salaire, ses prophètes exerçant la divination pour de l'argent, tandis qu'ils s'appuient sur Jahvé, disant : « Jahvé n'est-il

duction au passage 8, 9-12. Michée a commencé par dénoncer les viles préoccupations des prédicateurs qui annoncent la paix et qui seront d'ailleurs châtiés pour leur criminelle attitude, précisément en vue d'insister sur la portée de ses propres paroles, étant donné qu'il annonce la « guerre » et la ruine, non pas parce qu'on lui refuse l'entretien, mais sous la seule inspiration de l'esprit divin. Dans אֶת־רוּחַ יהוה la particule n'est pas le signe de l'accusatif, mais la préposition *avec*, au sens plus précis *par l'assistance de, grâce à*, comme *Gen.* IV, 1. Le mot מִשְׁפָּט signifie sans doute ici *l'autorité pour juger* (comp. *Ézéch.* XXI, 32, et autres endroits analogues).

V. 9. Après avoir établi vv. 5-8 un parallèle instructif entre les prédicateurs qui le contredisent et lui-même, le prophète reprend son discours interrompu après le v. 4, et se dispose à proclamer l'oracle dont il vient d'avance de protéger l'autorité contre toute comparaison qui serait destinée à l'affaiblir. Il se retourne donc vers « les chefs de la maison de Jacob et les juges de la maison d'Israël » auxquels il a reproché leurs méfaits vv. 1 ss., et auxquels il reproche encore qu'ils ont le droit en horreur, alors qu'il leur appartient de connaître le droit (v. 1). Le v. עִקֵּשׁ et ses dérivés s'emploient au sens moral; ישר et ישרה de même (comp. II, 7); il ne serait donc peut-être pas nécessaire de supposer ici une figure quelconque; cependant au sens physique on comprend plus facilement l'application à ce qui est *droit*, de l'action exprimée par עִקֵּשׁ : « qui courbent tout ce qui est droit » = qui agissent en tout contre la règle, qui plient la règle au gré de leurs instincts mauvais. — La chose que Michée signale solennellement à l'attention, que les « chefs » et les « juges » sont sommés d'écouter, c'est le décret de la justice divine qui va être prononcé contre Jérusalem, au v. 12.

V. 10. Avant d'énoncer l'oracle attendu, Michée rappelle, vv. 9^b, 10, 11, en une série d'accusations qui tiennent la période en suspens, les crimes et les vices qui le motivent. Au lieu de בנה il faut lire sans aucun doute בֹּנֵי (qui ædificatis). Il ne paraît pas s'agir précisément des palais que les coupables se bâtissent pour eux-mêmes moyennant le profit qu'ils retirent de leurs injustices. La formule a une portée plus générale : on prend à cœur le developpement matériel de la ville, mais en même temps, au point de vue moral, on la souille par les meurtres et l'iniquité; comp. *Os.* IV, 2 où nous lisons une plainte analogue touchant la situation dans le royaume du Nord; *Ézéch.* XXII, 27 etc.

V. 11. L'énumération des griefs qui provoquent la vengeance de Jahvé, continue. C'est la vénalité dans l'exercice des fonctions les plus hautes qui est ici dénoncée. Tout à l'heure au v. 5 Michée avait insisté sur les préoccupations intéressées des faux prophètes, en vue d'opposer sa propre autorité (v. 8) à leur caractère méprisable. Ici il constate que les *magistrats*, les *prêtres*, les *prophètes*, sont tous infectés de la même corruption, afin d'établir que le pays est mûr pour le châtiment. Les « chefs », ou ceux qui en général sont investis de juridiction, sont en même temps les juges; vv. I, 9, ils étaient nommés en effet comme faisant pendant aux קְצִינִים; les deux titres sont équivalents. Les prêtres *donnent l'enseignement...;* c'était l'office propre des prêtres d'enseigner au peuple les exigences de la loi religieuse et morale, dans ses principes et dans son application aux diverses circonstances de la vie; l'enseignement des prêtres était la תּוֹרָה (*Os.* IV, 6); le verbe הורה a ici la valeur d'un terme technique. Par mé-

pas au milieu de nous? Rien de mal ne nous arrivera! » — 12 Pour cela, à cause de vous, Sion sera convertie en un champ par la charrue et Jérusalem sera réduite en un tas de décombres et la montagne du temple en hauts-lieux couverts de forêts!

pris, Michée appelle *divination* (יקסמו) l'office des prophètes qui vendent leurs oracles pour de l'argent. La mention de la corruption des prophètes amène, comme complément du réquisitoire, le reproche de présomption à l'adresse des coupables; c'est grâce aux promesses des faux prophètes que, malgré leurs crimes, ils se flattent que la protection de Jahvé leur est assurée.

V. 12. L'oracle déjà annoncé au v. 9 est formulé. Jérusalem à son tour aura le sort qui a été présagé comme imminent pour Samarie I, 6. Le rapprochement entre la montagne du temple et les *bâmôth*, montre qu'ici comme ailleurs celles-ci sont conçues comme lieux de culte. La *montagne du temple*, c'est le Sion; c'est au temple surtout que le Sion et la capitale doivent leur prestige; le comble de la déchéance ou de la ruine, c'est que le temple lui-même fera place à la forêt, que la colline où il s'élevait sera l'égale d'un *haut-lieu* impur. Cette parole de Michée servit à la défense de Jérémie. Les Anciens qui, *Jér.* XXVI, 18 s., allèguent l'exemple et la menace de Michée, constatent que celui-ci ne fut point puni; qu'au contraire Ézéchias et le peuple l'écoutèrent et firent pénitence, de sorte que Jahvé revint sur l'arrêt qui avait été prononcé contre Jérusalem. On interprétait donc l'oracle de Michée, non comme une prédiction absolue dont l'accomplissement demeurait décidé, mais comme une menace conditionnelle dont le prophète avait été l'organe et que Jahvé avait retirée en présence du repentir qu'elle provoqua. Au sens des Anciens du temps de Jérémie, c'étaient les Assyriens que Michée avait eus en vue comme conquérants éventuels de la capitale juive. On rapportait d'ailleurs, à ce qu'il semble, le discours en question de Michée avant l'époque de la réforme d'Ézéchias, dans laquelle sans doute on voyait la manifestation de pénitence qui mérita le pardon.

IV-V. — La section formée par ces deux chapitres renferme une série de promesses concernant l'ère messianique, qui, par leur teneur même et par leur ton, se posent en contraste absolu avec le discours des chap. I-III. L'authenticité, ou l'origine michéenne des chap. IV-V a été contestée par Stade (*ZATW.*, I, 1881, p. 161-172; III, 1883, p. 1-16; IV, 1884, p. 291-297). Marti considère à son tour les ch. IV-V comme un recueil de prophéties datant d'après l'exil de Babylone. Les raisons sur lesquelles Stade appuyait sa critique ont paru peu convaincantes à un grand nombre. D'autre part, déjà antérieurement à Stade comme aujourd'hui encore, plusieurs se sont crus ou se croient obligés d'éliminer du texte, comme additions datant d'une époque postérieure, certains passages plus ou moins importants. Voir un exposé détaillé des discussions relatives à ces questions chez Ryssel, pp. 217-288. Nous aurons à constater aussi pour notre part que telles paroles ne cadrent guère avec le contexte. D'une manière générale, il est à remarquer tout d'abord que le discours des chap. IV-V ne peut avoir été composé par le prophète que dans des circonstances entièrement différentes de celles supposées aux chap. I-III. Les malheurs présents ou futurs du peuple ne sont plus envisagés ici comme des châtiments mérités par ses crimes, mais comme des épreuves d'où il sortira triomphant; ces épreuves ne sont mentionnées que comme des ombres destinées à rendre plus éclatants les côtés lumineux du tableau de la restauration finale. Sur chap. III, v. 12 il a été remarqué qu'à l'époque de Jérémie on considérait les menaces des chap. I-III comme n'ayant pas eu leur effet, grâce au repentir manifesté par Ézéchias et Juda, repentir qui aurait amené l'éloignement du danger. Il est en effet à penser que le discours des chap. IV-V fut composé après le départ des Assyriens, qui avaient pris Samarie en 722; le danger immédiat de conquête, dont la crainte

II

Chapitres IV-V

IV. 1 Or il arrivera à la fin des jours, que la montagne de la maison de Jahvé se trouvera, dressée, à la tête des monts et elle s'élèvera au-dessus des collines et sur elle des peuples afflueront; 2 des nations nombreuses s'en

remplit le discours des chap. I-III, était écarté pour le moment, bien que Juda ne pût encore se sentir entièrement rassuré sur son avenir La réforme d'Ézéchias peut avoir contribué de son côté à motiver les prédictions consolantes que Michée fait entendre dans la présente section de son livre.

IV, *v. 1-4.* — Jérusalem, épargnée, sera un jour le rendez-vous des peuples ralliés au culte de Jahvé et jouissant, sous son gouvernement, du bienfait de la paix universelle. Le passage, du moins quant aux vv. 1-3, se lit, sauf quelques variantes, *Is.* II, 2-4. La question de la relation à établir entre *Mich.* IV, 1 ss. et *Is.* II, 2-4, a donné lieu à des discussions plus ou moins intéressantes; mais le fait que chez Isaïe la prophétie apparaît tronquée du v. 4 et sans aucun lien avec la suite du discours, suffirait à lui seul à prouver que ce n'est pas là sa place originale. Il n'y a d'ailleurs pas de raison sérieuse pour prétendre que l'auteur de notre chap. IV et Isaïe l'auraient tous les deux empruntée à une source commune. C'est moyennant un emprunt fait à notre livre de Michée qu'une seconde main l'a insérée à l'endroit cité d'Isaïe. Stade, Wellhausen, Marti et, avec plus de réserve, Nowack, soutiennent que l'idée d'une conversion future des peuples païens ne se fait jour dans la littérature biblique que longtemps après l'époque de Michée, notamment chez *Deutéro-Isaïe,* et *Zach.* VIII, XIV, 16 ss. Mais cette idée se montre aussi en des passages comme *Is.* XI, 10; XVIII, 7; XIX, 16 ss. Si Michée l'exprime d'une manière plus nette, la raison peut en avoir été dans le contraste qu'il voulait établir entre le sort dont il avait autrefois menacé Jérusalem III, 12, et la gloire qu'il lui présage aujourd'hui.

V. 1. והיה n'a pas été écrit, du moins pas par la main de Michée, pour établir un lien entre III, 12 et la suite (voir la note sur *chap. IV-V*); en vue d'une pareille signification cette formule ne pourrait qu'avoir été suppléée p. e. par celui qui aurait formé le recueil des discours du prophète. Seulement il n'est pas absolument nécessaire de voir dans והיה une formule de transition *effective;* voir note sur *Jon.* I, 1. « *A la fin des jours...* », comme *Os.* III, 5. Dans le texte de Michée נכון se trouvant après le v. יהיה et séparé de lui par le sujet הר בית י׳, signifie la fermeté avec laquelle la montagne du temple se trouvera établie; *Is.* II, 2 présente une autre tournure où l'expression est affaiblie : ... נכון יהיה הר, *la montagne du temple sera établie...;* בראש ההרים = non pas *sur le sommet des monts,* mais : *à la tête des monts,* comme l'explique l'incise suivante. — ונהרו עליו עמים *et des peuples afflueront sur elle;* c'est le *concours* de peuples *sur* la montagne du temple qui est signifié strictement par la phrase de Michée; *Is.* l. c. עליו est remplacé par אליו qui met en vue les peuples se rendant *vers* la montagne; le changement aura été occasionné par les termes dans lesquels s'expriment les nations au v. suivant, à un point de vue où naturellement le concours sur la montagne n'est pas encore supposé. De plus עמים devient chez *Is.* כל־הגוים, ce qui est contraire à la gradation marquée par la suite immédiate.

V. 2. Le v. précédent avait parlé en général d'un concours de *peuples;* l'idée se développe : des nations *nombreuses* iront et diront ...; *Is.* II 3, au lieu de גוים רבים donne cette fois : עמים ר׳, le terme גוים venant d'être employé dans la formule

iront, disant : « Venez, montons à la montagne de Jahvé et à la maison du Dieu de Jacob, et il nous instruira dans ses voies et nous marcherons dans ses sentiers; car de Sion sortira la loi et la parole de Jahvé de Jérusalem! » 3 Il sera l'arbitre de peuples nombreux et il exercera la justice envers des nations puissantes, au loin. Ils forgeront leurs épées en socs et leurs lances en faucilles. L'une nation ne lèvera plus l'épée contre l'autre et ils ne s'exerceront plus à la guerre. 4 On restera assis, chacun sous sa vigne et sous son figuier, et nul ne causera de la terreur; car la bouche de Jahvé des Armées a parlé! 5 Car tous les peuples marchent chacun au nom de

כָל־הַגּוֹיִם. Les nations se disposent à se soumettre à la loi de Jahvé, dont la demeure est à Jérusalem. וְיֹרֵנוּ מִדְּרָכָיו = *docebit nos de viis suis* (Vulg.); les voies en question sont présentées, non à l'accusatif comme formant dans leur ensemble l'objet direct de l'enseignement, mais comme la matière sur laquelle l'enseignement portera. A noter l'emploi du nom de *Jacob* pour désigner le peuple d'Israël, conformément à l'usage de Michée I, 5^{a}; II, 7; III, 1, 8, 9; dans les passages cités des ch. II-III c'est matériellement le peuple de Juda auquel l'appellation s'applique; dans I, 5^{b} elle sert en outre à désigner formellement le royaume du Nord en opposition avec Juda; ici, comme I, 5^{a}, c'est le peuple d'Israël dans son ensemble qui est visé. Outre la variante déjà signalée, *Is.* II, 3 supprime la particule ו devant אל־בית אלהי יעקב.

V. 3. Ce ne sont plus les nations qui parlent. ... ושפט בין *judicabit inter populos,* prononçant sa sentence, avec une autorité souveraine, sur les litiges qui les divisent. הוכיח ל... = *exercer la justice envers...;* comp. *Is.* XI, 4. Dans la première incise au lieu de בין עמים רבים *Is.* II, 4 donne בין הגוים; et dans la seconde au lieu de לגוים עצמים עד־רחוק, il reprend l'expression précédente de Michée לעמים רבים. On voit que des deux côtés les expressions גוים et עמים alternent en se croisant; la divergence à cet égard prend son origine dans la substitution faite à עמים *Mich.* v. 1, de כל־הגוים *Is.* v. 2. Jahvé étant l'arbitre souverain et reconnu des peuples, il n'y aura plus de guerres. Les armes meurtrières seront converties en instruments pour les travaux de la paix; comp. chez *Joël* IV, 10 le renversement de la figure. Dans le texte d'*Isaïe* on lit חַרְבוֹתָם au lieu de חרבותיהם; puis dans la dernière incise ילמדו sans le *nun* final.

V. 4. La description de la jouissance de la paix, qui forme la conclusion naturelle du passage précédent, manque chez *Isaïe*. La même image de la vigne et du figuier se retrouve I *R.* V, 5; II *R.* XVIII, 31; *Zach.* III, 10. Nul ne pourra causer de la terreur, car la garantie de cette paix se trouvera dans l'ordre même de Jahvé *Ṣeba'ôth* (comp. *Am.* III, 13), qui dès à présent en décrète l'avènement. C'est le peuple d'Israël que le prophète se représente ici comme comblé des bienfaits de la paix. Des peintures analogues des bénédictions et de la félicité de l'âge messianique à comparer chez *Os.* II, 20; XIV, 8; *Am.* IX, 14; *Is.* IX, 4 s.; XI, 6 ss., etc.

V. 5. De même que le tableau du règne de Jahvé sur les peuples aux vv. 1-3^{a} servait proprement d'expression à l'idée de la glorification future de Jérusalem et du peuple d'Israël, ainsi la prédiction, v. 3^{b}, de la paix universelle, avait pour fonction d'introduire la description, v. 4, du bonheur tranquille et sûr dont Israël jouira à l'époque messianique. Comme le rappelle la dernière incise du v. 4, Israël sera redevable de ce bonheur à la providence de Jahvé. C'est à cette idée-ci notamment que se rattache le v. 5. Il y a un manque de suite à constater entre l'image de la conversion future des peuples à la loi de Jahvé (vv. 1 ss.) et la parole de notre v. 5 : « car tous les peuples marchent chacun au nom de son dieu... »; mais cette inconséquence n'offre

son Dieu; et nous, nous marcherons au nom de Jahvé notre Dieu, toujours et à jamais!

6 En ce jour-là, parole de Jahvé, je recueillerai ce qui boitait, et je rassemblerai ce qui était mis en fuite et que j'avais affligé; 7 ce qui boitait j'en ferai

pas un motif suffisant pour attribuer le v. 5 à une autre main que vv. 1-4. Nous le répétons, la pensée dominante aux vv. 1-4 était celle de la glorification future d'Israël; à la fin du v. 4, attribuant cette glorification et le bonheur qui en sera la suite, à la disposition souveraine de Jahvé, l'auteur a pu abandonner la considération de la manière dont le triomphe national serait réalisé pour s'en tenir exclusivement au point de vue des rapports qu'il consacrerait entre Jahvé et son peuple. Que la parole de Jahvé-Ṣeba'ôth demeurera la garantie de la paix inaltérable de son peuple, cela est expliqué par le fait qu'Israël restera le peuple fidèle de Jahvé. Il est à remarquer que la mention *des peuples marchant chacun au nom de son dieu*, n'est pas précisément l'objet d'une énonciation catégorique absolue, mais sert simplement, dans la formule du v. 5, à marquer plus vivement l'affirmation de l'alliance perpétuelle entre Jahvé et Israël. Les peuples marchant au nom de leurs dieux respectifs, ne sont ici qu'un terme de comparaison abstrait.

V. 6. Le prophète en arrive à la considération des conditions dans lesquelles le salut final sera amené. C'est à la suite de terribles épreuves, comme une glorieuse restauration, qu'aura lieu l'avènement du règne de Jahvé. Le discours se poursuit à ce même point de vue jusqu'à la fin du chap. v. Il est inutile de faire observer que ce point de vue gardait tout son à-propos, même dans les circonstances où, d'après la note générale sur chap. IV-V, Michée aurait composé le présent discours. Sans doute, après la chute de Samarie et le départ des armées assyriennes, le danger immédiat de conquête s'était éloigné de Juda; les menaces formulées aux chap. I-III, en tant qu'elles se rapportaient conditionnellement à un châtiment imminent, pouvaient être considérées comme retirées, en présence du repentir qui s'était manifesté. Mais, sans parler de la population de l'ancien royaume du Nord, dont la destinée pouvait être prise en vue dans la promesse de restauration future, le royaume même de Juda restait toujours exposé à la catastrophe qui venait provisoirement de lui être épargnée. Le sort de Samarie demeurait une leçon et un présage pour Jérusalem. La situation actuelle de Juda n'était ni rassurante, ni exempte d'humiliation, le royaume étant virtuellement constitué dans un véritable état de vassalité à l'égard de l'empire assyrien et condamné à une attitude d'entière soumission sous peine des pires répressions. La prédiction d'une restauration éclatante, supposant comme une ombre au tableau de profondes misères préalables, n'avait donc rien qui dût étonner les auditeurs de Michée, une première fois échappés à la tourmente qui avait menacé de les engloutir. — « *Je recueillerai* ce qui boitait... »; le v. אסף ne signifie pas précisément ici l'acte de ramener en un même lieu; la manière dont l'objet est désigné le montre; ce n'est pas ce qui *était dispersé*, mais ce qui *boitait* que Jahvé va traiter comme il est dit; notre verbe signifie l'acte de *recueillir* auprès de soi en vue de soins à donner; comp. והושׁעתי *Soph.* III, 19. C'est sous l'image d'un troupeau maltraité que le prophète se représente le peuple pris en pitié par Jahvé. Ce qui ne boitait pas, avait été mis en fuite : « et je rassemblerai ce qui était mis en fuite et que j'avais affligé »; rien ne prouve que le prophète ait distinctement en vue le peuple déporté ou exilé. Dans tous les cas un auteur vivant pendant ou après la captivité de Babylone, aurait ici caractérisé la situation de la nation enlevée à son territoire, d'une manière plus nette.

V. 7. Les termes dans lesquels l'auteur s'exprime ne présentent de nouveau aucun rapport déterminé avec l'idée de l'exil; c'est, en général, de ses infirmités, des maux qui l'accablaient que le peuple sera délivré, pour devenir un « reste », un « peuple

9 Maintenant pourquoi élèves-tu des clameurs? N'y a-t-il point de roi chez toi, ou ton conseiller a-t-il péri, que des transes t'aient saisie comme une accouchée? (10 *Sois dans les transes, dans les efforts de l'enfantement,*

restauration (*ex hoc nunc* et usque in æternum). Au reste le v. אתה, d'origine araméenne, est d'un usage relativement récent en hébreu, bien qu'il soit difficile d'établir que Michée n'aurait pu s'en servir. Wellh. ayant noté que l'emploi de אתה dans notre verset nous ramène à une époque bien différente de celle de Michée, Nowack se méprend sans doute sur la portée de cette observation, et écrit que l'emploi *du pronom personnel* אתה *au vocatif* (au commencement du v.) « *est étranger à Michée* ». Vraiment? — Le prophète promet à Sion, qu'« à elle viendra *la domination de jadis...* », celle dont le règne davidique fut le type, par sa splendeur et son extension sur les peuples voisins. C'est cette même idée qui est exprimée par la formule mise en apposition ממלכת לבת ירושלם : *la royauté qui appartient à la fille de Jérusalem*. Sur l'emploi de l'état constr. devant une préposition, comp. Kautzsch, § 130, 1. Il ne s'agit pas du rétablissement de la royauté à Jérusalem après la captivité de Babylone, mais de l'établissement de l'empire de Sion sur les peuples (vv. 1 s.), lors de la grande restauration, après les épreuves auxquelles Jahvé aura soustrait son troupeau (vv. 6-7). On voit la gradation que v. 8 marque sur v. 7ᵇ. La donnée des LXX : ἐκ Βαϐυλῶνος, pour ממלכת, n'a évidemment aucune valeur au point de vue de la critique du texte, ni par conséquent non plus à celui de l'exégèse.

V. 9. Il n'y a pas ici une constatation d'un fait historique actuel. Une pareille interprétation est inconciliable avec le passage qui suit (vv. 11 ss.) et avec l'esprit que respire tout le morceau. Les promesses grandioses et enthousiastes qui remplissent le discours des ch. IV-V n'ont pas été proclamées au moment même où la nation était sous le coup de la terreur causée par une invasion ennemie. Certes, dans ces conditions-là aussi on concevrait sans aucune peine que le peuple eût été encouragé par des assurances de salut; mais celles-ci auraient été formulées sur un tout autre ton. La comparaison avec les chap. I-III nous a conduit à la conclusion que le prophète Michée n'a pu prononcer le discours qui nous occupe que dans un moment de détente, après que le danger assyrien fut devenu moins pressant (note sur chap. IV-V). Le עתה qui ouvre notre verset a ici comme à la fin du v. 7 (et V, 3) une valeur relative; il serait dans tous les cas impossible de le comprendre autrement au commencement du v. 11. Le prophète a parlé au v. 6 des maux dont Jahvé *aura* à délivrer son troupeau. C'est en se plaçant au point de vue de l'époque de la délivrance, que le prophète se représente, ici et vv. 11 ss., la nation aux prises avec l'ennemi. Aux vv. 11 ss. nous apprendrons que la mise en scène a pour but d'amener la proclamation du triomphe national; dans le discours des chap. IV-V, les épreuves, notamment celle de l'invasion, ne sont mentionnées que pour donner plus de relief à la promesse de l'exaltation d'Israël. Dans notre verset, la question : « *N'y a-t-il pas de roi chez toi...?* » n'indique pas encore le véritable motif de la détresse dont le peuple doit être délivré; mais elle le laisse déjà pressentir : Israël pousse des clameurs et est dans les transes, *comme s'il n'avait personne* pour le défendre *contre les ennemis qui se préparent à l'assaut*. Ces ennemis ne sont mis en scène qu'au v. 11.

V. 10. Nous sommes ici en présence d'une interpolation qui rompt l'enchainement du discours. La mention de *Babel* ne suffirait pas pour prouver que le passage est d'origine postérieure à Michée. Une prédiction de la déportation future du peuple à Babel n'aurait certes, de soi, rien qui dût nous paraître suspect; et les termes dans lesquels elle est ici conçue n'auraient eu rien de choquant pour le public auquel Michée s'adresse. Il n'est point dit ni supposé que l'hégémonie à l'heure actuelle appartient à Babylone. Babel n'est nommée que comme lieu de l'exil, indépendamment du point de

n'ont point connu les pensées de Jahvé et elles n'ont pas compris son
dessein, savoir qu'il les a rassemblées comme les gerbes sur l'aire. 13 Lève-toi
et foule, fille de Sion! Car je ferai ta corne de fer, et tes sabots, je les ferai
d'airain! Tu écraseras des peuples nombreux, et tu voueras à Jahvé leur butin
et leurs biens au Seigneur de toute la terre.
14 Maintenant 'entoure-toi d'un mur, Beth-Gader'! On met le siège
autour de nous; avec le bâton ils frappent sur la mâchoire 'les tribus' d'Is-

14. תִּתְגַּדְּרִי בֵּית־גָּדֵר; TM : תתגדדי בת־גדוד? — ... שִׁבְטֵי; TM : ... שֹׁפֵט *le juge* (d'Israël). — Dans la Vulgate IV, 14 = V, 1; V, 1-10 = V, 2-11[a].

---

sur l'issue de leur campagne... עָמִיר au singulier collectif comme *Am.* II, 13; גרנה avec ה marquant le terme du mouvement.

V. 13. Les ennemis, comme les gerbes sur l'aire, seront foulés par la fille de Sion, comparée aux bœufs dont on se servait, entre autres moyens, pour séparer le grain de la paille, en leur faisant fouler les gerbes sur l'aire (comp. *Os.* X, 11). Comme il a été déjà remarqué, ce verset ne laisse pas de doute sur le caractère eschatologique ou messianique du passage vv. 9, 10 ss. Comp. la note sur v. 6. Les vv. 1 ss. du chapitre avaient en vue la soumission finale des nations, la domination d'Israël *établie* sur elles. A partir du v. 6 le prophète a exposé *comment* cette soumission des nations, cette domination d'Israël seraient amenées. — La corne de fer, les ongles d'airain, représentent la force irrésistible dont la fille de Sion sera douée contre ses ennemis. A noter la 2[e] pers. fém. והחרמתי que les Massorètes ponctuent faussement comme la 1[re] personne; pour le י final comp. Kautzsch, § 44, 2, *Anm.* 4.

V. 14 (Vulg. V, 1). On n'est pas d'accord sur le point de savoir à qui s'adresse la parole prononcée ici, à Jérusalem, ou au peuple ennemi; on ne l'est d'ailleurs pas davantage sur le sens, notamment de תתגדדי. Le plus grand nombre sont d'avis qu'ici, comme vv. 8 ss., c'est Sion ou Jérusalem qui est apostrophée. Cependant il convient de remarquer dès l'abord que le parallélisme avec les apostrophes précédentes ne pourrait être invoqué sans de très sérieuses réserves. Tout d'abord le prophète ne s'adresse pas à בת־ציון comme vv. 8, (10), 13, mais à בת־גדוד(?); ensuite et surtout il ne continuera pas à la 2[de] personne comme aux endroits cités; au contraire, il parle d'Israël à la 1[re] pers. du plur.; ne serait-ce pas en opposition avec la בת־גדוד? — Wellhausen, Nowack, Marti prennent תתגדדי au sens ordinaire de ce verbe : « maintenant *lacère-toi!* ... » en signe de deuil (comp. la note sur *Os.* VII, 14); c'est Israël qui serait invité à se lacérer, à cause du siège qu'il subit, etc.; Wellh. et Marti lisent הִתְגֹּדֵד הִתְגֹּדְדִי, la seconde de ces deux formes verbales étant censée représentée dans TM par בת־גדוד. Now. se demande si cette expression-ci ne serait pas le résultat d'une dittographie du verbe qui précède. Ces auteurs reconnaissent eux-mêmes que la parole adressée à Israël, d'après leur commentaire, n'a guère d'attache avec le contexte; ni dans le triomphe dont la promesse précède, ni dans les prédictions consolantes qui suivent, on ne voit de fondement à l'exhortation en question. On pourrait se demander si la traduction « lacère-toi! » se s'expliquerait pas mieux en supposant que c'est à la nation ennemie que l'apostrophe s'adresse; le verset formerait la conclusion du passage précédent, sauf à prendre les deux propositions ... מצור שם, ... בשבט וכו׳, comme des relatives subordonnées (voir plus loin) : « *Maintenant* (après la défaite essuyée, v. 13) *lacère-toi, fille de la milice,* [composée de ceux qui] *ont mis* (שָׂמוּ?) *le siège autour de nous,* [qui] *frappaient du bâton, sur la joue, le juge d'Israël!* » Mais, quoi qu'il faille penser d'une pareille construction, la forme dans laquelle le discours se poursuit (V, 1,

tions les plus extravagantes (*Theol. Tijdschrift*, V, 501 ss.), allant jusqu'à découvrir dans notre passage une allusion à la supplantation future de la dynastie de David par celle de Saül. Nowack et Marti tout en supprimant du texte la mention de Bethléhem, constatent que c'est sans aucun doute cette ville, la patrie de David, qui était visée sous le nom *Beth-Ephratha;* que la glose était donc à ce titre parfaitement justifiée. Les habitants de Bethléhem sont en effet appelés des *Éphrathéens* (*Ruth* I, 2; I *Sam.* XVII, 12). Seulement de *Beth-Ephratha* il n'est question nulle part et il est pour le moins très douteux que ce nom ait été en usage, ou ait pu l'être, pour désigner Bethléhem. Il y avait plusieurs localités dont les habitants étaient, par leur origine, rattachés à « Ephratha » ; Qiriath-Jearîm et Beth-Gader sont à cet égard placées sur la même ligne que Bethléhem I *Chron.* II, 50, 51. Le texte primitif de *Gen.* XXXV, 19; XLVIII, 7, en plaçant le tombeau de Rachel dans la région d'*Ephratha,* visait en réalité les environs de la résidence de l'arche, de *la maison de Dieu,* dans le voisinage de Qiriath-Jearîm et de Gibéon (comp. I *Sam.* x, 2, coll. 3, 5; sur la frontière de Benjamin, près de Rama, *Jér.* XXXI, 15, coll. I *R.* XV, 22); voir Poels, *Hist. du sanctuaire de l'arche,* p. 220 ss. La glose qui, aux endroits cités de la *Genèse,* identifie *Ephratha* avec *Bethléhem,* est due à une méprise occasionnée par *Ruth* I, 2; I *Sam.* XVII, 12 et notre passage même de *Michée.* Le texte primitif de Michée est celui qui est représenté par les Massorètes : בית־לחם אפרתה. Le titre d'origine « *Ephratha* » (équivalant à dire : *des Éphrathéens*) est ajouté au nom de *Bethléhem,* parce que le prophète, comme le contexte le montre, a en vue la population de cette ville comme renfermant la souche généalogique du Messie-Sauveur. On peut constater ici un jeu de mots analogue à celui dont le nom de *Moréscheth* était l'objet I, 14; le prophète établit un rapprochement tacite entre le nom d'Ephratha et la rac. פרה *produire.* Quant au grec Βηθλεὲμ οἶκος Ἐφραθά, l'addition de οἶκος est beaucoup plus suspecte ici que III, 1 (avant Ἰακὼϐ) où Nowack suit sans hésiter le TM. — La préposition ל après צעיר affecte toute l'énonciation היות באלפי יהודה comme marquant le point de vue auquel Bethléhem est appelé petit : « ... petit *comme appartenant aux clans de Juda* » ; ce qui pourrait se comprendre de deux manières : ou bien de l'insignifiance relative de ce titre de gloire, à côté de celui que créera pour Bethléhem le fait d'avoir été le berceau du Messie; ou bien de l'infériorité de Bethléhem en comparaison d'autres clans plus importants de Juda. Ce dernier sens est le plus simple et, sans doute, le vrai. La petitesse de Bethléhem est mentionnée en vue du contraste avec la grandeur de sa destinée : « de toi me proviendra... » ; le sujet de cette phrase est indéfini : ... להיות מושל = (non pas : *celui qui sera...*, mais) *quelqu'un qui soit* dominateur, prince en Israël. Ce n'est pas la puissance ou la dignité du prince, comme caractère distinctif de ce dernier, qui est formellement considérée, mais le salut que son gouvernement procurera à Israël : *de Bethléhem sortira un porteur de pouvoir de gouvernement sur Israël.* La promesse répond à la parole de IV, 14 (*Vulg.* V, 1) touchant les épreuves réservées au peuple. — « Et ses origines... » à savoir les origines du futur roi... Il est vrai que le Messie annoncé devait avoir, dans sa préexistence avant le temps, une origine éternelle; il serait impossible toutefois de prouver que notre passage, pris au sens littéral, ait cette doctrine pour objet (voir les paroles de Michée interprétées de l'origine éternelle chez Knabenbauer). D'eux-mêmes, en effet, les termes employés par le prophète, si solennels qu'ils soient, ne doivent point avoir une signification essentiellement différente de celle qu'ils ont *Is.* LI, 9 et plus loin *Mich.* VII, 14, 20. Le Messie sortira de Bethléhem et de la *souche davidique;* ses origines dateront ainsi « de l'âge antique, des jours du lointain passé ». Nowack et Marti font observer qu'à l'époque de Michée David ne pouvait apparaître comme un personnage d'une si haute antiquité (der grauen Vorzeit, der Urzeit); ils admettent cependant que deux cents ans plus tard, cela devenait possible, grâce à la rupture avec le passé causée par l'exil ! Notons plutôt que Michée ne parle pas des origines antiques du futur dominateur en se tenant au point de vue de sa propre époque, mais en se plaçant au

Israël et ses origines [*dateront*] de l'âge antique, des jours du lointain passé.
2 Il les livrera donc jusqu'au temps où celle qui doit enfanter ait enfanté.

point de vue de l'époque de l'avènement du dominateur. C'est en effet *le titre* de l'origine antique de ce dernier qu'il expose, et il est évident que ce titre était à faire valoir en rapport direct avec celui dont il devait établir le droit ou l'autorité. D'ailleurs en rattachant la généalogie du Roi-Messie à la souche davidique, le prophète pouvait tenir compte de l'origine antique de cette souche elle-même. La prophétie n'offre rien d'incompatible avec la supposition qu'elle a été prononcée à une époque où les descendants de David occupaient le trône, et par Michée lui-même.

V. 2. לכן établit selon toute apparence un lien causal entre la phrase qu'il introduit et celle qui précède; mais il n'est pas nécessaire de chercher, au v. 1, le *motif* visé dans la petitesse de Bethléhem, ni, au v. 2, *la chose motivée* dans le fait que Jahvé livrera son peuple; en d'autres termes Michée ne veut pas dire que parce que Bethléhem est petit Jahvé livrera son peuple. C'est la détermination du moment jusqu'auquel le peuple sera livré qui est la chose motivée, et le motif est l'avènement futur du roi sauveur : parce qu'il sortira de Bethléhem un prince qui gouvernera Israël, celui-ci ne sera opprimé ou maltraité par ses ennemis que « *jusqu'au temps où celle qui doit enfanter ait enfanté* ». Qu'Israël sera soumis à l'épreuve, cela est *supposé* en vertu de la donnée de IV, 14 (*Vulg.* V, 1), qui forme le début de notre passage; la dépendance où notre verset se trouve vis-à-vis de la donnée en question, montre qu'il appartient au contexte, contrairement à l'avis de Nowack. Il est à noter en effet que dans la suite, notamment v. 5^b^ (*Vulg.* 6^b^), l'invasion ennemie n'est plus envisagée qu'hypothétiquement. Les termes dans lesquels le moment de l'avènement du roi-sauveur est marqué, renferment une allusion manifeste à la prophétie d'*Isaïe* VII, 13 ss.; celle-ci est donc interprétée dans le sens messianique, et ce n'est pas à tort; comp. notre article *La Prophétie relative à la naissance d'Immanu-El,* dans la *RB.*, Avril 1904 (p. 213 ss.), où est noté le parallélisme qui règne, d'une manière générale, entre les deux morceaux d'Isaïe et de Michée. Ce n'est pas à l'origine récente de notre verset, mais à la vérité du sens messianique d'*Is.* VII, 14, qu'il faudrait conclure de l'usage qui est fait ici du fameux oracle. — Les mots ...ויתר אחיו ne sont pas, à ce qu'il semble, coordonnés à יולדה ילדה comme détermination de עת, mais forment une phrase indépendante, énonçant, comme circonstance coïncidente ou résultante de l'avènement du souverain annoncé, la reconstitution du peuple d'Israël dans toute son intégrité. « *Ses* frères », ce sont les frères du *Môschel,* du fils de celle qui doit enfanter, lequel restera le sujet de la phrase au verset suivant. « Le reste de ses frères » est mis en opposition avec « les fils d'Israël ». On n'a peut-être pas suffisamment remarqué la portée de cette opposition. Elle implique que le « reste » en vue n'était pas, antérieurement au « retour », à considérer comme appartenant réellement aux « fils d'Israël ». Il est difficile d'admettre qu'une telle appréciation ait pu s'appliquer aux membres dispersés de la nation, à raison seulement de leur dispersion. Le « reste des frères », ce sont sans doute ceux qui avaient été moralement séparés de l'Israël véritable par le schisme, à savoir les sujets du royaume du Nord; et « les fils d'Israël » sont le véritable Israël demeuré fidèle à la dynastie de David d'où le roi-sauveur doit sortir. Il apparaît par là même que ישובון n'est pas à entendre d'un retour matériel après l'exil ou la dispersion, mais d'un retour moral à l'unité nationale et religieuse. La préposition על, qui grammaticalement rattache « les fils d'Israël » comme complément indirect au v. ישובון, et non pas au « reste de ses frères », ne signifie point *avec;* elle introduit « les fils d'Israël », comme terme de la conversion du « reste de ses frères ». Elle n'est toutefois pas simplement équivalente à אל, ni à remplacer par cette dernière particule. La nuance particulière qui s'attache ici à l'emploi de על, c'est que le reste des frères, moyennant la conversion

Et le reste de ses frères reviendra aux enfants d'Israël. 3 Il se tiendra ferme et gouvernera par la puissance de Jahvé, par la majesté du nom de Jahvé son Dieu; et on sera dans la sécurité, car maintenant son prestige s'étendra jusqu'aux extrémités de la terre. (4 *Et la paix se fera ainsi : quand Assur envahira notre pays et qu'il foulera nos palais, nous lui*

V, 4-5ª. *Glose.*

---

annoncée, s'ajoutera aux fils d'Israël, pour reconstituer la nation intégrale d'autrefois.

V. 3. Une fois la nation reconstituée, lui, le souverain né de celle qui doit enfanter, « se tiendra debout et gouvernera... »; de ורעה les LXX offrent une double version καὶ ὄψεται καὶ ποιμανεῖ; la première répond à la lecture וראה qui est aussi représentée dans quelques exemplaires hébreux (voir Ryssel); mais le mode suivant lequel il est ajouté que l'action signifiée s'exercera (« par la puissance de Jahvé... ») garantit la leçon de TM. — וישבו est lu par la Vulgate וְיָשֻׁבוּ *et convertentur;* mais le retour ou la conversion est déjà un fait accompli (v. précédent). La lecture massorétique וְיָשָׁבוּ (parf. conséc. faisant suite ורעה ... ועמד) est à maintenir aussi contre celle des LXX (יֵשְׁבוּ...) qui font dépendre du verbe en question les mots ... בגאון שׁם (... ἐν τῇ δόξῃ ὀνόματος κυρίου... ὑπάρξουσι). Le v. ישׁב, employé absolument, peut impliquer dans sa signification celle d'une condition circonstancielle, à déterminer suivant le contexte (p. ex. *Jér.* VIII, 14, rester *tranquille*); ici demeurer *en sécurité,* suivant IV, 4. De même qu'en ce dernier endroit la sécurité était conçue comme le résultat du gouvernement universel de Jahvé sur tous les peuples (v. 3), ainsi, dans notre passage, la prédiction de la sécurité dont on jouira est motivée par l'extension du pouvoir du roi-sauveur jusqu'aux extrémités de la terre. Le sujet de יגדל est le même que celui de ...ועמד à savoir le futur souverain d'Israël. עתה au sens relatif, comme IV, 7, 9, 11, 14.

VV. 4-5ª. Les premiers mots du v. 4 ne semblent pas pouvoir se traduire : *et il sera, lui, paix,* auquel cas, au lieu de זה, on aurait attendu הוא; sans compter que l'abstrait שׁלום pour désigner *l'auteur* de la paix, serait de nature à surprendre. Cette phrase est à considérer plutôt comme introduction à l'exposé des conditions dans lesquelles la paix sera établie. A la fin du v. 3 il avait été dit qu'on demeurerait en sécurité. Cette donnée est reprise comme thème de vv. 4-5ª : « *Et voici comment la paix se fera...* ». Le passage forme une parenthèse interrompant le discours. Au chap. IV, v. 10, nous avons cru constater la présence d'une glose composée en partie à l'aide des termes répétés du v. 9; ici on remarquera également que les termes de v. 5ᵇ sont mis en œuvre v. 4ᵇ. Au v. 5ª « le pays d'Assur » en parallèle avec « *le pays de Nimrod* », paraît envisagé comme une puissance idéale, dont le nom est emprunté à l'histoire du passé pour désigner symboliquement les ennemis d'Israël. Ce qui est surtout à noter c'est le brusque retour au roi-sauveur comme sujet de la phrase, v. 5ᵇ. Au point de vue de la construction le discours de vv. 1-3 trouve sa suite immédiate et naturelle v. 5ᵇ. Il est à notre avis au moins très probable que le passage 4-5ª forme un développement de seconde main. — Au v. 4 : *nous lui opposerons sept pasteurs et huit princes...* » = nous aurons à lui opposer un nombre indéfini, considérable, de chefs puissants. Pour la formule : « *sept... et huit...* », en vue d'exprimer un chiffre indéterminé, comp. la note sur *Am.* I, 3; נְסִיכֵי אדם (*primates homines*) offre une construction pareille à celle que nous avons rencontrée *Am.* VI, 6, (מִזְקק יין) d'après LXX. L'assurance touchant ce concours d'un grand nombre de chefs, s'appuie sur la perspective de l'extension qu'aura prise la domination d'Israël sur les peuples; ce sont les vassaux d'Israël qui seront appelés à soutenir sa cause. Le roi-sauveur des vv. 1-3, 5ᵇ, est ici perdu de vue

opposerons sept pasteurs et huit personnages princiers; 5 *et ils régiront le pays d'Assur par l'épée, et le pays de Nimrod par le 'glaive dégaîné').* Et il [*nous*] délivrera d'Assur, quand celui-ci envahira notre pays et qu'il foulera notre territoire.

6 Et le Reste de Jacob sera au milieu de peuples nombreux comme une

5. בפתיחה; TM : בפתחיה *in lanceis ejus* (Vulg.).

---

comme auteur de la victoire et dominateur d'Assur; ce qui n'est pas fait pour recommander la supposition de l'unité d'origine du v. 4-5a avec le reste du discours. Au v. 5, lire בפתיחה au lieu de בפתחיה qui n'a aucun sens; פתיחה = (glaive) *dégaîné;* comp. *Ps.* LV, 22.

V. 5b. « *Et il* (= le roi-sauveur du v. 3) *délivrera d'Assur...* »; והציל sans complément : *il accomplira la délivrance...* « quand (Assur) envahira notre pays... »; la même phrase que v. 4b, sauf qu'en ce dernier endroit la glose a remplacé בגבולנו (... *notre territoire*), parallèle à בארצנו, par בארמנותינו (... *nos palais*). Assur est envisagé ici, sans doute, comme *type* des peuples ennemis d'Israël, exactement comme *Is.* VIII, 8, 9 ss.; mais dans des conditions où rien n'indique qu'au point de vue de l'auteur la puissance assyrienne appartienne en réalité au passé. Il est supposé d'autre part que le péril de l'invasion, considéré comme imminent aux chap. I-III, s'est actuellement éloigné; voir note générale sur les ch. IV-V, et celle sur IV, 6. Les oracles des prophètes considèrent toujours le salut messianique futur en rapport avec les malheurs ou les dangers de l'heure présente; comp. notre article *La prophétie relative à la naissance d'Immanu-El, RB.*, 1904, p. 223.

VV. 6 ss. — Après la prophétie touchant l'avènement futur et l'œuvre du roi-sauveur (1-5), le discours se termine par une caractéristique de la situation et du rôle d'Israël relativement aux autres peuples (6-8), et des conditions de sa propre vie (9 ss.), sous le régime messianique.

V. 6. « Le reste de Jacob » = le peuple renouvelé (comp. IV, 7). Ici, comme v. suiv., les LXX (et Syr.) ont : ἐν τοῖς ἔθνεσιν (בגוים), avant ἐν μέσῳ λαῶν πολλῶν; il est probable, mais pas sûr, que le texte hébreu primitif avait l'élément correspondant. On se demande à quel point de vue le reste de Jacob est comparé à la rosée et à la pluie? D'après les uns c'est l'influence bienfaisante, fécondante, d'Israël sur les nations bien disposées, qui est caractérisée par cette image; mais la suite, où les mêmes peuples nombreux sont présentés comme devenant la proie d'Israël, ne paraît pas répondre à l'explication. D'après d'autres (p. ex. Nowack), l'auteur aurait voulu marquer que, *de même que la rosée et la pluie ne dépendent pas des hommes*, ainsi Israël ne devrait sa multiplication qu'à la bénédiction divine. Seulement il convient de remarquer que dans le texte, ce n'est pas de la rosée et de la pluie, mais de *l'herbe* qu'il est dit qu'elle n'attend personne, pour signifier précisément que c'est la rosée du ciel qui lui donne la croissance. Il semble donc qu'il ne faille pas trop serrer l'expression matérielle de la comparaison. Le terme de comparaison pour le reste de Jacob n'est pas *la rosée* prise à part, comme si *l'herbe* représentait les nations. La rosée et la pluie, avec l'herbe qu'elles font croître, servent ensemble de terme de comparaison à Israël. La condition du reste de Jacob parmi les peuples nombreux, sera comme quand une rosée vient de Jahvé, comme quand des gouttes de pluie couvrent l'herbe qui n'attend personne et n'éprouve aucun besoin des humains. C'est bien, croyons-nous, de la prospérité d'Israël lui-même et de sa multiplication parmi les nations, à rapporter à la bénédiction de Dieu, en dehors de tout concours humain, qu'il faut entendre le passage.

rosée venant de Jahvé et comme des gouttes de pluie sur l'herbe qui n'at-
tend personne et n'éprouve aucun besoin des humains. 7 Et le Reste de
Jacob sera parmi les nations, au milieu de peuples nombreux, comme un
lion parmi le bétail au bois, comme un jeune lion parmi les troupeaux de
brebis, qui passe et piétine et déchire la proie, sans que personne [*la lui*]
arrache. 8 Ta main s'élèvera sur tes adversaires et tous tes ennemis
seront exterminés. 9 Il se fera en ce jour-là, parole de Jahvé, que
je supprimerai tes chevaux d'en ton milieu et que je détruirai tes chars;
10 j'abattrai les villes de ton pays et je démolirai toutes tes places
fortes. 11 Je supprimerai de ta main les instruments de magie et il n'y aura
plus chez toi d'augures; 12 je supprimerai tes idoles taillées et tes stèles
d'en ton milieu, et tu n'adoreras plus l'œuvre de tes mains; 13 j'arracherai

Logiquement et strictement c'est « l'herbe » qui est visée comme terme de comparaison pour le reste de Jacob, la rosée et la pluie représentant la bénédiction divine.

VV. 7-8. Doué, grâce à la faveur spéciale de Jahvé, d'une vigueur et d'une puissance invincibles, Israël triomphera de tous ses ennemis. A la fin du v. 7 le ו devant אין מציל répond au אם qui précède.

VV. 9-10. Après la victoire sur les ennemis, ce sera le règne de la paix dans le service fidèle de Jahvé. Au v. 9 il s'agit naturellement des chevaux et des chars de guerre; comp. p. ex. *Zach.* IX, 10. — Les villes du 1er membre du v. 10 sont les villes fortifiées, comme dans le second. Quand les nations auront été complètement réduites à l'impuissance, Israël n'aura plus besoin de moyens de guerre; il n'aura plus à pourvoir à la sécurité des habitants par l'établissement d'enceintes fortifiées. Comp. *Ézéch.* XXXVIII, 11.

V. 11. Un autre effet de la bénédiction divine, sera l'extirpation de tous les éléments de superstition et d'idolâtrie que les influences païennes avaient introduits en Israël. Tout d'abord la pratique de la magie et de la divination, dans laquelle la nature des rapports fondamentaux entre l'homme et Dieu est méconnue, sera supprimée.

V. 12. Ensuite tout objet de culte idolâtrique, tout emblème marqué, au moins de par l'usage, d'un caractère païen, seront éliminés du culte de Jahvé. Pour les stèles ou *maṣṣēbôth,* comp. *Os.* III, 4; X, 1, 2; elles sont également associées au פסל, *Lév.* XXVI, 1. Voir la note suivante.

V. 13. Les *'aschérîm* (Vulg. *luci*) étaient des troncs d'arbres ou des pieux que l'on plantait en terre à côté des autels (*Deut.* XVI, 21). Ces emblèmes sont souvent associés aux *maṣṣébôth* (I *R.* XIV, 23; II *R.* XVII, 10; *Deut.* l. c., v. 22; VII, 5; XII, 3; voir la note sur *Os.* III, 4); chez *Is.* XVII, 8 (comp. XXVII, 9) ils sont englobés dans une même condamnation avec les *ḥammanîm;* ces « ḥammanîm » sont très probablement à identifier avec les « maṣṣébôth » conçues comme dédiées au dieu de l'ardeur solaire; dans tous les cas le « ḥamman » était lui aussi une *colonne* dressée au-dessus ou à côté de l'autel du dieu du soleil; se rappeler le Baal-Ḥamman de Carthage (comp. Baethgen, *Beiträge zur Sem. Religionsgeschichte*, p. 27 ss.; Lagrange, *Rel. Sémit.*, p. 214 ss. et sur les *maṣṣébôth* en général H. Vincent, *Canaan...*, pp. 102 ss.). L'usage des *'aschérîm* est également stigmatisé comme un abus *Jér.* XVII, 2. La question de savoir si *'Aschéra* était aussi un nom de divinité (à distinguer de *'Aschtoreth*, nom de la déesse connue), doit être résolue dans le sens de l'affirmative. Voir I *R.* XV, 13; XVIII, 19 etc. et comp. Lagrange, *Rel. Sém.*, pp. 120 ss.; H. Vincent, *Canaan...*, p. 141. Comme emblème sacré, l'arbre ou le pieu honoré sous le nom en question représentait l'action fécondante de la divinité se manifestant dans la nature. *Deut.* VII, 5; XII, 3 il est considéré comme d'origine cana-

tes *'aschêrîm* d'en ton milieu et je détruirai tes 'arbres'. 14 Et j'exercerai avec colère et fureur ma vengeance contre les nations qui n'auront pas écouté.

13. עֵצֶיךָ: TM : עָרֶיךָ *tes villes.*

---

néenne. C'est, en tout cas, une assertion gratuite de prétendre qu'à l'époque de Michée l'opposition ne s'était pas encore déclarée en Israël contre l'usage des *'aschêrîm* dans le culte de Jahvé, et un procédé arbitraire de contester pour ce motif l'origine michéenne de notre passage. — A la fin du verset עָרֶיךָ (*civitates tuas,* Vulg.; τὰς πόλεις σου, LXX) doit être le résultat d'une corruption; il n'y a aucune connexion entre les *'aschêrîm* et les *villes;* et de celles-ci d'ailleurs il vient d'être question v. 10. Nowack, à la suite de Steiner, propose de lire עֲצַבֶּיךָ *tes statues.* Mais il serait plus simple, et en même temps plus conforme à la loi du parallélisme, de lire עֵצֶיךָ *tes morceaux de bois,* ou *tes arbres* (comp. *Deut.* xvi, 21). Le צ et le ר offrent une analogie assez marquée dans l'écriture palmyréenne; comp. la note sur *Am.* iii, 12 à propos de la confusion probable entre les noms אַשְׁקְלוֹן et שֹׁמְרוֹן (ק = מ?). Les « arbres » en vue, comme *Deut.* l. c., ne seront autres que les *'aschêrîm* du membre précédent.

V. 14. Le culte de Jahvé, purifié de tout mélange de superstition et d'idolâtrie, sera obligatoire pour toutes les nations; la soumission à Israël, et par conséquent l'adoption de sa religion, seront pour celles-ci la condition du salut. Bien que le v. 14 s'écarte du point de vue des vv. 7-8, il n'y a pas de raison suffisante pour l'éliminer du texte, ou pour l'attribuer à une autre main. Comp. iv, 1 ss., 8.

VI-VII. — Ces deux chapitres forment une troisième section, aussi nettement caractérisée que celles des chap. iv-v et i-iii, du livre de Michée. Elle expose sous une forme dramatique le jugement exercé par Jahvé sur son peuple et se termine par l'expression de la confiance dans l'humiliation future des ennemis vainqueurs, et dans une éclatante restauration d'Israël. Cette dernière partie comprend au ch. vii les vv. 7-10, 14-20. Ewald, et plusieurs critiques à sa suite, contestent l'attribution de nos deux chapitres au prophète Michée. La situation qui y est supposée recommanderait, au jugement d'Ewald, comme époque de leur composition, le règne de Manassé. Wellhausen et Marti distinguent comme morceaux d'origine diverse, vi, 1-8 (ou : 1-5, 6-8), 9-16; vii, 1-6, 7-20. D'autres critiques maintiennent l'unité de composition et l'origine michéenne des deux chapitres; comp. Ryssel, p. 268 ss.

On suppose généralement que c'est *Jérusalem* ou *Sion* qui est en vue dans le tableau retracé aux ch. vi-vii. S'il en était ainsi, nous avouons qu'en plusieurs endroits le langage de l'auteur nous paraîtrait au moins très difficile à comprendre de la part du prophète Michée, dans les circonstances où celui-ci a exercé son ministère; il ne répondrait d'ailleurs pas toujours mieux à la situation sous le règne de Manassé. Mais plus d'un indice nous semble montrer que c'est *Samarie,* que ce sont les causes de la ruine du *royaume du Nord,* que c'est un vœu touchant le salut des débris de sa population, qui sont l'objet de ce discours dialogué; comp. en particulier vi, 16; vii, 14. Le prophète met en scène Jahvé entrant en litige avec Israël (vi, 1, 2), à identifier ici avec le royaume de Samarie. L'attention est donc ramenée au temps qui précéda la catastrophe. Jahvé rappelle au peuple la bonté qu'il lui avait témoignée dès l'origine (vi, 3-5). Le peuple, ou un personnage idéal qui le figure, demande si c'est par des sacrifices que Jahvé veut être servi ou apaisé? La réponse est que Jahvé demande l'observation fidèle des devoirs fondamentaux de l'ordre moral (6-8). Là-dessus, Jahvé dirige contre son peuple un réquisitoire dans lequel il lui rappelle qu'il a violé, pour son malheur, ces obligations essentielles (9-16). Le même personnage

III

Chapitres VI-VII

VI. 1 Écoutez ce que dit Jahvé! — Lève-toi! Vide ta querelle avec les montagnes et que les collines entendent ta voix! 2 Écoutez, ô montagnes, la querelle de Jahvé, et [*vous*] les inébranlables fondements de la terre! Car Jahvé a une querelle avec son peuple, et avec Israël il va entrer en litige.

qui avait pris la parole vi, 6-8, intervient de nouveau pour reconnaître la corruption universelle dont la société est infectée (vii, 1-4[a]). Peut-être est-ce encore la voix de Jahvé qui s'élève ensuite pour prononcer la condamnation du peuple prévaricateur (vii, 4[b]-6, 11-13). On s'aperçoit bien, d'ailleurs, au ton général et à certaines paroles (comme vi, 12, 16), que le châtiment dont les motifs sont rappelés dans cette revue rétrospective dramatisée, est déjà accompli. Mais où l'on voit cela plus clairement, c'est dans la prière par laquelle la nation châtiée implore le pardon et la restauration (vii, 7-10, 14-20). Aux chap. iv-v nous avons entendu l'écho des jubilations qui saluèrent à Jérusalem la préservation de Juda après le départ des Assyriens. Les chap. vi-vii nous rapportent l'expression de l'émotion sympathique qu'y produisit la chute du royaume frère. Déjà au chap. i, malgré ses reproches et ses accusations, Michée n'avait pas laissé de se lamenter sur la ruine imminente de Samarie.

VI, *v. 1.* Après l'annonce de la parole de Jahvé s'ouvre une parenthèse, analogue à celle d'*Abd.* 1, dans la première moitié de laquelle le prophète s'adresse à Dieu pour l'inviter à vider sa querelle, את־ההרים = *avec les montagnes,* dit notre texte. On a remarqué que dans la suite les montagnes sont citées comme témoins de la querelle de Jahvé *avec son peuple* (v. 2). Il n'y a cependant pas là un motif suffisant, et les LXX (πρὸς τὰ ὄρη) n'en offrent pas non plus, pour remplacer notre particule את par על ou אל. Les montagnes et les collines, au v. 1, sont confondues avec la nation coupable qui y habite; elles représentent *le pays* contre lequel Jahvé va exposer ses griefs.

V. 2. Dans la seconde partie de la parenthèse, le prophète s'adresse aux montagnes pour les inviter à écouter *la querelle de Jahvé.* Dans le second membre du v. 1 et au v. 2, nous n'avons donc pas une parole adressée par Jahvé à son prophète, comme si c'était celui-ci qui aurait, au nom de Dieu, à plaider contre le peuple. Le sujet auquel se rapporte le suffixe de la seconde personne dans l'apostrophe : que les collines entendent *ta* voix (v. 1), c'est manifestement le même dont maintenant les montagnes sont invitées à entendre la querelle, à savoir *Jahvé.* Les montagnes et les fondements de la terre sont nommés cette fois comme témoins dans la cause que Jahvé va soutenir contre son peuple. Wellhausen, suivi par Nowack et Marti, propose de remplacer l'expression והאתנים (*inébranlables* fondements...), par l'impératif האזינו : *prêtez l'oreille,* fondements de la terre! — une correction peut-être juste, mais dont on ne voit pas la nécessité; les מֹסְדֵי אָרֶץ peuvent parfaitement remplir le rôle d'apposition explicative relativement à האתנים; comp. Kautzsch, § 132, 1, *b.* Sur אֵתָנִים comp. *Am.* v, 24. Il a été dit dans la note générale sur ch. vi-vii que le peuple en vue, auquel s'applique ici le nom d'*Israël*, est celui du royaume du Nord. Divers passages, surtout au chap. vii, montrent qu'en réalité, au point de vue politique, ce royaume est déjà détruit; qu'il n'y reste plus que les débris informes d'une population sans gouvernement autonome. La mise en scène des vv. 1-2 a une portée rétrospective.

Dieu de là-haut? Me présenterai-je devant lui avec des holocaustes, avec de jeunes taureaux d'un an? 7 Jahvé prendra-t-il plaisir à des milliers de béliers, à des myriades de torrents d'huile? Lui donnerai-je mon premier-né

l'efficacité des sacrifices pour obtenir la faveur ou le pardon de Jahvé, ont pour fonction d'introduire la proclamation, au v. 8, du principe souvent inculqué par les prophètes, que la condition essentielle de tout hommage agréable à Dieu est l'observation des devoirs moraux. Les sacrifices, si multipliés et si considérables qu'ils fussent, ne pourraient suffire par eux-mêmes et indépendamment des bonnes dispositions intérieures, à mériter la faveur divine; comp. p. ex. *Am.* v, 21 ss.; *Os.* v, 6; vi, 6; viii, 13. — Au v. 6 בַּמָּה dépend à la fois de אֲקַדֵּם et de אִכַּף. Ceux qui s'étonnent ou qui font remarquer que le prophète nomme les « holocaustes », et ne mentionne pas les « sacrifices pour le péché », et qui croient devoir expliquer ce phénomène par la considération qu'à l'époque où le passage fut écrit les « sacrifices pour le péché » n'étaient pas encore en usage comme catégorie distincte de sacrifices, devraient ne pas perdre de vue que les questions de nos vv. 6-7 envisagent les sacrifices en tant qu'ils constituent un *hommage* à la divinité; l'hommage comme tel est d'autant plus parfait que la victime est plus entièrement consumée et qu'elle a plus de prix; voilà pourquoi l'interlocuteur parle de l' « holocauste », et énumère suivant une gradation ascendante des offrandes de plus en plus précieuses. L'institution touchant les offrandes חטאת et אשם est supposée en vigueur déjà sous le règne de Joas (II *R.* xii, 16), et l'auteur de notre passage se rendait déjà parfaitement compte que ce n'était pas, de soi, *par des amendes en argent,* mais par des sacrifices qu'il fallait avant tout, suivant la loi, obtenir l'expiation du péché. Comp. d'ailleurs *Os.* iv, 8. — Les victimes *d'un an,* בְּנֵי־שָׁנָה, sont aussi spécifiées comme particulièrement aptes p. ex. *Ex.* xii, 5; *Lév.* ix, 3; *Nombr.* xv, 27, etc.

V. 7. L'interlocuteur renchérit sur les jeunes taureaux d'un an, et va au delà des exigences du rituel, en demandant si, au besoin, *des milliers de béliers, des myriades de torrents d'huile,* pourraient suffire à contenter Jahvé? Il est évident que la question ne porte pas sur les offrandes considérées au point de vue de l'usage. Nul ne songeait à offrir à Jahvé des myriades de torrents d'huile. Nous sommes dans le domaine de l'hypothèse et de l'hyperbole. Il est remarquable que les anciennes versions, au lieu des *torrents d'huile*, nomment les myriades *de la force de vaches* (= de vaches fortes, *Syr.*), ou χιμάρων [Al. ἀρνῶν] πιόνων (LXX), ou *hircorum pinguium* (Vulg.), sans aucun doute en vue de réaliser un parallélisme plus parfait avec les milliers de *béliers* dont la mention précède. L'huile formait un élément important des oblations sacrées (*Lév.* ii, 1 ss.); c'est *l'huile,* d'après le texte hébreu, qui fait parallèle en notre passage aux *béliers,* comme matière des offrandes. — Dans le second membre les accusatifs פשעי et חטאת נפשי font paraître la « prévarication » et le « péché » comme *fin* de l'action signifiée, non pas comme *fin* à atteindre ou à poser, mais à enlever. La question ne suppose en aucune façon qu'à l'époque où le morceau fut composé les sacrifices d'enfants fussent pratiqués en l'honneur de Jahvé, et l'opinion qui date nos deux chap. vi-vii du règne de Manassé ne trouve ici aucun appui. Le « premier-né », le « fruit du sein » est mentionné à la fin de l'énumération comme la victime la plus précieuse *qui se puisse concevoir.* Aussi bien que pour les « myriades de torrents d'huile » dans le membre précédent, le prophète parle ici par pure hypothèse. Pour que l'on pût *concevoir* le sacrifice d'enfants, comme un moyen d'expiation hypothétique, il n'était évidemment pas nécessaire qu'il fût réellement pratiqué par les Israélites dans le culte de Jahvé. A rapprocher de la parole de Michée le récit de *Gen.* xxii, et comp. notre étude sur *Le vœu de Jephté*, p. 13 s. (*Muséon*, 1892, p. 460 s.).

de
qui
phrase
tive-
tribu
s'applique,

l'impie, les trésors iniques et l'exécrable *épha* étique ? 11 Vais-je absoudre

d'une manière générale et indéterminée, aux habitants du pays, de la province, en regard de ceux de la capitale.

V. 10. Ce qui contribue à prouver que le réquisitoire de Jahvé a une portée rétrospective, c'est que les accusations portées contre le peuple, comme un peu plus loin les termes de la condamnation, sont empruntés en partie aux prophètes Amos et Osée qui s'en étaient servis pour annoncer à Samarie sa ruine prochaine. Pour le reproche relatif aux procédés frauduleux, dans le présent passage, comp. *Am.* VIII, 5-6. Le texte au v. 10 est difficile à comprendre. La *Vulg.* traduit : *adhuc ignis in domo impii, thesauri iniquitatis... : le feu* est encore dans la maison de l'impie, (et ce feu ce sont) les trésors injustement amassés ... (qui doivent provoquer le châtiment). Les LXX (et *Syr.*) ont également vu dans האשׁ le nom signifiant *feu* précédé de l'article. C'est tout d'abord une figure très hardie, et tout à fait inattendue, de désigner comme « *le feu* » les richesses mal acquises et les poids et mesures frauduleux. Le prophète aurait-il voulu dire que depuis longtemps ces causes de destruction exercent leur effet et consument la maison de l'impie? Non, car aussitôt après, au v. 11, Jahvé proteste qu'il ne peut *laisser impuni* l'emploi des balances trompeuses. Mais alors pourquoi le prophète aurait-il parlé du *feu* comme étant *encore* dans la maison de l'impie? Pourquoi n'aurait-il pas dit plutôt que moralement il y était *déjà?* Les Massorètes, et la plupart des commentateurs modernes, comprennent האשׁ comme la locution verbale précédée de la particule interrogative (= הישׁ; comp. II *Sam.* XIV, 19); il faudrait comprendre : *sont-ils encore dans la maison de l'impie, les trésors mal acquis...* A cette explication nous préférerions de loin, pour notre part, la version de la Vulgate. On aurait attendu la particule interrogative au commencement de la phrase. Puis, pour ne rien dire de la forme extraordinaire אשׁ pour ישׁ, la portée de l'interrogation est difficile à saisir. Il a été remarqué dans la note précédente que עוד est très probablement à joindre à la phrase précédente, sous la forme עיר (LXX). La phrase nouvelle commencera par ... האשׁ. Le rapprochement avec le début du v. 11 ... האזכה, suggère à Wellhausen la conjecture que la phrase du v. 10, parallèle par sa teneur à celle du v. 11, aura comme celle-ci commencé par un imparfait précédé de la particule interrogative. Wellh. propose de lire הַאֶשֶּׁה (de נשׁה), ce qui donne en effet un sens très satisfaisant (comp. la note suivante). Seulement nous préférons coordonner ... רשׁע ואיפת.אצרות à בית רשׁע, comme dépendant sur la même ligne de האשׁה : « *Pourrai-je perdre de vue* la maison de l'impie, — les trésors d'iniquité et l'exécrable *épha* étique? ... » Wellh., Now., Marti comprennent : Perdrai-je de vue, *dans* la maison de l'impie, les trésors iniques. .; ce qui paraît assez compliqué. Il semble préférable de considérer les deux derniers termes (*les trésors, ... l'épha ...*) comme déterminant le point de vue auquel est considérée *la maison de l'impie*. L'« *épha* étique », c'est l'*épha* diminué, réduit au-dessous de sa capacité légale (*Am.* VIII, 5).

V. 11. C'est manifestement Jahvé qui parle. Il faudra donc lire à la forme *piel* הַאֲזַכֶּה; ou bien, en prenant le ה final comme suffixe, הַאֲזַכֶּהָ, ce qui n'est toutefois pas nécessaire. La Vulg. donne : Numquid justificabo stateram impiam... C'est bien le sens. Mais plus littéralement on traduira, en supposant la présence du suffixe : *Le reconnaîtrai-je innocent* (à savoir l'impie, nommé v. 10), *avec* (= malgré) *les balances iniques et la poche à faux poids?* ou bien en lisant אֲזַכֶּה sans suffixe : *reconnaîtrai-je l'innocence, malgré les balances iniques...* Les LXX ont la 3e personne εἰ δικαιωθήσεται... Si telle avait été la leçon primitive, il y aurait lieu de lire au v. 10, non pas האשׁה בית רשׁע, mais : ... הֲיַשְׁבִּית רשׁע, de sorte que רשׁע resterait sujet de יִזְכֶּה au v. 11; la double interrogation équivaudrait à une sommation adressée à l'impie : « L'impie *éloignera-t-il* les trésors mal acquis et l'exécrable épha étique? *Sera-t-il sans reproche* en

[illegible] de nouveau
[illegible] Michée
[illegible] cation de
[illegible] à la *racine*
[illegible], pour la
[illegible] forme : *avoir*
[illegible] hébreu en question,
[illegible] métathèse, soit dans
[illegible]), *la faim*. L'incise
[illegible] proposition circonstancielle :
[illegible]) *dans tes entrailles*.

sauveras, je les livrerai à l'épée. 15 Toi tu sèmeras, mais ne moissonneras point ; tu fouleras l'olive, mais ne t'oindras point d'huile, — et le moût, mais ne boiras point de vin. 16 'Tu as observé' les statuts d'Omri et toutes les œuvres de la maison d'Achab et tu as marché suivant leurs conseils, pour que je te livre à la dévastation et ses habitants à elle à la dérision. Vous porterez donc l'opprobre de mon peuple.

16. וַתִּשְׁמֹר; TM : וישתמר?

— D'après la lecture massor., וְתַסֵּג sera à comprendre comme *hiph.* de סוג ou de נסג. On traduit : « *tu feras partir* », « *tu éloigneras,* mais tu ne sauveras point » = tu essaieras en vain de faire échapper ta population par la fuite. הִסִּיג s'emploie ailleurs plutôt au sens actif de *reculer*. A la forme *qal,* סוג (comme נסג) signifie *s'écarter, s'éloigner;* dans notre passage la forme *hiphil* marquera l'idée d'*éloigner,* de conduire ou d'envoyer *à l'écart* du danger. Cette précaution sera vaine. Les LXX ont lu la forme *qal :* ἐκνεύσει... : *tu te retireras mais ne te sauveras point.* La Vulgate : *et apprehendes...,* a pris תסג comme équivalant à תַּשִּׂיג, ce qui ne s'harmonise pas avec le contexte. L'incise suivante ne peut guère avoir pour objet qu'une détermination plus précise de l'idée qui vient d'être exprimée, malgré une certaine inconséquence dans la formule : (tu mettras à l'écart, mais ne sauveras point) *et* (= car) *ceux que tu sauveras* (= que tu croiras sauver en les envoyant à l'écart) *je les livrerai à l'épée.*

V. 15. Ici le discours divin emprunte un trait à la prédication d'*Amos,* v, 11, tout en variant la formule (voir plus haut, vv. 10 et 14). L'idée est que le fruit des travaux du peuple passera à l'ennemi. תירוש dépend comme complément direct de תדרך.

V. 16. Lire וַתִּשְׁמֹר au lieu de וישתמר. Omri, le père d'Achab, est mentionné comme fondateur de la dynastie à laquelle appartenait ce roi qui se distingua par son impiété (I *R.* xvi, 31 ss.; xviii, 18) et sa tyrannie tant en matière religi[illegible] *ibid.* xviii, 4; xxii, 26), que sociale (*ibid.* xxi); les *statuts d'Omri* et les *œuvres de la maison d'Achab* sont deux termes parallèles et équivalents. Comp. l'attitude d'Élie à l'égard d'Achazja (II *R.* i) et celle d'Élisée à l'égard de Joram (*ibid.* iii, 13), tous les deux fils d'Achab. Il est évident qu'il ne s'agit pas, dans le reproche formulé en notre passage, d'une *imitation* quelconque de la conduite ou des institutions d'Omri et de la maison d'Achab, mais de la *docilité coupable* avec laquelle le peuple a *continué à suivre* les préceptes de ces rois impies. La dynastie de Jéhu et les rois qui occupèrent encore le trône après son dernier représentant Zacharie, persévérèrent dans la voie que leur avait tracée la maison maudite d'Achab, au moins quant à l'infidélité envers la loi de Jahvé (voir note sur *Os.* i, 4); et le peuple fit comme ses rois. C'est manifestement le royaume du Nord et non celui de Juda qui est visé. Remarquer le plur. ותלכו faisant suite au sing. ותשמר. — Dans le second membre למען introduit la mention du châtiment comme d'une conséquence prévue et voulue par les coupables eux-mêmes. Il semble bien qu'ici comme au v. 13 ce châtiment soit supposé accompli. Le mélange des nombres, des genres et des personnes, est absolu : « pour que je *te* livrasse... » אותך : le sujet auquel se rapporte le suffixe de la 2e personne masc. sing. est *le peuple* ou le pays; « et ceux qui habitent *en elle*... » ישביה : le sujet auquel se rapporte le suffixe de la 3e personne fém. sing. est *la ville;* l'emploi de la 3e personne serait peut-être à justifier ici par le fait que le prophète vise la capitale du royaume du Nord; la formule qu'il emploie, au milieu d'un discours conçu à la 2e personne, équivaudrait à dire : ceux qui habitent *là-bas!* comp. d'ailleurs v. 12; « et *vous porterez* l'opprobre de mon peuple » : ce sont *les habitants* (du royaume du Nord) qui sont le sujet. Les LXX ont λαῶν :

VII. — 1 Misère de moi! car je suis comme qui ferait la cueillette des fruits à l'époque des grappillons laissés par la vendange; il n'y a plus de rai-

« ... l'opprobre, *ou* le mépris *des peuples* ». Plusieurs préfèrent lire en effet עמים au lieu de עמי, pour la raison que *les habitants de Jérusalem*, à qui l'on suppose que la parole est adressée, sont précisément le peuple de Jahvé; qu'il est donc difficile de comprendre qu'ils eussent à porter le mépris de ce même peuple de Jahvé (Wellh., Now., Cheyne, etc.). Ryssel comprend : l'opprobre qui part de mon peuple, dont mon peuple me couvre, vous en porterez la peine; Schegg : Israël devra supporter l'opprobre d'être mon peuple (= ce peuple que j'ai livré, repoussé); — explications très peu satisfaisantes. Hitzig justifie la distinction établie entre le sujet du verbe et le peuple de Jahvé, en remarquant que les réprouvés considérés distributivement, chacun à part, auront à porter l'opprobre auquel le peuple tout entier, collectivement, se trouvera réduit. Cette explication, proposée aussi par Reinke, paraît la plus plausible; comp. *Jér.* XXIV, 9; XXV, 18 etc. Dans ces endroits, comme dans le contexte de notre verset, *le peuple de Jahvé* est présenté comme un objet de mépris et de dérision; c'est cette condition même qui est appelée חרפת עמי « *l'opprobre de mon peuple* »; et tous les membres de la nation ainsi vouée à la honte sont condamnés à en porter le poids.

VII, *v. 1.* L'interjection אללי לי, qui ne convient pas dans la bouche de Jahvé, montre dès l'abord qu'un autre personnage prend la parole. Le ton diffère d'ailleurs totalement de celui de VI, 9-16. L'énumération des griefs, dans nos vv. 1 ss., prend plutôt l'accent de la plainte. C'est Samarie elle-même qui parle, ou le personnage idéal qui la représentait et parlait en son nom VI, 6 s. L'interlocuteur constate avec amertume que les reproches par lesquels Jahvé vient de justifier sa conduite à l'égard du peuple, n'étaient que trop fondés. Se tenant toujours au point de vue des dernières années qui précédèrent la destruction du royaume du Nord, il reconnaît que le vice seul règne en maître au sein de la société corrompue. — Les commentaires considèrent les deux termes introduits respectivement par la préposition כ, comme *coordonnés* entre eux, à titre de termes de comparaison avec le sujet de הייתי. Mais cette manière de voir ne conduit pas à un résultat satisfaisant. Pour כְּאָסְפֵּי les LXX et la Vulg. ont lu ou compris כְּאֹסֵף ὡς συνάγων, *sicut qui colligit;* cette interprétation va très bien au contexte dans le 2e et le 3e membres du verset; on pourra lire le participe pluriel כְּאֹסְפֵי (littéralement la lecture massorét. donnerait le sens : *je suis devenu pareil à des cueillettes de fruits...* = à des fruits recueillis?). Quant à ... כְּעֹלְלֹת, nous n'y voyons pas un second terme de comparaison dépendant de הייתי, mais une énonciation déterminant une circonstance de l'action exprimée dans le terme de comparaison qui précède. Si l'on maintient la préposition כ, il faudra considérer celle-ci comme introduisant une qualification de קיץ : « je suis comme qui cueillerait des fruits *pareils aux grappillons après la vendange* »; ce qui équivaudrait à une indication de la circonstance de temps : je suis comme qui cueillerait des fruits *à l'époque* des grappillons laissés par les vendangeurs; nous nous demandons même si cette notion ne serait pas formellement signifiée ici par la particule? Il se peut qu'au lieu de כ il faille lire ב : je suis comme qui recueillerait du fruit *parmi* les grappillons... Cette explication est recommandée par l'incise suivante : *il n'y a plus de raisin* (bon) *à manger.* — On traduit d'ordinaire le troisième membre comme si l'énoncé dépendait encore du אין qui ouvre l'incise précédente, en prenant אִוְּתָה נפשי comme une proposition relative : « (il n'y a plus la) figue-primeur, *que* j'aime ». Wellhausen demande avec raison pourquoi cette mention de la בִּכּוּרָה, de la *primeur?* A notre avis il faut prendre בִּכּוּרָה אִוְּתָה נַפְשִׁי comme une proposition absolue : *mon âme aspire à la primeur!* Celui qui a la parole se plaint d'être pareil à qui chercherait des fruits parmi les grappillons abandonnés sur la vigne; il ne trouve

sin à manger! Mon âme aspire à la primeur! 2 Le juste a disparu de la terre; parmi les hommes, plus personne de droit! Tous sont à l'affût du sang à verser; l'un fait à l'autre la chasse au filet. 3 Pour le mal, les mains sont prêtes à bien faire. Le prince sollicite [ ] le juge par la gratification, et le grand prononce, lui, au gré de son désir; et ils ont comprimé 'les

VII, 3. Omettre le ו avant השׁפט. — 3-4. ויעבתו הַטֹּבִם; TM : ... טוֹבָם : ויעבתוה *et ils l'ont entortillée! Le bon d'entre eux...*

---

plus rien de bon à manger; la saison des fruits est passée; *il aspire aux fruits de la saison prochaine.* L'application est facile à faire (comp. v. 2). Israël est la vigne qui n'a plus que des grappillons sans valeur; il faudra attendre la saison future, *celle de la restauration,* pour y trouver des fruits.

V. 2. L'interlocuteur explique l'image qu'il vient d'employer : il n'y a plus rien de bon à trouver en Israël. Les traits généraux sous lesquels la situation est décrite, rappellent *Osée* IV, 2; VII, 3 ss. etc. C'est bien l'état d'anarchie dans lequel Samarie était plongée durant les dernières années avant la conquête assyrienne.

V. 3. La première incise est obscure. La Vulgate traduit, au moins très librement : malum manuum suarum dicunt bonum; — où הרע est compris comme se trouvant à l'état construit (malgré l'article), tandis que les mots על־הרע כפים sont subordonnés à להיטיב comme exprimant l'objet de l'action signifiée. Les inconvénients de cette construction se retrouvent, en partie aggravés, dans le commentaire d'Ewald, qui fait dépendre toute l'incise de שׁואל (lu שֻׁאַל comme passif de שָׁאַל) dans le membre suivant : « Pour le crime des mains, — afin de *le* justifier, — le prince est sollicité ». Elhorst retient comme une proposition absolue על־הרע כפים, mais fait dépendre encore להיטיב de שׁאל : « ils n'ont des mains que pour le mal! Pour faire le bien, le prince sollicite (des présents)... ». Il serait excessif de dire que le texte est sûrement corrompu et que le premier membre n'offre aucun sens. Rien n'empêche de comprendre להיטיב comme équivalant au temps défini (Kautzsch, § 114, *i*), à l'exemple des LXX et de la *Vulg.*, et de traduire : *Pour le mal,* (il y a) *des mains prêtes à agir comme il faut.* Comp. Maurer, Hitzig, Knabenbauer, etc. — Les énonciations qui suivent font également difficulté. On traduit généralement : « Le prince sollicite (*ou* exige) et le juge [est à corrompre] par la rétribution (*ou* brigue la rétribution; *ou* rend des sentences pour la rétribution)... ». L'objet de la sollicitation ou de l'exigence du prince, suivant les uns (Maurer, Schegg, Knabenb., Now., Elh., Marti, etc.), ce sont ou bien les présents, ou bien des redevances quelconques réclamées à tort ou à raison; suivant les autres (Reinke, Hitzig, Cheyne...) ce serait la sentence du juge. La proposition elliptique והשׁפט בשׁלום est d'une concision suspecte. Nowack rejette à bon droit la construction qui rattacherait ces deux mots à la phrase suivante, moyennant la lecture : והשׁפט בְּשִׁלּוּמֵי הַגָּדוֹל דֹּבֵר הַוַּת נַפְשׁוֹ : le juge, pour les rétributions du grand, prononce suivant son caprice (*ou* suivant le caprice de celui-ci). Mais ne pourrait-on au contraire présumer que les deux groupes השׂר שׁאל et השׁפט בשׁלום ont été indûment séparés comme des propositions distinctes par la particule ו ? En supprimant la particule on obtient une phrase complète et régulière : *Le prince sollicite le juge par la rétribution.* L'accusatif de la personne *de qui* l'on sollicite quelque chose est une construction extraordinaire bien que pas sans exemple (שׁאל avec double accusatif *Deut.* XIV, 26; *Is.* XLV, 11 etc.); c'est ce qui pourrait avoir occasionné la séparation de la phrase en deux énonciations distinctes. Pour la construction (שֹׁאֵל, — דֹּבֵר), comme pour l'idée exprimée, la proposition suivante serait parallèle à celle qui vient d'être établie : *Et le*

sortant droite de la ha

châtiment est arrivé, c'

= de son désir,

parler ou prononcer

LXX portent : ὁ ἄρχων

a été lu

par une parole qui

épilogue sommai

autres, comme K

de *corruption*

suffixe de

à savoir

Nowack se

lise

d'épin

est compri

premie

le pl

fois

la ha

dit êtr

admi

rat

signi

qui

tant

à la

pour

même

qui les personnifie

maintenant qu'aura lieu leur bouleversement! 5 Ne vous fiez pas à l'ami! N'ayez point confiance dans le compagnon! De celle qui repose dans ton sein garde les confidences de ta bouche! 6 Car le fils méprise le père, la fille s'élève contre la mère, la bru contre la belle-mère, et l'on a pour ennemis les gens de sa maison. [ ] 11b En ce jour-là [*toute*] règle sera absente!

7-11a. A transposer à la suite du v. 13.

(comme pour VI, 6-7). La voix qui se fait entendre à partir de v. 4b et qui s'adresse au contraire au peuple, sera ou bien celle de Jahvé, ou bien celle du personnage qui répondait au peuple VI, 8. Ce sont les dernières paroles conçues au point de vue antérieur à la destruction du royaume du Nord. Elles décrivent le châtiment, envisagé comme imminent, en deux phases : 1° celle des troubles intérieurs (vv. 4b-6); 2° celle de l'invasion ennemie et de la conquête (vv. 11-13).

V. 4b. פְּקֻדָּתְךָ, sujet de בָאָה, se trouve en quelque sorte, dans la construction de la phrase, substitué à יום מצפיך : « *Le jour de tes vigies*, — (c'est-à-dire) *ton châtiment* est arrivé ... »; à moins qu'on ne préfère prendre יום מצפיך comme une énonciation absolue : « C'est le jour annoncé par tes vigies!... »; voir plus loin v. 11a. Les « vigies » en question sont les prophètes qui avaient annoncé le jour du châtiment; comp. *Os*. IX, 7-8. — « Maintenant se fera leur bouleversement »; ce bouleversement va être décrit aussitôt vv. 5-6. Ce sont les troubles intérieurs qui sont en vue et qui précédèrent la catastrophe suprême. Comp. יום מבוכה *Is*. XXII, 5.

VV. 5-6. Les relations d'amitié ou de parenté, les relations domestiques les plus sacrées, ne pourront arrêter la trahison. Plus aucun lien ne sera respecté. Comp. *Jér*. IX, 3.

VV. 7-11a, à rapporter après v. 13, seront commentés plus loin.

VV. 11b-13. — A la peinture des troubles intérieurs (vv. 4b-6) se rattache l'annonce de l'invasion étrangère. Généralement les commentaires voient dans le présent passage une promesse à l'adresse d'Israël; et c'est en effet ce que l'on attendrait à la suite des vv. 7-10. Mais cette interprétation empêche de comprendre certains éléments du texte; de plus elle ne permet pas de saisir le lien qui rattache entre elles les idées exprimées. Si le v. 12 énonce la prédiction de la restauration et du retour des exilés, comment faudra-t-il expliquer le v. 13? Il ne pourra pas y être question du pays d'Israël; d'autre part la menace censée prononcée contre la terre en général, à l'exception du pays d'Israël, n'offrirait aucun point d'attache avec le contexte. — La transposition, probablement accidentelle, qui semble s'être produite en cet endroit, rendra compte en même temps de l'irrégularité de la phrase aux vv. 11-12; au commencement du v. 12 יום הוא n'est pas une formule correcte, du moins pas ordinaire; et d'ailleurs le ו devant עדיך ne suppose point cette formule introductoire. On pourra se représenter l'origine du trouble de la manière suivante. Dans le texte primitif les vv. 7-11a + 14 ss. formaient un discours non interrompu. Les premiers mots du v. 11 : יום לבנות גדריך constituaient une énonciation absolue introduisant la prière qui se poursuit v. 14 ss. : « c'est le jour de rebâtir tes enceintes (= *tes bercails;* voir plus loin sur v. 11a)! Mène ton peuple au pâturage... ». Les vv. 4b-6 avaient eu comme suite immédiate les vv. 11b-13 : « En ce jour-là toute loi sera absente!... » Un copiste ayant omis accidentellement ce passage, celui-ci fut écrit d'abord à la marge en vue de réparer l'omission. Les premiers mots du passage écrit en marge (יום ההוא), grâce à leur analogie avec v. 11a (יום לבנות), le firent insérer plus tard dans le texte à la suite de v. 11a. Le texte dérangé ne fut plus compris; יום ההוא devint le sujet de v. 11a : « ce sera un jour pour rebâtir tes murs, *ce jour-là!* » Dès

12 [ ] Et jusqu'à toi l'on viendra depuis l'Assyrie 'jusqu'à' l'Égypte, et depuis l'Égypte jusqu'au fleuve; d'une mer à l'autre et d'une montagne à l'autre;

12. יום הוא à omettre. — (מצור) עדי; TM : ... ערי *les villes* (fortifiées ?).

---

lors la proposition ירחק־חק eut besoin d'une nouvelle détermination circonstancielle; c'est cette lacune qui fut comblée sommairement par l'addition יום הוא. Il est vrai que la ponctuation massorétique joint ירחק־חק à יום ההוא qui précède, et considère יום הוא comme ouvrant une nouvelle phrase avant ועדיך; mais on n'a pas de peine à s'apercevoir que cette manière de sortir d'embarras ne fait que remplacer un inconvénient par un autre.

V. 11b. יום ההוא ירחק־חק : en ce jour-là la loi, l'ordre, *sera loin*. Cette parole vise la description qui vient d'être faite, vv. 4b-6, de la situation anarchique où les devoirs les plus sacrés seront méconnus et violés. Pour l'absence de l'article devant יום, comp. Kautzsch, § 126, *w*. Nous avons ici la transition du tableau des troubles intérieurs à la mention de l'invasion étrangère vv. 12 s. Quand on veut voir aux vv. 11-13, conformément à la place qu'ils occupent actuellement dans le texte, un énoncé de promesses à l'adresse d'Israël, il est bien difficile de trouver un sens acceptable à l'incise ירחק־חק. Quelques-uns comprennent חק au sens de *limite, frontière* (de quoi ?); une promesse touchant *l'extension* future du *territoire*, n'aurait rien eu que de très plausible; mais le prophète aurait-il exprimé cette idée en disant que *la limite* serait *éloignée ?* C'est très peu vraisemblable. La formule ne pourrait signifier que la suppression des frontières.

V. 12. Il a été dit dans la note générale sur vv. 11b-13 que la locution indéterminée יום הוא aura été probablement introduite dans le texte par une seconde main, comme indication circonstancielle affectant ירחק־חק, la formule יום ההוא qui précède ayant été indûment rapportée à l'énonciation de v. 11a. Le ו devant עדיך appuie cette conjecture. Au lieu de יבוא lire sans doute יבואו (LXX : ἥξουσιν; *Vulg.:* et usque ad te *venient*). Il est plus que probable qu'au lieu de ועדי מצור *et civitates munitas,* il faut lire ועדי מצור ... : depuis Assur *jusqu'à l'Égypte*. Il est clair en effet que dans l'incise suivante, c'est le même מצור qui est repris comme point de départ, en regard du *fleuve* (= l'Euphrate) comme terme *ad quem;* or ici, les deux termes devant se concevoir dans le même ordre, מצור ne peut être qu'une donnée géographique, à savoir le nom de l'Égypte. Il en sera donc de même pour le מצור mis en regard d'*Assur*. Ceux qui viendront, ce sont, d'après les commentaires qui reconnaissent dans notre passage l'énoncé des promesses de restauration, soit les gentils convertis à la loi de Jahvé (IV, 1 s.), soit les Israélites délivrés de la captivité. On ne voit pas comment l'une ou l'autre de ces deux idées ferait suite à la parole de v. 11b (ירחק־חק), ou servirait à introduire la menace contenue au v. 13. Il ne peut être question ici, semble-t-il, que de l'invasion ennemie. La manière dont le prophète s'exprime sur les contrées d'où l'ennemi viendra, s'explique par cette considération qu'il a moins en vue la nationalité des conquérants, que l'inéluctable ruine qui devait être pour Israël la conséquence de l'invasion. Il se représente les armées assyriennes comme formant autour d'Israël un cercle qui ira se rétrécissant sans cesse. C'est ce qui permet de comprendre toute la portée des derniers mots du v. 12. Les deux mers en vue ne sont pas autres, croyons-nous, que la Méditerranée et la mer Morte; les ennemis viendront « d'une mer à l'autre » : *ils pénétreront dans le pays de tous les côtés à la fois* (de fait, bien que cette circonstance ne soit peut-être pour rien dans la formule en question, Salmanasar IV occupait les villes phéniciennes et assiégeait Tyr tout en accablant le royaume de Samarie; voir plus haut, sur I, 11); ils viendront « d'une montagne à l'autre » (et ad montem de monte, *Vulg.*); lire probablement והר מהר, parallèlement à ים מים; les montagnes en question sont celles du

13 et le pays sera dévasté à cause de ses habitants, en conséquence de leurs œuvres.

— [7 Moi donc je porte mes regards vers Jahvé, je mets mon espérance dans le Dieu de mon salut; mon Dieu m'écoutera. 8 Ne te réjouis pas, mon ennemie, à mon sujet. Si j'étais tombée, je me relève! Si j'étais dans les ténèbres, Jahvé est ma lumière! 9 Je porterai la colère de Jahvé parce que j'ai

pays même d'Israël; *le cercle de l'investissement de Samarie devient de plus en plus étroit*. Le prophète avait donc commencé par considérer le cercle dans sa plus grande étendue : « ils viendront depuis Assur jusqu'à l'Égypte, et depuis l'Égypte jusqu'au fleuve... ».

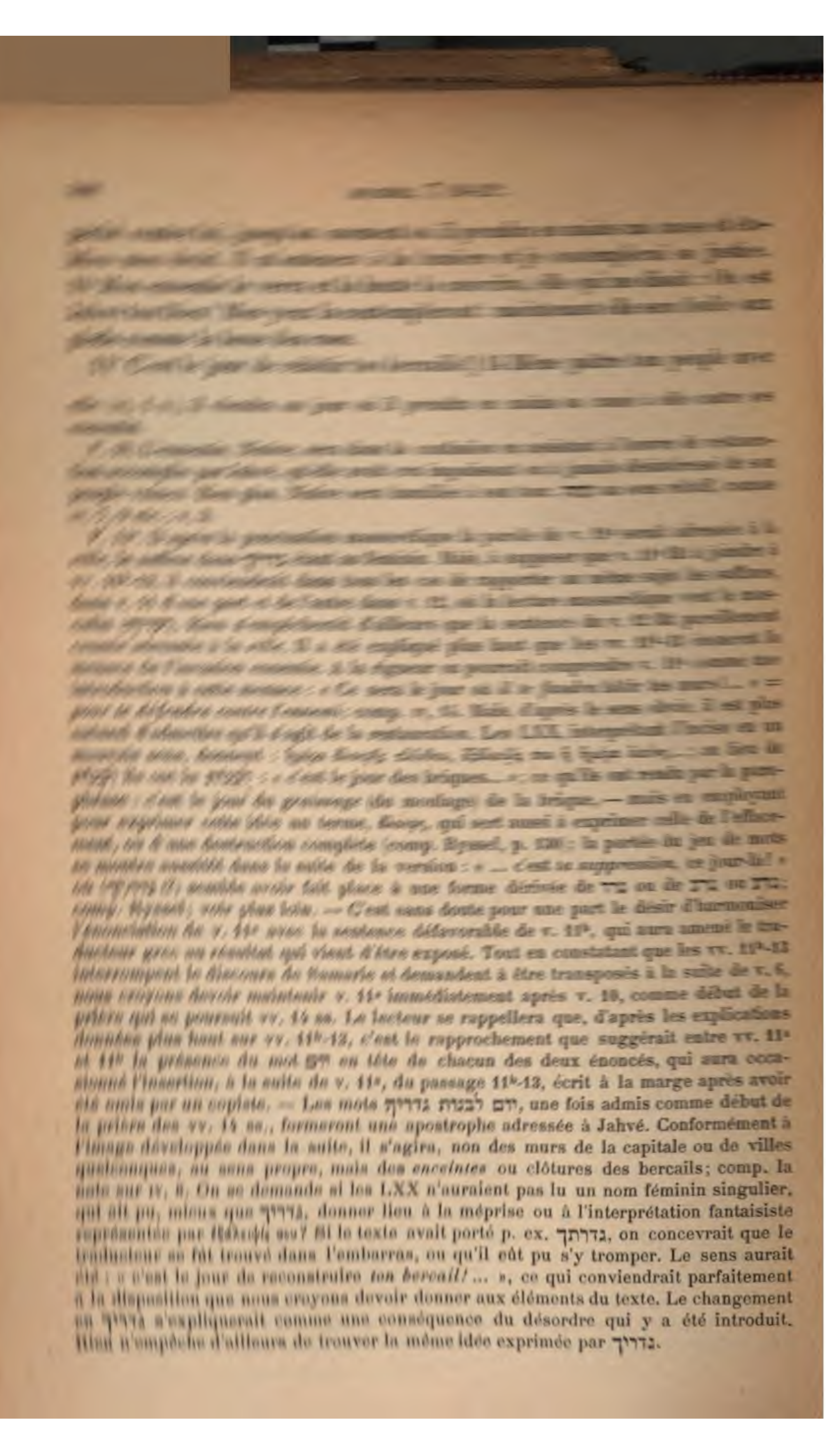
V. 13. Si les vv. 11b-12 étaient à entendre de la restauration d'Israël, la menace du v. 13 serait censée dirigée contre la terre en général, à l'exception du pays d'Israël. Mais tout d'abord הארץ, sans autre détermination, n'est pas, en un contexte comme celui-ci, une désignation de *toute* la terre; c'est *le pays* qui est appelé ainsi, et ce pays ne sera autre que celui dont il a été question jusqu'ici dans le discours. Ensuite des œuvres qui auraient dû attirer sur les habitants de la terre en général le châtiment de la dévastation, il n'a pas été dit un mot. Comme suite aux vv. 7-10, on aurait compris que le pays de l'*ennemi* fût visé; mais en ce cas on aurait attendu une formule plus précise. Enfin entre v. 12 et v. 13 toute connexion ferait défaut. En supposant que le v. 12 parle de l'invasion ennemie (ce qui répond très bien à v. 11b), et que la menace du v. 13 vise le pays d'Israël, tout devient précis et logiquement enchaîné. — Ici se termine la première partie de la section chap. VI-VII, dans laquelle Michée avait pour but de justifier le jugement accompli sur Samarie, en mettant en scène à cet effet Jahvé discutant sa cause avec son peuple, convainquant celui-ci d'infidélité, et proclamant l'arrêt de condamnation.

VV. 7-11a + 14-20. — Désormais le prophète quitte le point de vue du passé auquel il s'était généralement tenu, par fiction littéraire, VI, 1 ss. Le châtiment décrit VII, 4b-6, 11b-13 est supposé accompli, conformément à la situation réelle. La seconde partie de la section VI-VII comprend une prière placée dans la bouche du peuple puni, qui exprime sa confiance dans le pardon divin, et son espérance d'une future restauration, marquée par la victoire sur la nation ennemie. Pour la transposition de vv. 7-11a après le v. 13, voir plus haut la note sur vv. 11b-13.

V. 7. C'est Samarie qui parle; comp. v. 14. On remarquera que les passages relatifs à la restauration future ne contiennent aucune promesse de domination sur les peuples, etc., comme dans les cas où il s'agit de l'avenir de Sion. Ici c'est la nation vaincue elle-même qui exprime ses espérances tout en faisant l'aveu de ses fautes.

V. 8. L'ennemie, c'est Ninive. Samarie, dépouillée de sa souveraineté, désertée par ses habitants dont un grand nombre sont partis pour l'exil, attend de Jahvé le relèvement et la lumière. Le כי n'est pas la conjonction causale introduisant la mention du motif pour lequel l'ennemie aurait à se réjouir; on le voit à la manière dont les deux propositions qui commencent par כי sont coordonnées entre elles, sans qu'aucune particule (telle que ו ou אך), avant le second כי, permette de rattacher celui-ci au verbe. Le parfait קמתי est déterminé par le point de vue; dans sa confiance, la cité châtiée éprouve déjà le sentiment de joie que lui procurera sa restauration après l'abaissement. Il est clair d'ailleurs, autant par le début du v. 8 que par les vv. 9 ss., qu'actuellement c'est dans un état de profonde humiliation qu'elle se trouve.

V. 9. Samarie confesse sa faute, comme elle-même, ou son porte-parole, avait déjà reconnu l'indignité de ses habitants VII, 1-4a. Jahvé l'a convaincue en effet d'ingratitude et de perversité (VI). Mais si Jahvé l'a accablée en plaidant sa propre cause contre



… C'est sans doute pour une part le désir d'harmoniser l'énonciation du v. 11a avec la sentence défavorable de v. 11b, qui aura amené le traducteur grec au résultat qui vient d'être exposé. Tout en constatant que les vv. 11b-13 interrompent le discours du Samarie et demandent à être transposés à la suite de v. 6, nous croyons devoir maintenir v. 11a immédiatement après v. 10, comme début de la prière qui se poursuit vv. 14 ss. Le lecteur se rappellera que, d'après les explications données plus haut sur vv. 11b-13, c'est le rapprochement que suggérait entre vv. 11a et 11b la présence du mot יום en tête de chacun des deux énoncés, qui aura occasionné l'insertion, à la suite de v. 11a, du passage 11b-13, écrit à la marge après avoir été omis par un copiste. — Les mots יום לבנות גדריך, une fois admis comme début de la prière des vv. 14 ss., formeront une apostrophe adressée à Jahvé. Conformément à l'image développée dans la suite, il s'agira, non des murs de la capitale ou de villes quelconques, au sens propre, mais des *enceintes* ou clôtures des bercails; comp. la note sur IV, 8. On se demande si les LXX n'auraient pas lu un nom féminin singulier, qui ait pu, mieux que גדריך, donner lieu à la méprise ou à l'interprétation fantaisiste représentée par ἀλοιφῆς σου? Si le texte avait porté p. ex. גדרתך, on concevrait que le traducteur se fût trouvé dans l'embarras, ou qu'il eût pu s'y tromper. Le sens aurait été : « C'est le jour de reconstruire *ton bercail!* … », ce qui conviendrait parfaitement à la disposition que nous croyons devoir donner aux éléments du texte. Le changement en גדריך s'expliquerait comme une conséquence du désordre qui y a été introduit. Rien n'empêche d'ailleurs de trouver la même idée exprimée par גדריך.

ton bâton; le troupeau de ton héritage, ceux qui demeurent dans l'isolement, 'qu'ils soient établis' au milieu du Carmel! qu'ils paissent dans Basan et Giléad, comme aux jours du lointain passé! 15 Comme aux

14. יֻעַד; TM : יער *dans la forêt.*

VV. 11b-13. Voir plus haut à la suite du v. 6.

V. 14. Ce sont au moins autant les débris épars du peuple, restés dans le pays, que les captifs déportés au loin, qui sont visés dans ce passage. Ce n'est pas précisément le retour des exilés, mais le groupement de ceux qui demeurent *isolés* (לבדד), sans organisation politique, qui fait l'objet de la prière. On remarquera que v. 11a, au sens qui vient de lui être reconnu, forme une introduction bien adaptée à l'expression de cette idée. Le participe שֹׁכְנִי se rapporte au peuple, évidemment. Au lieu du masculin singulier שֹׁכְנִי, qui ne s'accorde guère avec צאן auquel il devrait se rapporter, les LXX et la *Vulg.* lisent le plur. שֹׁכְנֵי, en apposition à צאן (κατασκηνοῦντας, *habitantes*) : *ceux qui demeurent...* La construction de la phrase notamment en ce qui concerne les éléments יער et בתוך כרמל n'est pas exempte d'une sérieuse difficulté. Le יער est proprement la forêt, le hallier inculte et sauvage; il est mis en opposition avec le כרמל *Is.* xxix, 17; xxxii, 15. On ne peut, avec Wellhausen, Nowack, Marti, considérer בתוך כרמל comme une formule subordonnée à יער, indiquant la situation de la région inculte en vue (« le troupeau de ton héritage, qui habite (?) isolé dans la forêt [*située*] au milieu d'une campagne fertile... » [dont l'accès lui est interdit]). Outre que la phrase, ayant comme sujet l'énoncé qu'on vient de lire, serait extrêmement lourde, il faut considérer que le כרמל n'est pas une campagne s'étendant indéfiniment autour d'un territoire désert, mais un lieu déterminé parsemé d'arbres et de plantations, un jardin. Le יער situé au milieu d'un *karmel* serait censé en faire partie pour en rehausser la beauté ou l'agrément (comp. II *R.* xix, 23). A supposer donc que le terme יער dépende de שׁכני, la formule בתוך כרמל devrait dépendre d'un autre verbe. A la rigueur on pourrait admettre que l'impér. רְעֵה soit à suppléer, par emprunt tacite au premier membre du verset, avec צאן ... יער comme complément direct, et בתוך כרמל comme régime indirect : « Le troupeau de ton héritage, ceux qui habitent isolés aux bois, [*fais-les paître*] au milieu du כרמל »; mais ce serait dur. Il nous semble que dans יער doit se cacher le reste déformé d'un verbe dont ... צאן était le sujet; p. ex. l'imparf. hoph. de יעד (comp. *Jér.* xxiv, 1) : יֻעַד (ou en lisant שֹׁכְנֵי au pluriel : יֻעֲדוּ) : « le troupeau de ton héritage, ceux qui habitent dans l'isolement, *qu'ils soient établis* au milieu du כרמל ... »; ce qui donnerait une phrase parfaitement parallèle à la suivante. Une fois cette construction admise, la comparaison avec la phrase suivante recommande d'autant plus vivement l'interprétation de כרמל comme nom propre du *Carmel* (sans l'article, comme בשן et גלעד); la préposition בתוך n'y fait pas obstacle; pour בתוך = ב, comp. plus haut ii, 12; iii, 3. La formule : *comme aux jours du lointain passé* כימי עולם, vient à l'appui du changement proposé יעד(ו) pour יער; elle vise en effet l'époque du premier *établissement* du peuple dans le pays (v. 15), et non pas d'une manière indéterminée toute la période durant laquelle Israël avait occupé Basan et Giléad. Notre correction rétablit dans le texte le terme qui doit répondre à cette notion de *l'établissement* d'autrefois. — On supplie Jahvé qu'il veuille établir son peuple en sécurité, comme autrefois, dans les fertiles contrées du Carmel, de Basan, de Giléad. Ces régions appartiennent exclusivement au royaume du Nord. Juda n'entre pas en considération. Preuve qu'il s'agit des restes du royaume de Samarie.

V. 15. Le vœu en faveur du rétablissement du peuple dispersé, rappelle le souvenir

jours où tu sortais de la terre d'Égypte, 'fais-nous' voir des prodiges! 16 Les peuples le verront et ne tireront que confusion de toute leur puissance; ils se mettront la main sur la bouche; leurs oreilles seront assourdies; 17 ils lécheront la poussière comme le serpent; comme des reptiles de terre ils sortiront effrayés de leurs retraites; vers Jahvé notre Dieu ils se tourneront tremblants et seront saisis de crainte devant toi!

18 Quel Dieu est pareil à toi, enlevant l'iniquité et pardonnant la prévari-

15. הַרְאֵנוּ; TM : אַרְאֶנּוּ *je lui ferai voir.*

---

de son premier établissement dans le pays de Canaan. Les « jours du lointain passé » au v. 14 renfermaient déjà une allusion « aux jours de la sortie d'Égypte ». Le texte porte à la 1re pers. : אַרְאֶנּוּ *ostendam ei* mirabilia... Ce serait donc Jahvé qui reprend la parole. Or cela n'est pas admissible; le discours se poursuit sans aucune interruption jusqu'au v. 17 où il est question à la 3e pers. de « Jahvé notre Dieu », à qui la prière s'adresse toujours : « ... ils seront remplis de crainte pour *toi* ». Il n'y a pas de doute qu'il ne faille lire à l'impératif, avec le suffixe de la 1re pers. plur. : הַרְאֵנוּ *fais-nous voir* des prodiges » (comp. la 1re pers. du plur. vv. 17, 19). Pour accomplir la restauration implorée et soustraire Israël à l'oppression de ses ennemis puissants, il faudra des prodiges : que Jahvé les fasse! Le rapprochement avec Israël sorti d'Égypte montre une fois de plus que le peuple au nom et en faveur duquel l'intervention divine est invoquée, est actuellement dans un état de profonde détresse.

V. 16. En présence des manifestations de la toute-puissance de Jahvé, la puissance des nations ne servira qu'à les couvrir de confusion; « elles se mettront la main sur la bouche ... » gardant un silence plein de frayeur et de respect (*Is.* LII, 15; *Job* XXIX, 9 etc.); « leurs oreilles seront assourdies » du bruit qui accompagnera le jugement divin (comp. p. ex. *Ex.* XIX, 16 etc.).

V. 17. « Ils lécheront la poussière... », non pas abattus à terre par la violence, mais, conformément au contexte tant au v. 16 que dans la seconde partie du v. 17, se prosternant sur le sol dans leur terreur. Le second terme de comparaison כזחלי ארץ comp. *Deut.* XXXII, 24), pourrait n'être qu'une répétition emphatique de כנחש, et se rapporter encore au sujet de ילחכו. Mais en ce cas le parallélisme ou la symétrie fera défaut dans le stique suivant, qui se trouvera réduit à l'expression d'une image peu claire : « Ils sortiront tremblants *de leurs remparts* » (?). Notons que זחל signifie *se retirer* plutôt que *ramper;* comp. l'ar. زحل et les annotations de Driver sur *Deut.* XXXII, 24, de Budde sur *Job* XXXII, 6. On traduit זחלי ארץ par *reptiles de terre*, faute d'un équivalent plus précis; les « reptiles » sont ici les animaux qui cherchent un refuge, qui *se retirent*, pour se cacher, sous les pierres, les plantes, etc. Les ennemis ayant été comparés à des serpents, à cause de la frayeur qui les fait se prosterner par terre, le prophète renchérit sur cette image en les représentant comme des reptiles qui se tenaient *enfermés* dans leurs trous (מסגרות), d'où les fait sortir, pleins d'effroi, un danger qui vient les y menacer. Il n'est pas nécessaire de se figurer les gentils sortant effectivement de « leurs forteresses » ou de « leurs remparts »! — Les deux derniers stiques du verset parlent de l'hommage que les ennemis terrifiés devront rendre à Jahvé. Conformément à la ponctuation massorétique, et d'accord avec les anciennes versions, nous rattachons אל יהוה non pas à ירגזו qui précède (Wellh., Now.), mais à יפחדו qui suit; comp. *Os.* III, 5.

V. 18. Les trois derniers versets contiennent, à l'adresse de Jahvé, une louange qui, tout en clôturant la prière des vv. 11a, 14 ss., peut être considérée comme un épilogue

cation au reste de son héritage! Il ne s'obstine pas perpétuellement dans sa
colère, car il aime, lui, la miséricorde. 19 Il aura encore pitié de nous, il
foulera aux pieds nos iniquités. Tu jetteras dans les abîmes de la mer tous
'nos' péchés. 20 Tu seras fidèle à Jacob, propice à Abraham, comme tu l'as
promis à nos pères, depuis les jours de l'âge antique.

19. חטאותינו; TM : חטאתם *leurs péchés.*

---

au livre entier de Michée. L'espérance du salut est devenue une certitude. Les attributs de bonté et de miséricorde qui distinguent Jahvé, sont garants du pardon qu'il réserve à son peuple.

V. 19. Lire à la fin du verset חטאתינו (LXX, Vulg.), comme עונתינו dans le membre précédent. Le changement de personne (« *il* aura pitié... *tu* jetteras ... »), ici comme à la fin du v. 17, s'explique naturellement par le fait que le morceau entier est une prière adressée à Jahvé (vv. 11ª, 14 s., 18). C'est de la 2de personne à la 3e, plutôt qu'inversement, que le changement s'est fait. C'est la tournure de style qui s'observe p. ex. III, 1 ss., 6 ss., etc.; et pour le passage de la 3e pers. à la 2de : v. 6-7, 8 ss.; VI, 12 s.

V. 20. Jacob et Abraham posent ici pour le peuple issu d'eux. ... נתן אמת ל = *témoigner fidélité envers ...* — מימי קדם ensemble avec כימי עולם du v. 14, à rapprocher de ces mêmes formules accouplées v, 1.

§ I

Les chapitres II, 2, 4 ss. — III.

A. — Nous ne savons si le v. 2 du chap. II forma dès l'origine le début de la description; ou si les conditions dans lesquelles l'introduction du ch. I fut ajoutée à la prophétie, et que nous aurons à signaler plus loin, n'auraient pas occasionné la suppression de l'exorde primitif. Dans tous les cas, l'oracle contre Ninive commence brusquement par la mise en scène idéale de l'armée ennemie qui se rue à l'assaut de la capitale assyrienne (II, 2, 4-6); la ville est prise, abandonnée par ses habitants, pillée et saccagée (vv. 7-11). Avec l'accent du triomphe, le prophète demande où il est, à présent, l'antre du lion ravisseur (v. 12-13); mais aussitôt il reprend le ton de la menace pour prédire à Ninive le châtiment qui l'attend (v. 14). Renchérissant sur le tableau du chap. II, il nous montre cette fois (III, 2-3) les Assyriens culbutés dans une sanglante défaite et jonchant le champ de bataille de leurs cadavres; c'est le développement de la parole de II, 14, annonçant que les jeunes lions seraient dévorés par l'épée. Par les termes dans lesquels il est conçu, le v. 1 du ch. III se rattache d'ailleurs étroitement à II, 14. Aux vv. 4 ss. du ch. III le prophète poursuit en rappelant que Ninive fut pour les peuples une courtisane trompeuse; mais elle sera déshonorée aux yeux de tous, elle sera donnée en spectacle, et les témoins de sa chute n'auront pour elle que mépris (vv. 4-7). De même que No-Amon, la grande cité, tomba et vit ses habitants partir en exil, ainsi Ninive verra sa puissance brisée (vv. 8-11). Ses places fortes, mises en état de défense, ne lui seront d'aucun secours (vv. 12-15[a]). Par sa rapacité elle fut pareille aux essaims innombrables de sauterelles; mais les sauterelles sont un fléau passager! (v. 15[b]-16). Déjà ses fonctionnaires et ses scribes ressemblent aux insectes réfugiés dans les clôtures à l'époque du froid; tout à l'heure ils seront définitivement dispersés (v. 17). Déjà l'empire se désagrège par la faiblesse de son gouvernement intérieur. Sa ruine est certaine et nul ne le regrettera (vv. 18-19).

Par la stricte identité de leur objet et l'enchaînement des tableaux qui y sont retracés, les chap. II-III montrent assez clairement qu'ils forment une composition littéraire *d'une parfaite unité*. L'égale vivacité du style qui se maintient du commencement à la fin, ne fait que confirmer cette appréciation; que l'on compare p. ex. à ce point de vue les phrases II, 11 et III, 2-3, pareillement caractérisées par la manière abrupte dont se suivent les traits qui les composent; que l'on compare encore II, 14 et III, 5, etc.

Il n'aurait jamais dû venir à l'esprit de personne d'attribuer les chapitres II et III à des auteurs différents. C'est pourtant ce qu'a fait récemment O. Happel dans sa dissertation *Das Buch des Propheten Nahum*,

témoignage de S. Jérôme; car tout le monde savait très bien que les LXX et les *cæteri interpretes* n'avaient pu traduire le texte comme ils l'ont fait, que grâce à une fausse lecture; et c'est tout ce que S. Jér. nous apprend.

Ce qu'il y a lieu d'observer dans la prophétie de Nahum, c'est qu'elle ne met pas en scène Jahvé lui-même comme auteur direct de la ruine de Ninive et que l'intérêt d'Israël n'est pas explicitement relevé. Rien ne trahit mieux l'absence de spéculation eschatologique chez le prophète. Non seulement il écrit sous l'impression de la situation historique dont il est le témoin, ce sont les événements qui s'accomplissent ou se préparent qui absorbent toute son attention et qu'il décrit sans y chercher un motif de proclamer l'exaltation du peuple de Jahvé et son futur triomphe. Il est inutile d'insister sur la différence radicale qu'offre à cet égard la prophétie de Nahum, aux chap. II-III, avec celles de *Joël*, d'*Abdias,* etc. Nahum, il est vrai, ne nomme pas les ennemis qui vont être les instruments de la ruine de Ninive; ce qui tout d'abord trouverait peut-être une explication suffisante dans la circonstance que ces ennemis ne se sont pas encore mis en campagne; que les tableaux où le prophète nous les montre prenant Ninive d'assaut, ou infligeant une défaite sanglante à ses armées, s'inspirent des *menaces* dont l'empire assyrien, affaibli, s'écroulant sous le poids de sa propre masse désorganisée, était l'objet à la fois du côté de Babylone et de la Médie, et peut-être d'autres ennemis, comme les Scythes (voir plus loin C). Dans tous les cas il convient de remarquer la différence qu'il y a, à ce point de vue, entre les prophéties eschatologiques et le discours de Nahum. Certes, quand c'est le peuple d'Israël qui est en cause, quand c'est contre lui qu'est dirigé l'effort des ennemis, on a le droit de s'attendre à ce que ces ennemis soient nommés par l'écrivain israélite; les prophètes qui nous ont laissé des discours composés sous le coup d'un danger réel, ou en présence du fait de l'invasion, et dont les préoccupations se bornent à la situation présente, ne manquent pas de désigner l'ennemi distinctement. Les compositions où les *ennemis d'Israël* n'apparaissent au contraire que d'une manière vague, indéterminée, comme *les peuples, les nations*, trahissent par cela seul, bien souvent, leur caractère eschatologique. Le cas est d'une tout autre nature chez *Nahum* II-III. Ici ce n'est pas d'Israël qu'il s'agit, mais de Ninive; et Ninive elle-même était la grande ennemie séculaire d'Israël. Il importait peu que ce fût sous les coups des Mèdes ou des Chaldéens ou des deux réunis, ou sous le coup des barbares du Nord que Ninive tombât; l'essentiel c'est qu'elle allait tomber! L'intérêt du prophète est là, et seulement là. Il n'y a aucune parité entre les formules vagues ou symboliques dont les *ennemis d'Israël* sont désignés dans les écrits à caractère eschatologique, et l'attitude observée par Nahum à l'égard des *ennemis de Ninive;* ceux-ci, le prophète aurait pu les nommer, sans doute; mais on conçoit très bien qu'il s'en soit abstenu. Ajoutons encore que « les peuples », les

גוים en général, sont considérés par Nahum comme les victimes de Ninive (III, 4), et non pas comme les ennemis d'Israël.

Il est inutile de dire qu'un événement comme celui de l'effondrement de de la monarchie ninivite, était bien fait pour provoquer de la part d'un prophète hébreu contemporain l'expression passionnée de ressentiment triomphant que nous offrent les chap. II-III de Nahum. On ne pourrait, sans absurdité, prétendre le contraire, sous prétexte que nul autre prophète préexilien ne montre une aussi forte animosité contre les étrangers. Il y aurait peut-être à faire des réserves quant à cette dernière affirmation; mais, quand elle serait fondée, il ne s'ensuivrait rien contre la parfaite harmonie entre le ton de notre prophétie et les sentiments que le spectacle de Ninive déchue, sur le point de disparaître, était de nature à inspirer.

Plusieurs auteurs ont cru découvrir dans la prophétie de Nahum les signes d'une connaissance si minutieuse et si exacte des situations et des usages ninivites, qu'elle ne pourrait guère s'expliquer que moyennant la supposition d'un séjour que l'auteur aurait fait à Ninive. Peut-être y a-t-il en cela beaucoup d'exagération. Il semble toutefois que Nahum était bien informé touchant certaines particularités relatives à la capitale et à la monarchie assyriennes, au sort desquelles il s'intéresse si vivement. La mention qu'il fait du « palais » en rapport avec l'ouverture des « portes des fleuves », II, 7, peut être considérée comme un indice qu'il était renseigné sur la topographie de Ninive. Le הצב de II, 8 reste toujours un mystère; si la conjecture que nous émettons à cet égard dans notre commentaire était fondée, il y aurait lieu de constater les notions détaillées que possédait le prophète en matière d'institutions religieuses assyriennes. La manière dont il s'exprime sur l'opulence et le caractère de Ninive (II, 10,12 ss.; III, 1, 4 ss.) montre au moins la justesse de ses impressions au point de vue historique. Ce qui est plus remarquable, c'est le témoignage qu'il rend à l'importance de la brique comme matériel de construction en Assyrie (III, 14), et l'emploi qu'il fait (III, 17), pour désigner une catégorie de fonctionnaires, du terme טפסרים, dans lequel il est plus que probable à notre avis qu'il faut reconnaître l'assyrien *dupsarru* (ou *dipsar*); la mention des טפסרים, au sens indiqué, loin d'être en opposition avec le contexte, se trouve avec lui en parfait accord. D'où il est assez naturel d'inférer que le terme plus obscur מנזרים, qui figure au même endroit en parallèle avec טפסרים, pourrait bien être lui aussi un titre assyrien transcrit en hébreu.

C. — Assurbanipal avait occupé le trône à Ninive jusque vers l'an 626. Durant la première moitié de son règne l'empire assyrien avait semblé encore en possession de toute sa puissance. Mais aussitôt après sa mort, et déjà même selon toute apparence durant ses dernières années, le déclin commença et se précipita avec une rapidité extrême. En 625 la Babylonie reprit son indépendance sous le gouvernement de Nabopolasar. En même temps, à l'est de l'Assyrie, se développait d'une manière menaçante l'em-

pire des Mèdes. Au rapport d'Hérodote (I, 102) leur roi Phraorte aurait déjà, vers 625, entrepris contre Ninive une expédition dans laquelle il trouva la mort. Son successeur Cyaxare n'aurait pas tardé à renouveler l'attaque; il aurait même mis une première fois le siège devant Ninive lorsqu'il fut obligé de rentrer dans son pays pour combattre une invasion des Scythes (Hér., I, 103 ss.). Les hordes barbares, qui furent à cette époque un véritable fléau pour l'Asie occidentale, auraient ainsi indirectement procuré à la monarchie ninivite quelques années de répit, durant le règne d'Assur-etil-ilani. Mais ce n'était qu'un répit. Ninive n'avait plus la force d'accabler l'adversaire qui épiait le moment de lui porter le coup fatal. Elle était déjà, par la désorganisation intérieure, vouée d'avance à la défaite, lorsque, sous Assur-akhi-iddin (Asarhaddon) II, ses ennemis entreprirent contre elle la campagne qui consomma sa ruine. Ce furent les Mèdes conduits par Cyaxare, qui y eurent tout au moins la part principale. Hérodote ne nomme qu'eux (I, 106 ss.); mais suivant d'autres rapports, notamment de Bérose et d'Abydène, une armée babylonienne aurait prêté main-forte à Cyaxare. Dans tous les cas les dépouilles de l'empire ninivite furent partagées entre les Mèdes et les Babyloniens. Ninive succomba vers l'année 607, et sa mémoire fut en peu de temps si complètement effacée, que, deux cents ans plus tard, Xénophon passant près de ses ruines avec les Dix-mille, ne les reconnaissait plus.

Les chap. II-III de Nahum nous laissent deviner avec quels transports de joie les peuples délivrés du joug durent saluer la chute de la cité qui avait si longtemps tenu l'Asie sous sa domination. La détermination de la date de la prophétie reste toujours sujette à certaines difficultés. Le chap. III, 8 ss. renferme une allusion à la conquête de Thèbes en Égypte par Assurbanipal, vers 663. Schrader, prétendant que le souvenir de l'événement devait être encore frais dans la mémoire du prophète, en a inféré que celui-ci aura composé son discours vers 660. La conclusion est trop hâtive. Rien ne devait empêcher Nahum, vu les circonstances, de rappeler, même une cinquantaine d'années plus tard, le souvenir du sort que Thèbes avait subi (voir dans le commentaire, la note sur III, 10). D'autre part, malgré la description de l'assaut livré à Ninive et de sa conquête par l'ennemi (II), il n'y a guère moyen de douter que Nahum n'ait écrit quelques années avant la chute de la capitale assyrienne. Il laisse clairement entendre lui-même, aussitôt après la description en question, que celle-ci porte un caractère de présage, qu'elle est une « vision », suivant l'indication du titre du livre; car au v. 14 du ch. II le tableau de la ruine de Ninive se termine par des menaces lancées contre « le repaire des lions ». Il en est encore ainsi au chap. III, vv. 5 ss., à la suite de la description de la défaite essuyée par les armées de Ninive. Le procédé littéraire que ces passages trahissent est de nature à nous mettre en garde. Certains auteurs croient pouvoir conclure de III, 12 ss., que la prophétie fut composée à un moment

où la campagne décisive contre Ninive avait commencé. Il faut s'entendre. Les hostilités auxquelles Ninive fut en butte notamment de la part des Mèdes, avaient commencé bien avant l'an 609; le témoignage d'Hérodote à cet égard, bien que pour les détails il soit sujet à caution, ne doit pas être entièrement négligé. Il est vrai que Nahum, *l. c.*, parle des portes du pays ouvertes toutes larges à l'ennemi, des places fortes qui tombent, des barrières brûlées. Mais qui nous garantit que nous ayons ici autre chose que des présages exprimés sous des images saisissantes, dans le genre de la description du ch. II, 2 ss.? Ce qui est certain, ce qui est réclamé par l'ensemble du discours et en particulier par l'appel à l'exemple de Thèbes (voir note sur III, 10), c'est que Ninive, au moment où Nahum lance contre elle ses anathèmes enflammés, avait totalement perdu son prestige d'autrefois, qu'elle inclinait vers la ruine, qu'elle était entourée d'ennemis puissants, intéressés à sa perte; que le dénouement approchait. Ces conditions se trouvaient réalisées déjà vers l'année 625. On ne saurait conclure de là, évidemment, que la prophétie ne date pas de quelques années plus tard. Mais ce qui nous fait hésiter à descendre beaucoup plus bas, c'est que, dans le *trait final*, Nahum semble motiver en dernière analyse ses prédictions de malheur à l'adresse de la monarchie ninivite, par l'état de désorganisation intérieure de l'empire : « Tes pasteurs sommeillent, ô roi d'Assur! tes princes sont couchés! ton peuple est dispersé sur les montagnes, et il n'y a personne pour le rassembler!... »

§ II

Le chap. I + II, 1, 3.

1° Un simple coup d'œil sur le texte suffit à convaincre de la nécessité de rattacher le v. 3 (*Vulg.* 2) du chap. II, au morceau qui occupe le chap. I (+ II, 1). Ce verset 3 en effet sépare manifestement le v. 2 (*Vulg.* 1) où l'ennemi de Ninive est mis en scène et Ninive elle-même sommée de pourvoir à sa défense, des v. 4 ss. où l'armée ennemie est décrite ainsi que la prise de la capitale assyrienne. Happel, dans la dissertation citée plus haut, essaie de maintenir notre v. 3 à la suite du v. 2, en remplaçant en ce dernier endroit le מפיץ du texte par le « sauveur », etc. Mais, outre que le v. 3 n'en fait pas meilleure figure entre vv. 2 et 4, l'énonciation du v. 2 luimême devient très embarrassée. C'est en effet un langage étrange, de dire : « *Un sauveur* (de qui ou de quoi?) marche *contre toi; — un qui délivre de la détresse!* (= נֹצֵר מִצָּרָה pour נצור מצורה). Inspecte la route!... » etc.

2° Le chapitre I forme à la vision du châtiment de Ninive une introduction d'un caractère littéraire absolument différent. Autant les tableaux des chap. II-III nous retracent des situations concrètes, contemplées ou pressenties dans leur vivante réalité; autant le discours du chap. I se borne à un dé-

veloppement d'idées abstraites. Il semble bien qu'à partir du v. 11 Ninive soit visée (voir plus loin, 6°, 7°); mais les griefs qui lui sont mis à charge et le traitement dont elle est menacée sont encore conçus sous des formules vagues et générales qui s'appliqueraient à tout ennemi quelconque d'Israël. On a, à bon droit, appelé cette composition un *psaume*. L'auteur y exalte le caractère redoutable et la puissance de Jahvé, à qui rien ne résiste; qui accable ses ennemis, qui accablera notamment l'ennemi visé vv. 11 ss., sans ménagement et une fois pour toutes.

3° Ce qui fait l'intérêt capital du chap. I de *Nahum*, c'est la découverte, faite il y a quelques années seulement, que, dans sa forme primitive, le morceau qu'il contient était un poème *alphabétique*, c'est-à-dire composé de manière à ce que les 22 lettres de l'alphabet y figuraient, dans leur ordre propre, comme initiales d'autant de distiques. Il est facile de se rendre compte de la justesse de cette observation, en remontant du verset 8 aux versets précédents. La seconde moitié du v. 8 renferme un distique commençant par la lettre כ (כלה...); ce distique est précédé d'un autre dont le premier stique forme la fin du v. 7 et commence par י (יֹדַע pour וידע); immédiatement avant ce distique י nous avons un distique ט (טוב... v. 7[a]); avant le distique ט, figure régulièrement le distique ח (חמתו... v. 6[cd]); nous remontons successivement aux distiques ז (זעמו... v. 6[ab], l'élément לפני augmenté du suffixe [לפניו] étant rapporté à la fin du 1[er] stique); ו (ותשא v. 5[cd]); ה (הרים... v. 5[ab]). Ici il y a une interruption apparente, le premier mot du distique précédent (4[cd]), au lieu de commencer par un ד, commence par א (אמלל); or tant par la comparaison avec LXX, que par la considération de la phrase hébraïque elle-même, on arrive à la conclusion que le mot אמלל figurant aussi dans le second membre de ce distique, a pris la place dans notre texte d'un terme synonyme; ce terme aura eu pour initiale un ד (p. ex. דאב). Le v. 4[ab] offre le distique ג (גוער...); le v. 3[cd] le dist. ב (בסופה...); enfin v. 2[ab] le dist. א (אל...). Entre les distiques א et ב viennent prendre place des sentences qui ont pour objet d'expliquer que Jahvé est un Dieu vengeur et prompt à la colère (*dist.* א), *contre ses ennemis*. Ces incises 2[cd], 3[ab], ne sont tout au moins pas ici à leur place primitive, et pourraient fort bien n'être autre chose qu'une glose développant dans le sens indiqué la parole de v. 2[ab].

4° Le premier à qui l'on soit redevable d'une observation relative au caractère alphabétique de notre psaume, est G. Frohnmeyer. Celui-ci, au rapport de Fz. Delitzsch dans les remarques préliminaires sur le psaume IX, avait constaté que Nahum, au ch. I, vv. 3-7, n'avait pas dédaigné d'accorder à la suite des lettres de l'alphabet une influence sur l'expression de sa pensée. Bickell essaya, à plusieurs reprises, de restituer le poème alphabétique dans son intégrité (*Zeitschr. der deutschen morg. Gesellschaft* 1880, p. 559; *Carmina veteris Testamenti metrice*, 1882; *Zeitschr. für Kathol. Theologie*, 1886); mais ces premières tentatives ne furent pas

couronnées de succès. Hermann Gunkel (*Zeitschr. für altest. Wissenschaft*, 1893, p. 223 ss.) se rendit compte que le chap. ı tout entier ainsi que les vv. 1 et 3 du chap. ıı, avaient le psaume primitif pour base, et qu'il fallait donc rechercher la série entière des lettres de l'alphabet dans toute l'étendue de ce morceau. Jusqu'à la lettre ל ou מ, la suite des lettres se reconnaît assez aisément. Dans la suite il s'en faut qu'il en soit toujours ainsi. La seconde partie du poème a été dérangée ou remaniée beaucoup plus que la première. Aussi Bickell, suivant cette fois la piste indiquée par Gunkel, arriva-t-il, dans une nouvelle étude consacrée à ce sujet, à un résultat sensiblement différent (*Das Alphab. Lied in Nahum I-II, 3;* dans : *Sitzungsberichte der Philos.-Hist. Classe der Kais. Akademie der Wissenschaften*, Wien, 1894; V Abhandl.).

5° Il faut avouer que pour la seconde partie, à partir de la lettre מ, on en est réduit le plus souvent à des conjectures hasardées, et que les restitutions de Bickell lui-même, si ingénieuses qu'elles soient, ne sont cependant pas toujours bien réussies. Nous ne saurions toutefois nous rallier à l'opinion de Wellhausen, qui, dans la 3ᵉ édition (1898) de ses *Kleine Propheten*, estime que la succession des lettres de l'alphabet aux vv. 1-8, serait due à un remaniement poétique entrepris par un rédacteur qui abandonna la partie à mi-chemin. Car on ne peut s'empêcher de constater que c'est précisément dans la seconde partie du ch. ı et ch. ıı, 1, 3, là où la succession des lettres apparaît le moins clairement ou n'apparaît plus guère, que le remaniement ou le désordre est aussi plus manifeste au point de vue de la suite des idées, ou même simplement du sens des phrases.

Mentionnons encore la théorie de Happel, *l. c.*, qui croit que les deux moitiés du psaume primitif ont été soumises chacune de son côté à un travail distinct de refonte. La première partie allait du distique א au dist. מ (ı, 2 — 10ᵃ). Ce dernier distique, *d'après la restitution de Happel*, se serait terminé par le mot קַשׁ. En rapprochant le premier mot du premier distique, אֵל, de ce mot קַשׁ, Happel croit avoir trouvé la clef de l'explication du terme הָאֶלְקֹשִׁי qui figure dans le titre du livre à côté du nom de Nahum. Voici comment. Le rédacteur qui avait remanié la première partie du poème alphabétique, indiqua en tête de son travail que celui-ci avait porté sur *le livre de Nahum, depuis* אֵל *jusqu'à* קַשׁ. Dans la suite cette indication fut transformée en un qualificatif relatif à l'origine ou à la patrie de Nahum. Il suivrait en même temps de là qu'il faudrait considérer comme l'œuvre propre de Nahum le psaume alphabétique primitif.

L'avis de Sievers, partagé par Löhr (*ZATW.*, 1905, I, 174), que la différence du mètre défendrait de reconnaître dans ıı, 1 la suite du psaume alphabétique, aurait plus d'autorité si l'on pouvait avoir plus de confiance dans le texte traditionnel. Nous en disons autant de l'hypothèse de Marti, d'après laquelle les débris du poème alphabétique se trouveraient dans ı, 1-10; tandis que ı, 11, 13 et 14, ıı, 1, 3 seraient un morceau à part écrit en un

mètre différent (I, 11, 14 sont rapportés par Marti à la prophétie de Nahum contre Ninive et formeraient le thème développé II, 2, 4 ss.). Comp. la remarque de Marti lui-même sur *l'irrégularité* des strophes de Nahum au point de vue du mètre, dans la note préliminaire sur I, 11, 14; II, 2, 4-III, 19.

6° Dans son étude citée en dernier lieu, Bickell a émis la suggestion que le désordre et les corruptions qui défigurèrent le psaume acrostiche, seraient dus, en grande partie, aux conditions dans lesquelles il fut écrit en tête de la prophétie de Nahum. Probablement un lecteur aura utilisé à cet effet la marge supérieure et subsidiairement les marges latérales du premier feuillet de son exemplaire.

Il est très possible en effet que, dans une certaine mesure, une circonstance de ce genre aura été cause du trouble, notamment à la fin du psaume. A supposer par ex. que celui-ci fut écrit en tête d'un exemplaire de Nahum, sur un espace blanc resté libre, et qu'à la fin, la place venant à manquer, les derniers distiques furent écrits en marge, on s'expliquerait aisément que le premier verset de la prophétie (II, 2, *Vulg.* 1) ait été dans des copies subséquentes séparé de son contexte par la finale du psaume.

7° Nous sommes d'avis que le poème fut composé, peut-être à une époque assez récente, exprès *pour servir d'introduction au livre de Nahum,* et que le sujet auquel le discours s'adresse à la 2[de] personne du singulier, à partir du v. 11, est la *ville de Ninive*, contre laquelle la prophétie de Nahum était dirigée. Outre la remarque que nous venons de rappeler (6°) sur une des causes du désordre, notamment à la fin du poème introductoire, il convient de signaler brièvement les principales manières dont certains changements ou certains troubles ont été, ou ont pu être occasionnés.

a) Il y a d'abord les changements purement accidentels, comme au v. 4° le mot אמלל substitué (sous l'influence du membre suivant) au mot commençant par ד; — de même, à notre avis, au v. 11, על יהוה écrit à la place de עָלַי, le י suffixe ayant été pris pour l'initiale du nom divin. Là où le discours s'adresse directement à Ninive, *c'est Jahvé lui-même* qui parle. — Il y a plusieurs autres cas à ranger sous cette catégorie, comme I, 12 : אם שלמים qui n'a pas de sens; comp. LXX.

b) Parfois le changement a eu pour motif le souci de simplifier la construction de la phrase. C'est ainsi p. ex. que v. 6[a] le לפניו de la fin du stique est venu se placer, sous la forme לפני, devant יעמד qui en dépendait en effet logiquement. Une pareille modification devait paraître toute naturelle à un copiste qui ne s'apercevait pas du caractère alphabétique du morceau. Nous croyons devoir expliquer de la même manière l'inversion et la simplification des éléments du distique v. 14[de]; le même phénomène d'inversion (avec amplification d'après un passage parallèle) nous paraît probable II, 1[ab].

c) Certaines paroles qui dans le psaume primitif étaient adressées aux

וְעָנָן אֲבַק לְרַגְלָיו	בְּסוּפָה וּבִשְׂעָרָה דַּרְכּוֹ	3^{cd}
וְכָל־הַנְּהָרוֹת הֶחֱרִיב	גּוֹעֵר בַּיָּם וַיְיַבְּשֵׁהוּ	4^{ab}
וּפֶרַח לְבָנוֹן אֻמְלָל	דָּאֵב בָּשָׁן וְכַרְמֶל	4^{cd}

v. 3^{cd} ב Dans l'ouragan et la tempête il marche,
et le nuage est la poussière de ses pieds.
v. 4^{ab} ג Il gronde la mer et la dessèche,
et tous les fleuves il les met à sec.
v. 4^{cd} ד Basan et le Carmel sont frappés de langueur,
et la végétation du Liban est flétrie.

nité, Jahvé! » Gunkel considère le passage comme une interpolation de seconde main. Bickell est du même avis pour v. 3^{b}; mais il transpose les éléments restants plus loin, en ordre interverti; v. 3^{a} aurait figuré à l'origine dans le psaume, comme second membre du distique מ; v. 2^{cd}, comme distique נ; voir les annotations sur les distiques en question (vv. 11^{ab}, 12^{ac}). L'opinion de Gunkel nous paraît préférable; les vv. 2^{cd}, 3^{ab}, seront à envisager comme une glose sur v. 2^{ab}, expliquant en quel sens il était dit ici que Jahvé était un Dieu jaloux et vengeur, — à savoir *contre ses ennemis*.

V. 3^{cd}. Sur les deux premiers membres du v. 3 comparez la note précédente. Le troisième et le quatrième membres forment ensemble *le distique* ב. Nous ne voyons pas la nécessité, dans la dernière incise, de suppléer, avec Gunkel et Bickell, la particule ו devant אבק (Gunkel : *zu seinen Füssen Wolken und Rauch;* Bickell : *Wolken und Staub sind zu seinen Füssen*). Le texte massorétique, appuyé par LXX et *Vulg.*, donne le sens : *Le nuage est la poussière de ses pieds* = la poussière que foulent, ou que soulèvent ses pieds; ce qui répond très bien à l'idée exprimée dans le membre précédent. Peut-être cependant la préposition ל est-elle à suppléer devant רגליו, pour la mesure.

V. 4^{ab}, *distique* ג. Au participe גּוֹעֵר, on pourrait préférer le parfait גָּעַר, qui toutefois ne s'impose pas nécessairement. La forme וַיַּבְּשֵׁהוּ serait à prendre comme une contraction de l'imparf. *piël* וַיְיַבְּשֵׁהוּ; ce qui n'est pas impossible; en vocalisant וַיֹּבִשֵׁהוּ on obtiendrait l'imparf. *hiphil* régulièrement formé, mais, au point de vue du mètre, il y aurait peut-être surcharge. Gunkel et Bickell lisent וַיִּבַשׁ avec ים comme sujet : « Il gronde la mer et *elle se dessèche* ». Il est excessif de prétendre que cette construction est plus logique, pour la raison que l'on s'attendrait à apprendre ce que *la mer* fait, quand Jahvé la réprimande; il est en effet très simple de comprendre le texte en ce sens, que Jahvé dessèche la mer *en la menaçant, par sa seule menace.* D'autre part c'est Jahvé qui est sujet de החריב au membre suivant; il est plus que probable qu'il doit être conçu aussi comme sujet du verbe qui exprime la même notion dans le premier membre. Somme toute, nous préférons nous en tenir à la lecture massorétique.

V. 4^{cd}, *distique* ד. Il est vrai que dans le texte le distique commence par אמלל; mais la répétition de אמלל à la fin du distique serait très peu élégante et même contraire à la loi de la variation des termes pour exprimer les idées rapprochées entre elles par le parallélisme. Aussi les LXX représentent-ils les deux אמלל par des verbes différents : ὠλιγώθη ... ἐξέλιπε. L'une des deux fois le texte primitif doit avoir porté un équivalent de אמלל. Le caractère alphabétique du poème demande que le premier אמלל soit remplacé par une expression commençant par ד; Gunkel a proposé דאב, adopté par Bickell. Peut-être pourrait-on songer aussi à דלה ou דלל; mais דָּאֵב est en effet plus expressif. Basan et le Carmel (comp. l'association *Mich.* VII, 14),

7^{ab}	טוֹב יהוה לְמְקַוִּים לוֹ	מָעוֹז הוּא בְּיוֹם צָרָה
7^{c}, 8^{a}	יוֹדֵעַ יהוה חֹסֵי בוֹ	וּבְשֶׁטֶף עֹבֵר יִשְׁמְרֵם
8^{bc}	כָּלָה יַעֲשֶׂה בְּקָמָיו	וְאֹיְבָיו יְהַדֵּף חשֶׁךְ׃
9^{c}, 10^{b}	לֹא יָקוּם פַּעֲמַיִם בְּצָרָיו	אֻכְּלוּ כְּקַשׁ יָבֵשׁ מָלֵא

v. 7^{ab} ט Jahvé est bon pour ceux qui espèrent en lui,
il est un refuge au jour de la détresse.

v. 7^{c}, 8^{a} י Jahvé connaît ceux qui prennent à lui leur recours;
quand la tourmente sévit, il les protège.

v. 8^{bc} כ Il consomme la ruine de ceux qui lui résistent,
et ses ennemis, il les pousse dans les ténèbres.

v. 9^{c},10^{b} ל Il ne se lève pas à deux fois contre ses adversaires;
ils sont dévorés, comme la paille sèche, entièrement.

Le verbe נִתְּצוּ est ici parfaitement à sa place. Il n'est pas nécessaire de supposer que l'auteur a pensé à l'action du feu; et quand il y aurait pensé, il lui était sans doute loisible de marquer le *résultat* de cette action comme un état de *destruction*, en opposition précisément avec la notion de *l'indestructible* que suggère l'idée des rochers.

V. 7^{ab}, *distique* ט. Les deux stiques se trouvent fondus dans le texte en une seule énonciation d'ailleurs tout au moins très obscure. Gunkel dédouble celle-ci de la manière suivante : טוֹב יהוה לְקֹוָיו מָעוֹז בְּיוֹם צָרָה; Bickell :טוֹב יה לעזי בְמעוזו ביום צרה: יַצִּילֵם; Happel : טוב יהוה (לעזי בו) מעוֹז ביום צרה. La restitution de Gunkel est plus simple. Il est toutefois à remarquer que ses deux stiques sont peut-être trop courts. Nous proposerions : טוֹב יהוה לְמְקַוִּים לוֹ מָזוֹר הוּא בְּיוֹם צָרָה; ce qui aurait en outre l'avantage de rendre compte plus facilement de la présence de ל devant מָעוֹז dans notre texte. Les LXX donnent : χρηστὸς κύριος τοῖς ὑπομένουσιν αὐτὸν — ἐν ἡμέρᾳ θλίψεως; où, au contraire de ce que l'on constate dans l'hébreu, למקוים aurait été gardé et מעוז omis.

V. 7^{c}-8^{a}, *distique* י; les deux membres sont tronqués dans le texte; au premier, il manque probablement la mention du nom יהוה; le second demande à être complété moyennant un verbe signifiant la protection dont Jahvé couvre les siens « quand la tourmente passe » ou sévit. Devant ידע le ו est à supprimer, à moins qu'on ne préfère y voir l'initiale mal transcrite du nom divin : ... י(הוה) ידע.

V. 8^{bc}, *distique* כ. Les mots בשטף עבר étant détachés de l'énonciation qui suit (voir dist. précédent), le reste du v. 8 se compose de deux incises, d'un parallélisme parfait. Au lieu de מְקוֹמָהּ qui n'a pas de sens, on lira בְּקָמָיו, une expression qui répond à אֹיְבָיו dans le second membre. Il est probable qu'au lieu de יִרְדֹּף il faut lire יְהַדֵּף (Gunkel, Bickell).

V. 9^{c}-10^{b}, *distique* ל. Les mots מה תחשבון אל יהוה כלה הוא עשה, formant les deux premiers membres du v. 9, n'interrompent pas seulement la succession des lettres de l'alphabet; ils ne font nullement suite à v. 8^{bc} au point de vue de l'idée. C'est le troisième membre du v. 9, commençant par לא, qui vient immédiatement après le distique כ. Le texte porte : לא תקום ... צרה *la détresse ne se lèvera pas* deux fois; ce qui n'est pas facile à comprendre dans le contexte. On propose de lire, avec *Jahvé* comme sujet : לֹא יָקוּם פעמים בְּצָרָיו : *il ne se lèvera pas deux fois contre ses adversaires;* une correction qui peut s'appuyer sur le témoignage des LXX : οὐκ ἐκδικήσει δὶς ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἐν θλίψει (comp. plus loin v. 12^{c}, dans le *distique* נ). La leçon massorétique est sans doute

11ab מִמֵּךְ יָצָא חֹשֵׁב רָע וְיֹעֵץ עָלַי בְּלִיָּעַל

v. 11ab מ « De toi sortit l'auteur de desseins pervers,
qui forma contre moi des conseils néfastes »,

le résultat d'une application de l'énoncé à la situation du peuple juif. — Comme deuxième membre du distique Gunkel et Bickell prennent v. 9b, c'est-à-dire la seconde des deux incises qui séparent ... לא יקום, du distique כ, en la complétant à la fin par un terme dont ils retrouvent la trace dans כי עד au début du v. 10. Gunkel propose donc comme second membre de notre distique : כָּלָה הוּא עֹשֶׂה לָעַד : *il accomplit la consommation pour toujours;* Bickell : כלה ... כַּמּוֹעֵד : *il accomplit la consommation au terme fixé.* L'usage qui est fait ici de כי עד du commencement du v. 10, n'est pas justifié (voir plus loin sur v. 10a, *dist.* ס). Happel forme le deuxième membre du distique ל, à l'aide de v. 10a ; il lit : כי עד סבך אכלו, ce qui doit signifier : « *car ils sont consumés comme un buisson* ». Quant à l'incise du v. 9b כלה הוא עשׂה, qui est répétée de v. 8b (*dist.* כ), nous croyons qu'ensemble avec v. 9a elle forme une glose sur v. 11a. Le second membre du distique ל se trouve, à notre avis, au v. 10b אכלו כקשׁ יבשׁ מלא : *ils sont dévorés, comme la paille sèche, entièrement.* La comparaison avec la paille sèche indique assez clairement que c'est par *le feu* (de la colère divine) qu'il est entendu que les adversaires sont dévorés. Pour מָלֵא employé comme adverbe, comp. *Jér.* XII, 6. De même que le premier membre du distique, v. 9c, se trouve indûment séparé, dans le texte, de v. 8bc; ainsi le second membre se trouve séparé du premier. Nous verrons aussitôt comment le désordre a été occasionné.

V. 11ab. C'est ici que nous retrouvons, pour notre part, le *distique* מ, faisant donc régulièrement suite, dans le texte, au second membre du distique ל. Nous lisons : מִמֵּךְ יָצָא חֹשֵׁב רע יֹעֵץ עָלַי בְּלִיָּעַל; c'est Jahvé qui prend la parole, comme il la gardera dans la suite : *De toi est sorti un auteur de desseins pervers, celui qui forma contre moi des conseils néfastes.* . C'est à Ninive que cette parole est censée adressée; comp. *Introd.*, § II, 7°. Gunkel et Bickell (et à leur suite Happel, avec un changement injustifiable de la 2e personne en la 3e) cherchent le premier membre du distique dans v. 9a מַה תְּחַשְּׁבוּן אֶל־יהוה; ce que Gunkel traduit : *Que formez-vous contre Jahvé des desseins mauvais?* Quant au second membre du distique, Gunkel croit le reconnaître dans un assemblage d'éléments recueillis à la fin du v. 11 et au v. 12 תיעצו בליעל על משלמים = ... que *machinez-vous du malheur contre des gens paisibles?* Gunkel renonce à retrouver le distique נ faisant suite à son distique מ. Quant à Bickell il traduit v. 9a (comme 1er membre du distique מ) : *Quelle idée vous faites-vous de Jahvé?* (la formule était mieux rendue par Gunkel, conformément à *Os.* VII, 15; *Jér.* XLIX, 20; L, 45); puis comme suite à cette question, et comme second membre du distique, il amène v. 3a, à comprendre en un sens interrogatif ironique : יה ארך אפים וגדל־חסד *que Jahvé est patient, et grand en miséricorde?* La réponse à ces questions serait fournie au distique נ, conservé, dit-on, au v. 2cd : *Jahvé se venge de ses adversaires, et garde rancune à ses ennemis!* Certes, il ne serait pas impossible que des éléments du texte faisant suite primitivement à v. 9a, eussent été transposés au début du poème. Mais ce qui nous semble difficile à admettre, c'est que l'auteur eût adressé aux ennemis cette interrogation ironique au sujet de Jahvé : (pensez-vous) *qu'il soit patient et bienveillant?* Ni la tournure ni les termes de la phrase v. 3a ne permettent d'ailleurs d'y reconnaître une question appelant une réponse négative. Or la reconstitution des distiques מ et נ proposée par Bickell, dépend entièrement du sens ou de la portée très problématiques qu'il prête tant à v. 9a qu'à v. 3a. Au reste v. 9a, beaucoup plus que v. 11a, a la tournure d'une glose. L'apostrophe à la 2de personne du singulier v. 11a forme un exorde d'un caractère vif et original, aux menaces que Jahvé va diriger contre la ville ennemie en

12ac נְאֻם יהוה מֹשֵׁל־מָרוֹם עִנִּתִךְ לֹא אֲעַנֵּךְ עוֹד

v. 12ac נ parole de Jahvé, le Seigneur du ciel!
« Je t'humilierai de sorte que je n'aie plus à t'hu-
[milier!

vue; c'est pourquoi au v. 11b il convient de voir dans le nom יהוה du texte le résultat d'une interprétation du י suffixe de עָלַי, lequel a été pris pour l'initiale du nom divin. C'est sur la parole de v. 11a (*de toi est sorti l'auteur de desseins pervers...*) que portait la glose v. 9ab : *Quels desseins formez-vous contre Jahvé? Il accomplit la consommation!* La deuxième incise de la glose, répétée de v. 8b, a pour fonction d'affirmer l'inutilité des desseins mauvais tramés par les adversaires de Jahvé. On peut supposer que la glose fut écrite d'abord dans la marge intérieure laissée libre entre les deux colonnes formées respectivement par les premiers et les seconds membres des distiques. On comprend le désordre qui devait résulter de pareilles intercalations; non seulement les gloses pouvaient pénétrer dans le texte et séparer des distiques qui se suivaient immédiatement; elles étaient cause aussi que la liaison entre les membres d'un même distique était perdue de vue.

V. 12ac, distique נ. Happel propose : נגזרו כמים רבים ענתם לא אענם עוד = *ils sont coupés comme les grandes eaux, je les châtierai une fois pour toutes.* Peu probable. — Il a été exposé dans la note précédente pourquoi nous ne pouvons nous rallier à la proposition de Bickell, voyant le dist. נ dans v. 2cd, à ramener en cet endroit du psaume. Dans la suite, notamment vv. 13 s., c'est Jahvé qui parle. Nous venons de constater que le début du discours divin adressé à la ville ennemie, se trouve v. 11ab. Or il convenait que le discours divin fût présenté comme tel. La formule employée généralement à cet effet, après la relation des premières paroles, c'est נְאֻם יהוה. Cette formule aura fait le commencement de notre distique. Dans le texte elle est remplacée par la phrase équivalente : כה אמר יהוה. La raison du changement est facile à comprendre. Le י suffixe de עלי, au v. 11, ayant été compris comme initiale du nom יהוה, et ce nom ayant été porté dans le texte, la phrase du v. 11 n'était plus considérée comme énonçant déjà les paroles mêmes de Jahvé. Or, comme il vient d'être remarqué, la formule נְאֻם י' s'emploie généralement par insertion après les premières paroles du discours, à la façon du latin *inquit.* Ne se présentant plus dans ces conditions, elle fit place sous la plume d'un copiste à la formule introductoire : *ainsi parle Jahvé.* Les mots qui suivent dans le texte : אם־שלמים n'ont pas de sens; les LXX, κατάρχων ὑδάτων, ont lu, sans le א, משל מים. La mention des *eaux* comme objet de la domination de Jahvé n'a aucun rapport avec le texte rétabli suivant notre manière de voir; mais la confusion du י et du ר étant assez fréquente, nous pouvons supposer comme leçon primitive מֹשֵׁל־מָרוֹם ... (comp. מושל־ארץ *Is.* xvi, 1) : parole de Jahvé, *Seigneur du ciel.* On a vu plus haut, dans la note sur le distique מ, l'usage que fait Gunkel de אם־שלמים (?על משלמים). Il sera rapporté tout à l'heure (note sur distique ב) ce que cet élément du texte devient dans la restitution proposée par Bickell. — Le second membre du distique nous paraît être conservé v. 12c; à la faveur du trouble occasionné par les gloses écrites dans la marge intérieure entre les deux colonnes (voir fin de la note précédente), ce second membre de notre distique, ayant été omis fut suppléé après le distique suivant (comp. la fin de la note sur le distique ס, v. 10a, 12b). Ces transpositions se commettaient d'autant plus aisément, que des sentences comme celle qui nous occupe formaient des énonciations exprimant par elles-mêmes un sens complet. Pour le sens, le v. 12c répond à la parole de v. 9c, proclamant que Jahvé ne se lève pas deux fois contre ses adversaires, qu'il les abat du premier coup.

10a, 12b סְבֻכִים כְּסִירִים וְכֵן רַבִּים וְכֵן נָגוֹזּוּ וְעָבָר׃

v. 10a,12b ס — Hérissés comme les épines, et pullulant comme elles, comme elles ils seront coupés, et périront. —

V. 10a-12b, distique ס. Gunkel et Bickell sont d'accord à trouver le premier membre du distique ס dans v. 10a (rapporté au dist. ל par Happel, qui n'a pas le dist. ס); et pareillement à constater l'état corrompu du texte. Il a été exposé plus haut (note sur le deuxième membre du dist. ל, v. 10b) qu'ils rattachent l'élément représenté par les deux particules כי עד, sous la forme corrigée לַעַד (G.) ou כְּמוֹעֵד (B.), à v. 9b (כלה עשה הוא), dont ils font le second membre du distique ל. Pour la suite de v. 10a Gunkel propose de lire : ... סִירִים כְּסוּחִים יִמָּלוּ, ce qu'il traduit : *comme des épines arrachées, ils seront moissonnés* (יִמָּלוּ est substitué à אֻכְּלוּ de v. 10b); Bickell préfère : ... סירים סבכם סבאים = *les buissons d'épines sont gonflés de sève*. Le second membre du distique serait à extraire de v. 10b; suivant Gunkel on obtiendrait כְּקַשׁ יָבֵשׁ יִבֹּלוּ (יבלו substitué à מלא) = *comme l'herbe sèche, ils seront flétris;* suivant Bickell : וְכֵן כְּקַשׁ יָבֵשׁ יִמָּלוּ *et ainsi comme l'herbe sèche ils se faneront* (ils seront moissonnés). — Le lecteur se rappellera que v. 10b a été rattaché par nous à v. 9c comme second membre du distique ל et que v. 9b, auquel G. et B. font remplir ce rôle, est à considérer comme faisant partie d'une glose. Quant au v. 10a, qui est ici en cause, le texte porte כִּי עַד־סִירִים סְבֻכִים וּכְסָבְאָם סְבוּאִים; les deux derniers termes de l'incise sont négligés complètement par G., en partie par B. Le sens de la phrase serait littéralement : *car jusqu'à* (former un buisson d')*épines ils sont entremêlés, et suivant* (= par l'effet de) *leur vin, ils sont enivrés*. Cette énonciation, qui n'a aucun rapport avec le contexte, ne figurait point dans le texte primitif. Il nous est impossible d'y voir autre chose qu'une glose, qui aura eu pour objet de justifier ou d'expliquer une comparaison des ennemis de Jahvé avec un buisson d'épines; la comparaison était sans doute formulée en ces termes : ... סְבֻכִים כְּסִירִים *ils sont entrelacés comme un buisson d'épines...* Le sens était : ils forment une masse impénétrable, touffue et hérissée. La glose a entendu la comparaison comme visant l'état de désordre et d'anarchie auquel étaient livrés les ennemis de Jahvé, pareils à des gens ivres de vin. D'après notre restitution des distiques ל, מ, נ, les mots סבכים כסירים devraient venir dans le texte immédiatement après la dernière incise du v. 12 ועִנִּתִךְ לֹא אֲעַנֵּךְ עוֹד. Il a été constaté tout à l'heure que cette incise elle-même doit prendre place au v. 12 avant ... וכן רבים. La comparaison avec le buisson d'épines avait donc sa suite présumée dans ces mots-ci, qui s'y prêtent en effet : Enlacés comme les épines *et pullulant comme elles, comme elles ils seront coupés et périront*. Le verbe נָגוֹזּוּ du texte trouve ainsi une application bien appropriée à sa signification. — Quant à la manière dont le désordre a été introduit, nous rappelons au lecteur l'observation faite plus haut à la fin de la note sur le dist. מ v. 11ab). Comme la glose v. 9ab, celle que nous venons de signaler v. 10a aura été écrite d'abord à la marge intérieure, à la suite de la précédente. La glose 9ab pénétra dans le texte avant le distique ל; le copiste transcrivit le premier membre du distique ל immédiatement après la glose en question, *grâce à l'analogie que présentaient les sentences au point de vue du sens*. Ayant transcrit le premier membre du distique ל, il reprit la glose restante, qui sépara ainsi les deux membres du distique ל. Un peu plus loin, arrivant aux premiers mots du distique ס (סבוכים כסירים), comme il avait déjà transcrit la glose où leur teneur était énoncée, il les omit, et ne laissa subsister que la suite : ... וכן רבים. Il est probable que l'absence de toute connexion entre cette incise mutilée et la phrase qui la précédait, aura favorisé l'interversion entre v. 12b et 12c; la finale de v. 12a, lue comme une forme de nom pluriel

13[ab]	עַתָּה אֶשְׁבּוֹר מַטֵּךְ	וּמוֹסְרוֹתַיִךְ אֲנַתֵּק
14[dc]	פֶּסֶל מִקִּרְבֵּךְ אַכְרִית	מִבֵּית אֱלֹהַיִךְ מַסֵּכָה

v. 13[ab] ע Maintenant je briserai ton bâton;
et tes chaînes, je les romprai.

v. 14[dc] פ J'extirperai les images sculptées d'en ton milieu,
du temple de tes dieux les idoles fondues.

(שׁלמים...) offrant au moins une apparence quelconque d'analogie avec רַבִּים. Dans tous les cas le résultat auquel nous avait conduit notre étude du texte, nous a paru plus satisfaisant au point de vue du sens et de l'harmonie avec le reste du morceau, et nullement plus difficile à comprendre au point de vue de l'origine du trouble constaté de part et d'autre, que les restitutions proposées par Gunkel et Bickell. Le brusque passage de la 2[de] personne à la 3[e], et du singulier au pluriel, n'aura rien d'étonnant pour qui considère la liberté du style hébraïque à cet égard.

V. 13[ab], *distique* ע, qui s'indique de lui-même. D'après l'état actuel du texte la parole serait censée adressée au peuple de Jahvé : je briserai *son* joug (מֹטֵהוּ), *l'écartant de toi* (*litt.* je briserai son joug *de sur toi*) ... Mais מעליך est une surcharge pour la mesure, et le parallélisme avec le second membre exige le suffixe de la 2[de] personne pour מטה : je briserai *ton bâton* (מַטֵּךְ) et romprai *tes liens.* C'est encore à la ville ennemie que la parole est adressée, comme le montre le texte environnant. Le sujet auquel se rapporte le suffixe est *celui qui impose les liens,* comme *Ps.* II, 3. — Bickell trouvait le premier membre du distique ע dans v. 12[c] (עִנִּתִךְ לֹא אֲעַנֵּךְ עוד), qui nous a paru au contraire former le second membre du distique נ. Les mots ועתה אשבור מטך seraient, d'après B., le second membre du distique ע, l'incise parallèle ומוסרותיך אנתק étant éliminée.

V. 14[dc], *distique* פ. Gunkel nous paraît avoir cherché à bon droit les éléments du distique פ au v. 14[cd]; en effet les deux premiers membres de ce verset, commençant par צִוָּה, se rattachent mieux au cinquième et dernier membre qui formera le premier stique du vers ק. Le troisième et le quatrième membres du v. 14 ont besoin d'être à leur tour intervertis pour former le distique פ. Gunkel proposait : [אַשְׁמִיד] פֶּסֶל וּמַסֵּכָה מִבֵּית אֱלֹהַיִךְ אַכְרִית : *je détruirai images sculptées et fondues,* (les) *extirperai de la maison de ton dieu.* Le parallélisme entre les membres se réduit plutôt ainsi à une simple répétition, et semble, à ce titre, ne répondre que très faiblement à celui qu'offrent les autres distiques. Nous avions reconstitué de cette manière : [מִקִּרְבֵּךְ] פֶּסֶל אַכְרִית מִבֵּית אֱלֹהַיִךְ מַסֵּכָה : *j'extirperai les images taillées d'en ton milieu, de la maison de ton dieu les idoles fondues.* La raison qui a occasionné l'inversion dans notre texte, est sans doute analogue à celle dont nous avons eu à constater l'effet v. 6[a] et dont on aura remarqué encore l'influence au v. 11; à savoir le souci de présenter l'énonciation d'après une construction plus simple, de la part d'un copiste à qui le caractère alphabétique du psaume, et même son caractère de composition rythmée, avaient échappé. — Bickell a essayé de rétablir le distique פ au moyen d'éléments empruntés à v. 12[ab]; il propose : פַּחַד מֹשֵׁל מַיִם רַבִּים וְכֵן יִגָּזְרוּ וְעָבְרוּ et traduit : *L'arrogance des tyrans est pareille aux grandes eaux; mais elles baissent et s'écoulent!* Il est à noter que B. range ce distique immédiatement à la suite du distique ס (voir plus haut, sur *v. 10[a]-12[b]*, comment il reconstitue ce dernier) et avant le distique ע. On observe en effet, comme il le rappelle, cet ordre de succession des lettres פ et ע, environ dans la moitié des poèmes alphabétiques conservés dans l'Ancien Testament. Les éléments mis en œuvre par B. pour son distique פ, nous ont paru appartenir au premier membre du distique נ et au distique ס; voir plus haut.

14[ab]	צִוָּה עָלֶיךָ יהוה	לֹא יִזָּכֵר בְּשִׁמְךָ עוֹד
14[c]-II 1[f]	קִבְרְךָ אָשִׂים קִיקָלוֹן	בְּלִיַּעַל כֻּלֹּה נִכְרָת
1[ba]	רַגְלֵי מְבַשֵּׂר שָׁלוֹם	הִנֵּם עַל הֶהָרִים

v. 14[ab] צ Jahvé l'a ordonné à ton sujet :
il ne sera plus fait mémoire de ton nom !
v. 14[c]-II 1[f] ק De ta sépulture je ferai un lieu d'ignominie !
Le Fléau est exterminé, tout entier ! »
v. 1[ba] ר Les pieds du messager de paix,
les voilà sur les montagnes !

V. 14[ab], distique צ. Dans le second membre le texte porte : לֹא־יִזָּרַע מִשִּׁמְךָ עוֹד : *non spargetur ex nomine tuo ultra;* ce qui est très difficile à comprendre. Il y a à constater de nouveau une corruption du texte causée sans doute par l'application que l'on a faite de la parole en question au peuple juif; le sens du texte actuel paraît être celui d'une promesse, que *le peuple ne sera plus dispersé*. Mais dans le texte primitif c'était, sans aucun doute, à la ville ennemie en vue que le discours continuait toujours à s'adresser. Il est plus que probable qu'il faut lire : לֹא יִזָּכֵר בְּשִׁמְךָ עוֹד : *il ne sera plus fait mémoire de ton nom* = tu seras vouée à un oubli complet.

V. 14[c]-II 1[f], distique ק. La sentence solennelle portée par Jahvé au distique précédent, s'achève ici. L'oubli qui couvrira le nom de la capitale ennemie condamnée est un châtiment en quelque sorte *posthume*, comme aussi le traitement qui sera infligé à son lieu de sépulture, au lieu où ses ruines seront ou sont englouties par le sol. Les deux mots כִּי קַלּוֹתָ doivent être un reste défiguré du terme qui, dans le texte primitif, signifiait la condition à laquelle Jahvé allait réduire le lieu de sépulture. Il est certain en effet que le mot מַסֵּכָה ne remplit pas cette fonction, comme il est supposé, faute de mieux, par les LXX (χωνευτὰ θήσομαι ταφήν σου) et par la Vulgate (*conflatile ponam sepulchrum tuum*). Au lieu de כִּי קַלּוֹתָ Bickell lit קִיקְלוֹתָ (rappelant le mot syr. ܩܝܩܠܐ); peut-être sera-t-il préférable de rétablir le terme hébreu קִיקָלוֹן (*Hab.* II, 16). — Quant au second membre du distique, il ne nous reste plus guère de choix. Il est à noter que notre psaume n'est pas terminé à la fin du chap. I. Au chap. II le discours de Nahum contre Ninive commence au v. 2 et se poursuit au v. 4. Les vv. 1 et 3 renferment les éléments restants du psaume introductoire, augmentés, au v. 1, d'une glose congratulatoire en l'honneur de Juda. Parmi les éléments dont se composent les vv. 1 et 3 du chap. II, il n'y a guère que le dernier membre du v. 1 qui puisse convenir comme second stique au vers ק. Nous l'adoptons donc comme tel. Il faudra supposer que le stique en question a été détaché de son contexte et amené à la fin de II, 1, ensemble avec la glose à laquelle il fait immédiatement suite en cet endroit. Ce qui n'a certes rien d'impossible, car la glose peut avoir été écrite à la marge intérieure qui faisait la séparation entre les membres des distiques, de manière que matériellement le second membre du distique ק était rejoint par elle; c'était sans doute sur ce stique même que la glose portait. Comp. la note suivante. D'autre part comme trait final de la malédiction divine contre la nation persécutrice, notre stique était d'un très bon effet : « *le Fléau est totalement exterminé!* » — Bickell donne comme second membre au distique ק, v. 14[c] : אֻבְּרִית פֶּסֶל וּמַסֵּכָה que nous avons rapporté au distique פ.

V. 1[ba], distique ר. Comme il vient d'être dit dans la note précédente, à propos du second membre du distique ק, les vv. 1 et 3 du chap. II (*Vulg.* I, 15; II, 2) renferment probablement, quoi qu'en pense Sievers dont l'avis a été mentionné dans l'*Introduction*, § II, 3°, les derniers éléments défigurés du poème alphabétique, séparés par le v. 2

3ab שָׁב יהוה אֶת־גֶּפֶן יַעֲקֹב וּגְאוֹן יִשְׂרָאֵל הֵקִים
3cd תַּחַת כִּי בְקָקוּם בֹּקְקִים וּזְמֹרֵיהֶם שִׁחֵתוּ

v. 3ab ש Jahvé a restauré la vigne de Jacob,
il a rétabli la gloire d'Israël;
v. 3cd ת en retour de ce que les pillards les avaient pillés,
et avaient dévasté leurs ceps.

(*Vulg.* II, 1) qui forme le début du discours de Nahum contre Ninive. On peut admettre que ce mélange aura été occasionné par la circonstance que le psaume avait été écrit sur un espace blanc disponible, en tête de la prophétie de Nahum, et que la place se faisant plus étroite vers la fin, les derniers vers du psaume avaient dû se ranger à la marge du texte de la prophétie, auquel ils furent mêlés plus tard par quelque copiste. Le dérangement signalé tout à l'heure, en ce qui concerne le second membre du distique ק, n'en serait que plus aisé à comprendre. — Gunkel a reconnu, justement à notre avis, le distique ר dans la première phrase du v. 1 : הִנֵּה עַל הֶהָרִים רַגְלֵי מְבַשֵּׂר מַשְׁמִיעַ שָׁלוֹם; un énoncé qu'il faudrait, d'après G., ramener à la forme que voici : רגלי מבשׂר על־ההרים הנה משמיע שלום. Le partage semble fait suivant un procédé quelque peu mécanique. Nous préférerions lire simplement : רַגְלֵי מְבַשֵּׂר שָׁלוֹם | הִנֵּם עַל־הֶהָרִים; le rapport entre les deux stiques, non parallèles, est analogue à celui qui s'oberve dans le distique צ. L'addition de מַשְׁמִיעַ (ou éventuellement de מְבַשֵּׂר, au cas où l'on supposerait מַשְׁמִיעַ comme élément du texte primitif) devra être attribuée à un rapprochement subséquent avec *Is.* LII, 7. Quant à l'inversion des deux membres dans le texte, voir l'explication donnée plus haut d'un cas analogue dans v. 6a (*dist.* ז), et v. 14dc (*dist.* פ). Au v. 1 du chap. II le texte continue : ...חָגִּי יְהוּדָה חַגַּיִךְ : *Celebra, Juda, festivitates tuas et redde vota tua! quia non adjiciet ultra ut pertranseat in te!..* (le sujet de ... לא יוסיף *non adjiciet...* est le בליעל, *le fléau* de l'incise suivante, laquelle est à rapporter plus haut comme second membre au distique ק). Nous avons déjà dit que nous considérons la phrase ... חגי יהודה comme une *glose* congratulatoire à l'adresse de Juda (voir la note précédente). Bickell par contre a cherché dans cette phrase un élément pour la reconstitution du distique ר. Il est d'avis que dans ce distique c'était encore la puissance païenne qui était apostrophée. Voici comment il croit pouvoir rétablir le texte. Le mot רגלי serait une corruption de רִגְזִי; c'est tout ce qu'il y aurait à retenir de la première phrase de v. 1; dans la seconde phrase il prend encore חָגִּי חַגַּיִךְ; les trois expressions formeront ensemble le premier membre du distique. Le second membre du distique serait fourni par la dernière incise de v. 1, à lire : בַּל יַעַל כֻּלֹּה נִכְרָת. Le distique tout entier serait à traduire : « *Agite-toi! livre-toi à tes danses! Ce sera en vain! ta ruine est complète.* L'interpellation ironique du premier membre serait, comme il vient d'être rappelé, adressée à la puissance païenne.

V. 3ab, distique ש. Le texte a subi une double modification, sans compter les particules כי et כ qui sont à supprimer respectivement en tête des deux membres. Ici comme v. 4cd on trouve le même mot (גאון) répété dans les deux stiques parallèles. L'allusion à la *vigne* renfermée dans le terme זמריהם du distique suivant, suggère la substitution de גפן à l'un des deux גאון. Dans le second membre le verbe fait défaut; Bickell propose de combler la lacune par le verbe פקד. — Gunkel donne deux distiques ש, l'un avant, l'autre après le distique ת; le premier emprunté au v. 1dc et adopté par Happel (שַׁלְּמִי יְרוּשָׁלַםִ נְדָרָיִךְ | חָגִּי יְהוּדָה חַגַּיִךְ), le second formé de v. 3a + 3c (שָׁב יהוה אֶת־גֶּפֶן יַעֲקֹב | כִּי בְקָקוּם זְמֹרֶיהָ שִׁחֵתוּ).

V. 3cd. Les deux derniers membres de II, 3 formeront ensemble le *distique* ת; mais

TRADUCTION ET COMMENTAIRE

I

Chap. I-II, 1, 3.

I. 1 Oracle sur Ninive. Livre de la vision de Nahum d'Elqosch.

(2 *C'est un Dieu jaloux et vengeur, Jahvé; il est vengeur, Jahvé, et prompt à la colère. — Il se venge, Jahvé, de ses adversaires et est inflexible pour ses ennemis;* 3 *Jahvé est patient et grand en puissance, et il n'accorde point l'impunité, Jahvé! — Dans l'ouragan et la tempête il marche, et le nuage est la poussière de ses pieds.* 4 *Il gronde la mer et la dessèche et tous les fleuves il les met à sec. Basan et le Carmel 'sont frappés de langueur', et la végétation du Liban est flétrie.* 5 *Les mon-*

4. דאב; TM : אמלל *sont flétris.*

I, *v. 1.* מַשָּׂא est traduit par la Vulgate *onus.* C'est un terme qui annonce généralement un oracle comminatoire, et à ce titre la traduction latine y répondrait assez bien, du moins matériellement; la parole du prophète serait conçue comme un anathème *pesant* sur le peuple qui en est l'objet. Cependant, quoi qu'en dise Knabenbauer *in h. l.*, le sens de *onus* ne convient pas à משא en des passages comme *Zach.* xii, 1 qui introduit une prophétie messianique; ni *Prov.* xxx, 1; xxxi, 1, tant à raison des termes parallèles auxquels le nom en question est ici associé, qu'en considération de la nature des discours qui suivent. Il faut admettre l'explication, d'ailleurs très simple, qui attribue à משא le sens d'*oracle, sentence* (litt. : *élévation* de la voix), le verbe נשׂא signifiant l'action d'*élever* la voix, non seulement avec le nom קול, mais aussi absolument, comme *Nombr.* xiv, 1; *Is.* iii, 7; xlii, 2, 11; *Job* xxi, 12... Le nom de *Ninive* est au *génitif objectif.* — Pour le reste du titre voir l'*Introduction.*

Sur *vv. 2 ss.-II, 1, 3* voir l'*Introduction*, § II. Dans la version que nous donnons ici du morceau d'après le texte traditionnel, nous n'indiquons que *les modifications et les réserves suggérées par des considérations critiques indépendantes de tout égard au caractère alphabétique du poème dans sa forme primitive.* C'est-à-dire que nous ne tenons compte, dans les corrections proposées, que des exigences du sens, du contexte, de la comparaison avec les LXX. Pour les éclaircissements nous renverrons aux notes dont nous avons accompagné plus haut le texte restitué par hypothèse du chap. i.

V. 2. Comp. plus haut la note sur *distique* א, où il est remarqué que les troisième et quatrième membres du v. 2 ainsi que les premier et deuxième membres de v. 3 constituent une glose.

V. 3. Voir note précédente, et comp. plus haut la note sur *distique* ב.

V. 4. Pour les deux premiers membres comp. la note sur *dist.* ג; pour les deux derniers la note sur *distique* ד.

V. 5^{ab}. Comp. la note sur *dist.* ה.

V. 5^{cd}. Note sur *dist* ו.

sujet : 'il ne sera plus fait mémoire de' ton nom. De la maison de tes dieux j'extirperai les images sculptées et les idoles fondues. Je ferai de ta sépulture 'un lieu d'ignominie' ». II. 1 *Voilà sur les montagnes les pieds du messager, de celui qui annonce la paix! — Célèbre, Juda, tes solennités! Accomplis tes offrandes votives! Car il ne recommencera plus à sévir contre toi, — le Fléau est exterminé tout entier!* 3 *Car Jahvé a restauré la 'vigne' de Jacob, comme (?) la gloire d'Israël,* [en retour de ce] *que des pillards les avaient pillés et avaient dévasté leurs ceps*).

II

Chap. II, 2, 4 ss. — III.

2 Un agent de dispersion s'est mis en route contre toi : garde la place forte! Inspecte la route! Ceins-toi les reins! Affermis [*ta*] force de

14. יִזָּכֵר בְּשִׁמְךָ; TM : ... יזרע משמך ... (non) *seminabitur* (ou spargetur) *ex nomine tuo...* — קיקלון; TM : כי קלות *quia inhonoratus es.* — II, 2 à rapporter avant v. 4.
3. גפן; TM : גאון *la gloire...* — Suppléer תחת.

II, *v. 1*ab. Voir la note sur *dist.* ר. L'auteur du poème introductoire, après avoir fulminé contre les ennemis de Jahvé en général et contre Ninive en particulier, se retourne vers Juda et Israël pour les féliciter du jugement accompli sur leur oppresseur et du salut qui leur est assuré.

V. 1 cde. Voir la note sur *dist.* ר. — Nous croyons que ce passage (חָגִּי...לַעֲבָר־בָּךְ) est une glose introduite dans le texte.

*V. 1*f. Comp. note sur *dist.* ק.

V. 2. Forme le commencement du discours de Nahum contre Ninive; voir plus loin et comp. *Introd.*, § II, 6°.

*V. 3*ab. Comp. note sur *dist.* שׁ.

*V. 3*cd. Voir la note sur *distique* ת

Sur chap. II-III, comp. l'*Introduction*, § I.

II, *v. 2.* Il n'est pas nécessaire de lire, au lieu de מפיץ, un nom se rattachant à la racine נפץ; car פוץ aussi a pu être employé au sens d'*écraser* à la forme *hiphil*, comme il l'est à la forme *pil.* (פוצץ); et d'ailleurs l'ennemi qui se prépare à consommer la ruine de Ninive, pouvait être appelé *celui qui disperse,* aussi bien que *celui qui écrase.* Dans tous les cas le nom de l'agent est ici mieux en place que le nom d'instrument, qui ne serait employé que par figure; il n'y a donc pas lieu d'introduire le nom מַפֵּץ *marteau* (Wellh., Now. Marti). Les LXX (ἐμφυσῶν) auront lu מֵפִיחַ. Le nom מְצוּרָה tel qu'il est lu par les Massorètes n'a, lui non plus, rien de contraire au contexte et il est inutile de le remplacer par un nom en rapport avec נצר (monte *la garde*). L'infinitif absolu a la valeur de l'impératif : *garde le rempart!...* Il n'y a aucune raison de voir dans les formes verbales נצור, צפה etc., des *impératifs* (au masculin) et de vocaliser en conséquence dans la première incise : עַל־פָּנַיִךְ au lieu de עַל־פָּנָיִךְ; comp. v. 14. La lecture des LXX נֹצֵר מִצָּרָה (ἐξαιρούμενος ἐκ θλίψεως) est manifestement erronée. Les exhortations qui se suivent au v. 2 s'adressent à *Ninive*, que le prophète invite ironiquement à se tenir prête à l'assaut qui va lui être livré (voir v. 9).

tourbillon 5 à travers les plaines; les chars font rage, ils se ruent par les places. Leur aspect est pareil à des torches; ils se précipitent comme des éclairs!

6 Ses princes 'à elle avisent' [à la fuite; en plein jour] ils trébuchent

6. יזכרו אדיריה; TM : יזכר אדיריו : *il se souvient de ses nobles* (?); — suppléer מְנוּסָה יוֹמָם d'après LXX.

---

sujet הָרֶכֶב la course effrénée *par les plaines*, et *par les places publiques;* sans compter que בחוצות n'a aucun titre à figurer en tête de l'énonciation. Le ו devant הפרשים (pour הברושים), s'il n'est point dû à une dittographie du ו final de הכינו, sera à considérer comme introduisant l'apodose après ביום הכינו; il est vrai que l'on aurait attendu d'abord le verbe, mais comp. *Gen.* XXVII, 30; XXIX 9; XL, 9; *Jos.* II, 8; II *Sam.* XV, 34. Peut-être encore vaudrait-il mieux lire au parf. consécut. וְהָרְעֲלוּ הַפָּרָשִׁים.

V. 5. Pour בחוצות à joindre à הרעלו comp. la note qui précède. Il est à noter que le v. התהלל est employé *Jér.* XXV, 16; LI, 7, absolument dans les mêmes conditions que רעל *Zach.* XII, 2, תרעלה *Is.* LI, 17, 22; ce rapprochement est de nature à protéger le verbe הרעלו au v. 4 contre le soupçon de corruption. Aux endroits cités de *Jérémie* (de même que *Zach.*, *Is.*, ll. cc.) il s'agit de la folie, de la frénésie de l'ivresse; ici le même verbe signifie le transport belliqueux de l'armée des assaillants. Les verbes sont au pluriel par accord logique avec le sujet collectif הרכב. Il faudra lire, avec le suffixe au masculin, מראיהם; le sujet auquel le suffixe se rapporte peut être ou bien le collectif הרכב dont la mention précède, ou bien en général l'armée à laquelle la description se rapporte implicitement.

V. 6. Il ne semble pas que dans la première partie du verset, les assaillants soient le sujet. Sans doute dans leur précipitation, ceux-là pouvaient *trébucher* aussi bien que les Ninivites, mais ce n'eût pas été un trait de nature à accentuer la vigueur de l'attaque, tandis qu'il convient très bien pour caractériser l'empressement de la fuite chez les Ninivites effrayés. La première incise, prise en elle-même, serait déjà à lire et à traduire : יִזְכְּרוּ אַדִּירֶיהָ (LXX : μνησθήσονται) : *ses princes* (à elle, à Ninive) *s'en avisent,* à savoir de l'irrésistible entrain de l'assaut auquel ils doivent succomber. L'interprétation qui donne comme sujet à יִזְכֹּר le *roi de Ninive,* ou *Assur qui se souvient de ses chefs* ou *de ses héros,* est peu probable. Il faut tenir compte en outre d'une donnée supplémentaire fournie par LXX : (καὶ μνησθήσονται οἱ μεγιστᾶνες αὐτῶν) καὶ φεύξονται ἡμέρας. Il est invraisemblable que le traducteur grec ait ajouté ces derniers mots de sa propre autorité; *augenscheinlich spätere Glosse,* dit Vollers; nous ne savons de quel droit. La notice propre aux LXX vise sans doute la retraite précipitée de l'armée assyrienne. Le texte peut avoir porté : יָנוּסוּ יוֹמָם, l'imparfait ינוסו exprimant l'objet de l'action signifiée par יזכרו (comp. *Ps.* CXV, 12 : יהוה זְכָרָנוּ יְבָרֵךְ; pour le sens auquel est pris le verbe זכר comp. en outre *Ps.* CIX, 16; *Job* XL, 31 etc.). Il est possible aussi que le texte primitif ait eu : יזכרו אדיריה מנוסה : ses chefs prennent le parti de *la retraite,* ou de *la fuite;* le מ de מנוסה rattaché au ה final de אדיריה aurait donné le suffixe pluriel représenté en grec : οἱ μεγιστᾶνες αὐτῶν. Dans TM l'omission signalée a donné lieu probablement à une méprise touchant le sujet auquel se rapportait le suffixe et amené pour אדיריה la lecture אדיריו, en harmonie avec v. 4 où le suffixe se rapportait au מֵפִיץ, à l'ennemi. Quant à יומם traduit par ἡμέρας, il faut sans doute le joindre à la proposition suivante : *en plein jour* ils trébuchent...; ce qui signifie que c'est *la seule hâte* causée par la terreur qui les fait trébucher. La retraite de l'armée assyrienne, qui laisse aux assaillants l'accès libre aux portes de la cité centrale ou de la citadelle (voir

terreur; 8 la [*déesse*] Zib (?) est mise à découvert et produite au jour; ses servantes poussent des gémissements comme une plainte d[illegible] colombes, et

de l'attaque des assiégeants, l'intervention des eaux du fleuve, laquelle n'est d'ailleurs pas explicitement mentionnée, constitue un élément tout à fait disparate dans l'ensemble de la description. Si au moins le prophète, avant de parler de « l'ouverture des portes », avait insinué par un mot que celles-ci cèdent sous la poussée des flots! Il constate un effet : *les portes des fleuves* (ou *canaux*) *sont ouvertes;* et dans tout le contexte il ne laisse pas entrevoir d'autre cause à cet effet que celle qu'il décrit : à savoir les efforts des assiégeants! Nous croyons donc que les *portes des fleuves* sont de véritables portes, donnant sur les canaux et auxquelles on avait accès par des ponts. On demande comment l'ennemi aurait porté d'abord l'attaque contre les points les plus faciles à défendre? Mais rien ne nous dit qu'il s'agit, dans la pensée du prophète, d'une *première* attaque. Comme il a été exposé sur v. 6[a], l'armée ninivite est censée avoir déjà battu en retraite. Les « *portes des fleuves* » étaient, d'après notre manière de concevoir la situation décrite par Nahum, celles qui donnaient accès à une *enceinte intérieure,* spécialement fortifiée, de la ville, et dans laquelle s'élevait aussi le palais dont il est question aussitôt. Cette enceinte, pour plus de sécurité, était entourée soit par des bras du Tigre, soit par des canaux (peut-être au lieu de הנהרות devrait-on lire, ou certains exemplaires lisaient-ils : מִנְהָרוֹת *fossés*, ce qui expliquerait la confusion avec מדינות? constatée chez les LXX : πύλαι τῶν πόλεων). Les *portes* de cette enceinte s'appelaient ainsi très justement *les portes des fleuves* (= des bras du Tigre qui l'entouraient). Quant à l'objection tirée par Kleinert du fait que נפתח ne s'emploie jamais de l'ouverture violente de brèches, etc., on lui répondra que l'emploi de ce verbe pour signifier l'ouverture des portes sous l'effort de l'armée ennemie, se justifierait de la même manière que pour signifier l'ouverture des écluses sous la poussée des eaux. Le prophète se tient au point de vue des habitants retranchés derrière leurs portes fermées : les portes *s'ouvrent* pour livrer passage à l'ennemi. — *Le palais* (= ceux qui l'habitent) *est dans la terreur.*

V. 8. וְהֻצַּב. Gesenius a proposé de relier ce verbe (?) à la proposition qui précède : le palais est dans la terreur et *saisi d'épouvante.* Il rattachait la forme à la racine צבב, rapprochée de l'ar. صبّ *verser*, aussi *se répandre;* d'où, par une dérivation analogue à celle que l'on observe pour le verbe מוג, נמוג = se dissoudre de *peur,* d'*épouvante* (comp. aussi מסס, *niph.* נמס). S'il fallait maintenir l'explication du terme au sens d'un verbe, ce serait peut-être une solution acceptable; on pourrait au besoin supposer que le sujet de גלתה se cache dans העלתה, en lisant העתלה = assyr. *etellitu* « reine », « dame » (comp. Paul Ruben dans l'*Academy*, 7 mars 1896; Kirkpatrick, p. 249). Cependant la signification prêtée à וְהֻצַּב est tout au moins très problématique. Il en est de même de celle qui est supposée dans la traduction : *Et c'est défini!* (et constitutum est); cette exclamation n'a d'ailleurs aucune raison d'être; elle n'aurait pas non plus été formulée au parfait. Déjà les anciennes versions ont reconnu ici un nom précédé de l'article. LXX : ἡ ὑπόστασις, rattache צב à la racine נָצַב ou יָצַב. La Vulgate : *miles...*, pareillement, en songeant sans doute au נציב de I *Sam.* x, 5; xiii, 3; ou au מַצָּב *ibid.* xiii, 23 etc.; à moins que le terme du rapprochement n'ait été צבא *armée.* Ces interprétations ne sont pas admissibles. Du moment que הצב est pris comme sujet de ...גלתה, c'est à ce même sujet qu'il faudra rapporter le suffixe dans אַמְהֹתֶיהָ *ses* servantes (ce que saint Jérôme entend des servantes *de Ninive,* soit au sens figuré pour les villes secondaires, soit au sens propre). Knabenbauer propose de lire הַצְּבִי, un terme qui aurait désigné Ninive comme « *la splendide* »; mais צבי est un nom masculin; ensuite il est au moins douteux que גֻּלְּתָה puisse, comme נִגְלְתָה, ou הָגְלָה, s'entendre de la *dé-*

10 « Pillez l'argent! Pillez l'or! » — Il n'y a pas de fin aux trésors; c'est
une richesse composée de toutes choses précieuses. — 11 Sac et saccage-
ment et dévastation, cœurs épouvantés, genoux tremblants; tous les reins
frappés de stupeur et tous les visages défaits!
12 Où est-elle, la tanière des lions, elle qui était ˋun antreˊ pour les
jeunes lions, où le lion s'en allait mener le lionceau, sans que personne
l'effrayât! 13 Le lion ravissait ce qu'il fallait à ses lionceaux et étranglait
pour ses lionnes et il remplissait de proie ses cavernes et ses tanières
de butin. 14 Me voici contre toi! parole de Jahvé des Armées; — je con-

12. מְעָרָה; TM : מרעה *un pâturage*.

---

lequel n'a d'autre fonction que de marquer l'empressement éperdu de la fuite, est, au point de vue littéraire, à l'abri de toute critique.

V. 10. Parallèlement à la vaine exhortation adressée aux fuyards, un autre appel se fait entendre, qui s'adresse aux vainqueurs, ou que ceux-ci s'adressent entre eux : « Pillez l'argent! Pillez l'or! » — Les mots כָּבֹד מִכֹּל כְּלִי חמדה forment logiquement une phrase absolue.

V. 11. L'extrémité à laquelle la ville et la population sont réduites, est décrite en quelques traits rapides qui résument le tableau de la ruine. L'assonance des deux premiers termes est évidemment voulue פיק ברכים..., litt. *fléchissement des genoux, transes dans tous les reins...* Pour קבצו פארור comp. *Joël* II, 6.

V. 12. Le spectacle de cette ruine rappelle le souvenir de ce que fut autrefois Ninive, la capitale enrichie des dépouilles des peuples conquis, et dont les armées avaient si longtemps tenu l'Asie dans la terreur. Au lieu se מרעה (ἡ νομή LXX, *pascua* Vulg.) il faut lire probablement מְעָרָה *caverne.* לָבִיא = infin. hiphil de בוא avec la préposition, pour לְהָבִיא? Nous comprenons la construction de manière que לָבִיא שָׁם גוּר... dépende de הלך : « ...elle qui était une caverne pour les jeunes lions, *où le lion s'en allait conduire le lionceau,* sans que personne l'effrayât ». Le sens paraît être que le lion, avant de se mettre en campagne pour chercher sa proie (v. 13), mettait le lionceau à l'abri à Ninive, comme dans un sûr repaire, ou nul ne pouvait l'inquiéter. L'hébreu se prête aussi à une autre interprétation où לביא est considéré comme le nom signifiant *lionne :* « ... où le lion marchait, la lionne, le lionceau... »; ce commentaire est à un certain point de vue très séduisant; mais la construction de la phrase ne paraît pas le recommander; pourquoi le prophète n'aurait-il pas placé le שׁם immédiatement après le verbe, ou tout au moins après le premier nom sujet אריה; pourquoi, à supposer la disposition actuelle des éléments de la phrase, n'aurait-il pas rattaché לביא à אריה par la particule copulative, s'il avait entendu donner comme sujet à הלך la série des noms אריה לביא ... גור ...? Les LXX et la Vulg. (τοῦ εἰσελθεῖν, *ut ingrederetur*) ont lu לָבוֹא au lieu de לביא; et cette lecture est encore préférée par certains auteurs qui considèrent le terme גור אריה... comme se trouvant en apposition à אריה ou comme formant un nouveau sujet pour הלך : « ... où le lion s'en allait entrer, le lionceau... » etc.; c'est moins satisfaisant.

V. 13. Conformément au commentaire proposé sur v. 12, il est supposé que le lion, ayant mis ses petits à l'abri dans sa caverne de Ninive, est parti de son côté à la chasse. Il en revient régulièrement, chargé de butin pour sa terrible famille.

V. 14. Les Massorètes ont ponctué au *féminin* les suffixes de la 2[de] personne, le discours étant censé adressé à *Ninive,* non pas au « lion ». Le ה dans רכבה ne peut être

sumerai en fumée ses chars! — L'épée dévorera tes jeunes lions! Je supprimerai de la terre tes rapines! On n'entendra plus la voix de 'ses' messagers.

III. 1 Malheur à la cité sanguinaire, pleine tout entière de mensonge, de violence; dont les rapines ne cessaient point! 2 [*Écoutez*] le bruit du fouet et le bruit du grincement de la roue, et le cheval qui galope et le char qui bondit! 3 Cavaliers soulevés, flamboyantes épées et lances fulgurantes! Multitude de blessés et monceaux de corps et cadavres sans fin! On trébuche sur leurs cadavres! 4 [*Cela*] à cause des multiples fornications

14. מלאכיה; TM : מלאככה *tes* messagers (?).

---

en effet que le suffixe de la 3e personne du féminin; la variation dans l'emploi des personnes du pronom ne doit pas trop surprendre (comp. III, 7b), et n'offre pas un motif de modifier le texte. Les LXX (πλῆθός σου) auront lu רִבְּכָה (avec le suffixe de la 2e pers. masc.); mais, malgré la disparité des termes de l'énumération (*ses chars..., tes jeunes lions*), la leçon de l'hébreu est préférable. Notons qu'à côté des *jeunes lions* et du *butin*, il est dans tous les cas question aussi des *messagers*, où la métaphore est sans aucun doute abandonnée. La vocalisation massorétique מַלְאָכֵכֵה est anormale; d'après Kautzsch, § 91, 2, *Anm.* 2, il faudrait lire מַלְאָכֵךְ; il y aurait eu dittographie du ה suivant. On propose généralement de lire מַלְאָכֵכָה, avec le suffixe masc. et orthographe défective (pour מלאכיכה); et quelques-uns en concluent que déjà auparavant, dans le même verset, les suffixes sont à lire au masculin (... אֵלֶיךָ). En ce cas le discours serait à concevoir comme adressé au roi de Ninive, représenté par le lion; il faudrait en outre conclure à une corruption pour רכבה. Comme les suffixes n'ont pas le ה final dans אליך, כפיריך, טרפך, et que d'autre part, d'après TM, la phrase offrirait déjà un nom avec le suffixe de la 3e personne; que מַלְאָכֵכֵה serait dans tous les cas orthographié d'une manière plus ou moins irrégulière, il vaudrait peut-être mieux lire ici encore מַלְאָכֶיהָ avec le suff. de la 3e pers. fém., qui aurait été changé, soit par confusion accidentelle du י avec le כ dans l'ancienne écriture, soit intentionnellement en vue de l'accord avec le suffixe précédent, en celui de la seconde personne. La vocalisation massorétique est due sans doute à un souci analogue d'harmonisation avec le *genre* du suffixe précédent. Les LXX traduisent τὰ ἔργα σου, comme s'il y avait מלאכותיך. Le sens de l'hébreu est que l'on n'entendra plus, parmi les peuples vassaux, les messagers de Ninive venant dicter les volontés du suzerain; comp. aussi II *R.* XVIII, 17 ss.

III, *v. 1*. כחש פרק sont deux termes dépendant chacun directement de מלאה. La traduction de la Vulg. *mendacii dilaceratione* témoigne de la même confusion qui a été signalée *Amos* III, 12, à propos de *in Damasci grabato*. Les LXX joignent ensemble כלה et כחש, et rattachent פרק seul à מלאה : ὅλη ψευδής, ἀδικίας πλήρης (*Al.* πλήρης ἀδικίας). La relative elliptique לא ימיש טרף fait l'office de qualificatif : (*où*) *la déprédation* (litt. *la proie*) *ne cessait point;* ימיש intransit. et au même sens que *Ps.* LV, 12.

VV. 2-3. Le prophète se représente de nouveau la scène du désastre auquel succombe Ninive. La forme de la description rappelle celle de II, 11. Au v. 3 l'action exprimée par le part. hiph. מעלה a pour objet les chevaux (comp. *Jér.* XLVI, 9 : עלו הסוסים *cabrez-vous, chevaux!*). Le פָּרָשׁ מַעֲלֶה sera mot à mot *le cavalier qui fait cabrer* le cheval. La leçon du texte, à lire יִכָּשְׁלוּ, est préférable à celle du *qeré :* וְכָשְׁלוּ. Le prophète assiste en imagination à la sanglante mêlée où l'armée assyrienne est battue.

V. 4. Nahum revient encore, comme v. 1, sur les méfaits par lesquels Ninive s'est attiré le châtiment. C'est une phrase nouvelle qui commence par מֵרֹב; sa construction

de la courtisane aux charmes attrayants, experte en sortilèges, qui trompait les peuples par ses fornications et les nations par ses sortilèges.

elliptique est conforme au style de Nahum (comp. p. e. II, 10[b] et les tableaux II, 11; III, 2 s.). D'après certains exégètes c'est l'idolâtrie de Ninive qui est stigmatisée dans ce passage, sous l'image de la fornication, suivant le langage dans lequel les prophètes s'expriment quand ils condamnent et flétrissent le culte des faux dieux en Israël. Il est vrai que quand il s'agit d'Israël, l'emploi de l'image est motivé par l'idée de la violation du pacte avec Jahvé, conçu comme une union matrimoniale, en regard de laquelle le culte des dieux étrangers apparaît comme une prostitution, une fornication, un adultère; comp. *Os.* II, 4 ss. Mais une fois que cette manière de flétrir l'idolâtrie était reçue, dit-on, rien ne devait empêcher les prophètes de l'appliquer aux cultes qui se pratiquaient parmi les nations païennes elles-mêmes. Ce qui pouvait d'ailleurs contribuer à justifier cette application, c'est le caractère licencieux des cultes en question. Voir Knabenbauer, Happel. Quoi qu'il en soit du point de savoir si les cultes idolâtriques en usage parmi les païens pouvaient être traités de « fornication », il ne semble pas que telle soit la pensée de Nahum en notre passage. Le prophète accuse Ninive en même temps de fornication et de recours aux sortilèges, et cela *dans sa conduite envers les nations.* L'action de Ninive à l'égard des nations est caractérisée par le participe הַמֹּכֶרֶת ...; en aucun cas le verbe מכר ne semble pouvoir s'entendre ici au sens de *vendre.* « Ad eadem crimina gentes quoque subjectas *vendidit,* i. e., dit Knab., impulit ac protraxit, libertate iis adempta ». Une pareille explication de la notion de *vendre* est très recherchée et peu probable. On a, avec raison, rapproché le verbe מכר avec l'application qui en est faite en notre verset, de l'ar. مَكَرَ *tromper :* « ... elle *trompait* les nations par ses fornications et les peuples par ses sortilèges ». Ce sens va parfaitement au contexte. Ninive n'est pas présentée dans le rôle d'une *infidèle qui se laisse séduire,* mais dans celui de la *courtisane séductrice;* ceux qu'elle séduit, ce ne sont pas ses dieux, évidemment; ce sont les autres peuples; comp. *Apoc.* XVII, 1 s. Il ne paraît pas être question en ceci d'idolâtrie. Il n'est pas davantage fait allusion à des rapports commerciaux, comme on l'a avancé en faisant valoir une parole d'*Is.* XXIII, 17 au sujet de Tyr. Nowack à la suite de Hitzig croit que Nahum vise les démonstrations de fausse amitié et la politique rusée que l'Assyrie mettait en œuvre pour s'attacher les États moins puissants. Cette explication admise aussi par Maurer qui cite Rosenmüller, lequel allègue l'autorité d'Abarbanel, rendrait très bien compte de l'image et des expressions employées. Peut-être cependant y attache-t-on trop d'importance ou une signification trop spéciale à la mention des *multiples fornications* de Ninive dans lesquelles on prétend reconnaître des démonstrations d'amitié et des alliances trompeuses; ces *multiples fornications* pourraient n'avoir pour fonction que d'introduire et d'accentuer la qualification de Ninive comme *la courtisane pleine de séduction,* dont les actes devaient répondre nécessairement à son vil caractère. Et Ninive pourrait avoir été appelée ainsi, non pas à cause de sa politique rusée et de ses alliances trompeuses, — sa politique était en fait bien plutôt celle de la force que de la ruse, — mais simplement à cause de la fascination qu'elle exerçait sur les peuples par le déploiement de son faste et de son opulence. Ce serait en dernière analyse ce faste orgueilleux, cette opulence faite des dépouilles des vaincus, et par-dessus tout l'exploitation de cette magnificence comme moyen de domination morale sur les peuples soumis, dont Nahum ferait ici un grief à la capitale assyrienne. — La formule בַּעֲלַת־כְּשָׁפִים équivaut à dire *experte en sortilèges;* se rappeler la femme בַּעֲלַת־אוֹב I *Sam.* XXVIII, 7. Il n'est pas impossible que la pratique des incantations, dont les formules constituent toute une branche de la littérature assyro-babylonienne, ait contribué à suggérer au prophète les

5 Me voici contre toi! parole de Jahvé des Armées; — je te découvrirai,
en face, de tes atours; je montrerai ta nudité aux peuples et ta honte aux
royaumes; 6 je jetterai sur toi des ordures, je te couvrirai d'ignominie,
je te donnerai en spectacle! 7 Quiconque te verra se détournera de toi
et dira : « Elle est détruite, Ninive! »
Qui aurait pitié d'elle et où te chercherais-je des consolateurs? 8 Vaux-tu
mieux que No-Amon, assise sur les fleuves, entourée par les eaux, elle
dont la nappe liquide était le rempart et qui avait les eaux pour muraille?

termes dans lesquels il s'exprime. Mais ce n'est pas à cette pratique elle-même qu'il s'en prend. Les « sortilèges » ne sont qu'un élément de la métaphore où Ninive se trouve comparée à une courtisane.

V. 5. Au grief tel qu'il vient d'être expliqué, répond la nature du traitement qui sera infligé à Ninive : elle sera déshonorée et humiliée aux yeux des peuples et des royaumes qu'elle s'était attachée à éblouir. הנני אליך comme déjà II, 14; וגליתי שׁוליך comme *Jér.* XIII, 26; voir en outre *Is.* XLVII, 3; *Os.* II, 12; *Éz.* XVI, 37 etc. Les שׁולים sont proprement la traîne, la partie inférieure flottante du vêtement (*Is.* VI, 1); « découvrir les pans du vêtement » = les soulever ou écarter pour découvrir ce qu'ils couvrent. L'expression על־פניך (= ordinairement *devant toi*) ne nous semble pouvoir se comprendre ici qu'au sens *a parte faciei tuæ;* — מַעַר pour מערה (de ערה), même sens que עֶרְוָה.

V. 6. וְנִבַּלְתִּיךְ = *je te déshonorerai;* comp. *Mich.* VII, 6. ושׂמתיך כראי litt. : *je ferai de toi comme un objet donné en spectacle.*

V. 7. L'attitude des spectateurs est décrite dans le premier membre. Mais il ne nous paraît pas sûr que les mots ... מי ינוד לה soient la continuation des paroles qui leur sont attribuées. C'est bien le prophète, semble-t-il, qui demande à la première personne : « ... D'où te chercherais-je des consolateurs? » Les spectateurs ne sont censés émettre que la seule exclamation : « Ninive est détruite! » Dans la suite du verset Nahum reprend la parole. La double interrogation forme la transition à la comparaison avec *No-Amon,* par laquelle le prophète va établir que le prestige dont Ninive a joui jusqu'ici ne lui offre point une garantie contre la ruine sans pitié et sans consolation dont elle est menacée.

V. 8. « Vaux-tu mieux » = es-tu mieux protégée contre le malheur par ta force, ou plus digne de préservation par ta magnificence, « que *No-Amon...* ». Saint Jérôme avertit le lecteur, dans son commentaire, que c'est par prolepse qu'il désigne la ville de *No* sous son (?) nom plus récent d'*Alexandrie.* Les exégètes sont d'accord aujourd'hui à identifier *No-Amon* avec *Thèbes,* Διόσπολις *magna,* dans l'Égypte supérieure. Happel s'élève contre cette identification, mais il s'appuie sur des considérations qui n'ont aucune importance. Quand il écrit que l'élément *No* dans le texte, n'est pas authentique « comme saint Jérôme nous l'a heureusement transmis », il se trompe; car saint Jérôme suppose manifestement que les « cæteri interpretes » en traduisant : numquid melior es *ab Amon,* avaient sous les yeux notre *texte,* touchant lequel il rapporte que son maître hébreu lui suggéra une *lecture* mieux appropriée. Les LXX, dans le triple essai d'interprétation que nous offre ici leur version dans son état actuel, ne supposent pas non plus une autre leçon (comp. Vollers). Le nom de *No* se retrouve encore dans la Bible *Jér.* XLVI, 25; *Ézéch.* XXX, 14 ss. (ici les LXX ont deux fois Διόσπολις); à l'endroit cité de *Jér.* le אמון מִנֹּא, n'est pas la *multitude* de Nô, mais bien *Amon* (le dieu) de No; *Ézéch.* XXX, 14-15[a] la loi du parallélisme exige l'identification de No avec une ville de la haute Égypte. Thèbes est appelée *Ni'* dans l'inscription d'Assurbanipal sur laquelle il y aura lieu de revenir au v. 10. Il est vrai que Brugsch

9 L'Éthiopie était sa force, ainsi que l'Égypte; c'était sans fin! Pout et les

(*Dict. géogr. de l'anc. Égypte*, p. 291) cherchait le No-Amon de Nahum dans le Delta; mais à la p. 28 du même ouvrage il n'en constate pas moins que *Naï-Amun* « la ville d'Amon » est un des noms de la ville de Thèbes qui en hébreu est très exactement transcrit נֹא אָמוֹן; comp. la carte géographique dans la *Geschichte Ægyptens unter den Pharaonen* (1877) de Brugsch; et Riehm, *Handw.*, p. 1095, art. *No* (par Ebers, qui lit en égyptien *Nu-Amen*). Le אָמוֹן de notre passage (Vulg. : *populorum*) est le nom d'Amon, le dieu principalement honoré à Thèbes. Les anciens, ne se rendant pas compte du rapport dans lequel se trouvaient entre eux les éléments *No* et *Amon*, étaient naturellement embarrassés. Mais on ne peut se prévaloir des écarts qu'excusait leur manque d'information touchant les antiquités égyptiennes, pour en déduire des conclusions touchant les prétendues différences que leur texte aurait présentées relativement au nôtre. On devrait surtout s'abstenir d'hypothèses comme celle qui consisterait à supprimer נֹא du texte, à prendre אָמוֹן comme équivalent de הָמוֹן = *multitude* et à identifier ensuite cette *multitude* avec la ville d'Alexandrie! — « ... assise בַּיְאֹרִים » = sur le Nil et les bras du Nil ou les canaux qui en amenaient les eaux autour de la ville; יְאֹר est le nom même du Nil, employé ici comme appellatif. Les palais et les temples de Thèbes s'étendaient sur les deux rives du fleuve. Celui-ci compte en cet endroit 1.500 pieds de largeur. A la faveur du système de canaux destinés à régulariser la distribution des eaux du fleuve en rapport avec les conditions des crues annuelles, et dans l'aménagement desquels on avait pu avoir égard aussi aux intérêts de la défense, No ou Thèbes « était *entourée par les eaux* » ... אֲשֶׁר חֵיל יָם; le חֵיל est un ouvrage de fortification, associé aussi aux חוֹמוֹת ou *murailles Is.* xxvi, 1; *Lam.* ii, 8 (Vulg. *antemurale*); le terme יָם *mer* est appliqué ici au Nil, comme *Is.* xviii, 2; xix, 5; *Job* xli, 22 (*Jér.* li, 36, *la mer* de Babel = l'Euphrate?); le suffixe manque à חֵיל comme complément du relatif (LXX ἧς ἡ ἀρχὴ αὐτῆς θάλασσα; Vulg. *cujus* divitiæ mare, où חֵיל est pris comme équivalent de חַיִל); on devra lire חֵילָהּ à moins qu'on ne préfère admettre une ellipse, le suffixe de חוֹמָתָהּ étant censé affecter aussi le terme correspondant dans l'incise parallèle. En appelant la « mer » et « les eaux » le *rempart* et le *mur* de Thèbes, Nahum peut avoir songé encore aux bras du fleuve qui entouraient la ville; ou bien, s'il avait en vue le cours principal du Nil lui-même, comme semble bien l'indiquer l'appellation יָם, il aura envisagé la cité proprement dite, occupée par le gros de la population et qui s'élevait sur la rive droite. Il ne faut pas oublier d'ailleurs que Nahum fait de Thèbes un tableau destiné à mettre la ville égyptienne avantageusement en parallèle avec Ninive, dont la défense était en partie assurée par le Tigre (ii, 7). Ce n'est pas non plus l'intention du prophète d'affirmer que Thèbes n'avait pas d'autres remparts que les eaux; mais c'était sa situation sur le Nil qui était le facteur principal de la grandeur et de la puissance de la ville d'Amon.

V. 9. Lire עָצְמָהּ, avec le suffixe (LXX : ἡ ἰσχὺς αὐτῆς; Vulg. *fortitudo ejus*). La situation de No-Amon comme la capitale de la haute Égypte, paraît marquée ici par le rapport dans lequel elle se trouve placée d'une part avec l'Éthiopie, de l'autre avec l'Égypte. C'est sous la XXV[e] dynastie (*éthiopienne*) que Thèbes essuya le désastre rappelé au v. 10. Peut-être est-ce à cause de cette circonstance que l'*Éthiopie* est nommée en premier lieu. L'identification de la contrée et du peuple appelés פּוּט est incertaine. Ils sont considérés généralement par les anciens comme se trouvant tout au moins en rapport géographique étroit avec la Libye et les Libyens, à l'ouest de l'Égypte; et cette opinion est encore défendue par plusieurs auteurs; comp. l'art. *Put* ap. Riehm, *Handw.* (Kautzsch). Dans notre passage cependant *Pout* est formellement distingué des *Libyens;* Knabenbauer fait observer que l'ordre de l'énumération faite par Nahum

chaînes. 11 Toi aussi tu boiras l'ivresse, tu seras un objet de dédain! Toi aussi tu auras à chercher un refuge contre l'ennemi.

12 Toutes tes places fortes, ce sont figuiers portant des fruits précoces

sensiblement postérieure à celle que lui marquait Schrader. La Ninive à laquelle Nahum s'adresse n'est plus celle de 660; sinon la leçon empruntée à la chute de Thèbes, dans les conditions indiquées, n'aurait eu en effet aucun sens. D'autre part, du moment que l'on place la date de la prédication de Nahum de 30 à 40 ans plus tard, à une époque où le déclin de Ninive se précipitait, l'exemple de Thèbes, ruinée par Assurbanipal, prenait, à l'égard de Ninive, une signification particulièrement frappante; il impliquait l'avis ironique, à l'adresse de la capitale assyrienne, que le sort qui l'attendait et dont personne ne la plaindrait (v. 7[b]), ne serait en somme, par un juste retour des choses, que celui-là même que d'autres, valant autant qu'elle, avaient subi de sa part (comp. v. 19). — Wellh. remarque justement qu'au v. 10 les verbes doivent être uniformément au parfait; au lieu de יְרֻטְּשׁוּ il faudra donc lire רֻטְּשׁוּ en harmonie avec הָלְכָה, יַדּוּ (comp. *Abd.* 11; *Joël* IV, 3), רֻתְּקוּ.

V. 11. גַּם־אַתְּ תִּשְׁכְּרִי *et tu inebriaberis,* savoir en vidant la coupe de la colère de Jahvé; comp. *Mich.* II, 11[b]. — תהי נַעֲלָמָה = strictement *tu seras cachée;* ce qu'on explique comme équivalant à : *tu seras enveloppée de la nuit,* c'est-à-dire : *tu seras privée de force.* Cette interprétation est appuyée sur l'analogie avec עלף *couvrir;* pual : *être couvert, être privé de force; Is.* LI, 19-21 les enfants de Sion עֻלְּפוּ = sont privés de force, en conséquence de l'action enivrante de la justice divine; en arabe aussi on dit *être couvert*, pour : *défaillir* (Hitzig-Steiner, Nowack, Marti). Ces rapprochements nous paraissent assez peu convaincants; עלף ne signifie pas tout à fait la même chose que עלם, et l'on n'a pas le droit de présumer qu'un sens secondaire de l'un de ces deux verbe convienne aussi à l'autre. On pourrait supposer plutôt que par une sorte de transposition des notions, qui s'observe en certains cas dans le langage, la condition dans laquelle se trouve l'objet relativement au sujet, est attribuée au sujet par rapport à l'objet : en conséquence de son ivresse, les choses *seront obscurcies* aux yeux de Ninive; par transposition : Ninive *sera obscurcie* = aveuglée. Ce qui serait encore très recherché. D'autres comprennent : tu seras dépouillée de ta gloire, vouée à l'oubli. (Knabenbauer, etc.). Mais il semble, d'après la forme de l'énonciation, que la condition signifiée par נעלמה serve, à l'un ou l'autre titre, d'explication à תשכרי, en même temps que de motif à la conduite que Ninive aura à tenir d'après la menace qui suit : « toi aussi tu chercheras un refuge contre l'ennemi ». Les LXX traduisent : ὑπερεωραμένη; la Vulgate de même : *despecta.* Ce sens se rattache à l'*hiphil :* ... העלים עינים מן, et d'une manière absolue העלים (*Ps.* x, 1) : *ne pas prendre garde à, négliger, délaisser;* la forme *niphal,* comme passif de hiph., signifiera : *être délaissé, méprisé.* S. Jérôme entend : méprisée par Jahvé, *despicieris a me.* Nous croyons pouvoir retenir cette interprétation, ne fût-ce qu'à défaut de raison suffisante pour nous en écarter : Jahvé abreuvera Ninive du vin de sa colère; malgré sa magnificence elle sera l'objet du dédain de Jahvé, ayant terminé son rôle d'instrument de la justice divine; elle cherchera un refuge... L'effet du dédain de Jahvé sera l'affaiblissement de Ninive, qui, au lieu d'attaquer et de conquérir, devra se défendre contre ses ennemis.

V. 12. C'est d'ailleurs en vain que Ninive essaiera de se défendre; la débâcle est inévitable. L'impuissance de Ninive à résister à l'effort de ses adversaires, est le thème de la dernière partie du discours de Nahum. כל־מבצריך *toutes tes fortifications,* ou plutôt *toutes tes places fortes,* qui sur les divers points de ton territoire sont destinées à assurer ta défense; comp. v. 13[b]. Elles tomberont aux mains de l'ennemi sans la moindre peine.

qui, quand on les secoue, tombent dans la bouche du mangeur! 13 Vois, ton peuple, ce sont des femmes que tu renfermes! A tes ennemis les portes de ton pays s'ouvrent toutes larges! Le feu dévore tes barrières! 14 Puise-toi de l'eau en vue du siège; restaure tes places fortes; 'foule' le limon;

14. בֹּסִי; TM : בֹּאִי *entre* (dans le limon).

V. 13. Le courage fait défaut à la population efféminée. Aussi les portes des villes s'ouvrent-elles toutes larges à l'invasion. Le rôle de l'inf. abs. פתוח consiste à marquer la spontanéité avec laquelle les habitants ouvrent leurs portes, ou plutôt l'absence de toute mesure dans le passage qu'ils livrent aux conquérants. Le langage de Nahum montre bien que nous ne sommes pas à une époque où Ninive pouvait sembler encore à l'apogée de sa puissance militaire, mais bien aux dernières années avant la chute de l'empire assyrien. D'autre part il serait excessif d'affirmer que le prophète a l'intention de présenter la situation qu'il décrit comme un fait accompli; l'emploi du parfait peut avoir pour fonction d'insister sur la certitude et l'imminence du désastre qui s'annonce (comp. p. ex. II, 6 ss.). Cette interprétation est rendue plus probable par la circonstance que la dernière incise, s'il fallait y entendre le parfait comme signifiant un état de choses déjà réalisé en fait, importerait strictement que Ninive elle-même est à la merci des vainqueurs : « le feu *a dévoré* tes barrières! » Mais la suite du discours montre qu'on n'en est pas là, ou que du moins le prophète se tient à un point du vue antérieur à cette situation.

V. 14. Il n'est pas nécessaire de rapporter d'une manière déterminée à la ville même de Ninive l'avis relatif au siège, comme si le v. 14 marquait le progrès de l'invasion ennemie, en regard de la situation décrite au v. 13. Comme il vient d'être dit dans la note précédente, l'emploi du parfait au v. 13 ne signifie pas nécessairement ni même probablement, que la conquête des villes assyriennes y soit envisagée comme un fait accompli, au point de vue auquel Nahum se place. Il est donc parfaitement admissible qu'au v. 14 il *revienne* sur les présages formulés vv. 12 s., et qu'il ait en vue l'investissement dont Ninive est menacée, tant dans les villes et forteresses établies sur les divers points de son territoire, qu'en ce qui la concerne elle-même. La suite indique en effet (voir notamment v. 18) que le prophète continue de considérer la population de l'empire ninivite en général. — Une précaution capitale en vue d'un siège à soutenir était d'aviser à ce que la place fût suffisamment pourvue d'eau. En ce qui regarde en particulier la ville même de Ninive, il semble que Nahum n'eût pu s'empêcher de se rendre compte que l'approvisionnement était garanti par le Tigre, dont il n'y avait guère lieu de craindre que les assiégeants n'arrêtassent ou ne détournassent le cours. Il y a là une raison de plus de croire que ce n'est pas la ville de Ninive qu'il a spécialement en vue. Les מִבְצָרַיִךְ ici comme v. 12, seront donc les « places fortes » de l'empire, plutôt que les « fortifications » de la capitale. A l'effet de restaurer, de remettre en état de défense les forteresses (חִזֵּק = *restaurer,* II *R.* XII, 8, 13), Ninive est invitée à fabriquer des briques. La brique occupait une place très importante parmi les matériaux de construction, en Assyrie. Il est probable qu'au lieu de בֹּאִי, il faut lire בֹּסִי de בוס *fouler,* par corrélation avec רִמְסִי dans l'incise suivante (Now. qui rappelle *Zach.* x, 5); dans tous les cas le sens est clair. הַחֲזִיקִי מַלְבֵּן = *prends le moule aux briques* (pour y donner la forme à l'argile pétrie). Les LXX ont : κατακράτησον ὑπὲρ πλίνθον; rien ne garantit qu'ils aient lu חזקי בלבנה = *restaure avec des briques* (Happel); ceci ne serait d'ailleurs qu'une répétition du 2e membre du verset, à laquelle il faudrait préférer le TM. Il est probable que les LXX au lieu de מַלְבֵּן ont lu à tort מִלְּבֵנ(ה) (Vollers),

pétris l'argile; prends le moule à briques : 15 là le feu te dévorera, le glaive t'exterminera; il te dévorera à l'égal de l'insecte lécheur. — 'Sois en force' comme l'insecte lécheur, sois en nombre comme l'insecte pullu-

15. הִתְכַּבְּרִי; TM : הִתְכַּבְּדִי *sois en nombre.*

---

ce qui ne pouvait rendre un sens convenable. Pour מַלְבֵּן = *moules à briques*, comp. II *Sam.* XII, 31; et ar. مِلْبَن.

V. 15. שָׁם = *là*, dans ces mêmes places fortes restaurées, tu périras par le feu et l'épée. Toutes les peines que Ninive se sera données pour assurer sa défense seront donc inutiles. La 3e incise : תֹּאכְלֵךְ כַּיָּלֶק serait à rayer d'après Wellh., Now.[1], Marti. Les anciennes versions et la plupart des commentateurs s'accordent à trouver la comparaison établie entre le *sujet* de תאכלך et ילק : devorabit te ut *bruchus*. Il y a en effet une double difficulté à l'énonciation ainsi comprise. Tout d'abord l'action destructrice du feu et de l'épée n'est pas sensiblement accentuée par la comparaison avec les sauterelles, qui ne s'attaquent d'ailleurs ni aux constructions ni aux hommes; on comprendrait plus facilement que le fléau des sauterelles fût comparé à un feu. Ensuite, aussitôt après l'incise en question, ce sont les Ninivites qui sont comparés aux sauterelles; il serait assez surprenant que cette comparaison se fût présentée à la pensée du prophète comme suite à une sentence où il aurait au contraire établi un parallèle entre les sauterelles et les instruments de destruction dont les Ninivites allaient être victimes. Ne vaudrait-il pas mieux concevoir la comparaison formulée dans תאכלך כילק, comme établie entre l'*objet* de תאכל et ילק : devorabit te ut *bruchum?* (Hitzig). Nowack objecte qu'on ne détruit pas les sauterelles par le feu et l'épée. A quoi l'on pourrait répondre tout d'abord que le feu est un moyen de destruction usité contre les sauterelles (comp. Driver, *Joel and Amos*, p. 88, 89) et que *Joël* II, 8 parle lui aussi des armes au moyen desquelles on combat cet ennemi. Seulement il n'est pas nécessaire de comprendre la phrase à la lettre. Ce n'est pas précisément à raison des instruments de destruction employés contre eux que, d'après notre passage, les Ninivites seraient menacés du traitement qu'on inflige aux sauterelles; le sens serait que le feu et le fer séviront contre eux *avec la même ardeur que l'on met à détruire le fléau malfaisant des sauterelles*. Une fois ce sens reçu, la suite forme un développement naturel de l'incise en question; ou plutôt la mention des sauterelles dans cette incise, offre un point de départ au tour nouveau que va prendre la pensée du prophète. Now.[2], à la suite de Riedel, lit כֵּלַפָּה au lieu de כילק : *la hache* te détruira. Le changement n'est pas nécessaire. — C'est à bon droit que l'ennemi entreprendra contre Ninive l'œuvre d'extermination qui vient d'être caractérisée; car Ninive fut vraiment pour les autres peuples un fléau pareil à celui des sauterelles. Mais s'il est vrai que les sauterelles sont terribles dans leurs ravages, que leurs essaims innombrables triomphent de tous les obstacles qui s'opposent à leur marche; il est vrai aussi qu'elles finissent par se disperser et périr. Ainsi en sera-t-il de la puissance assyrienne : vv. 15b ss. Le second membre du v. 15 comprend deux incises, formulées à l'impératif *concessif*, à peu près identiques; le premier des deux impératifs est à lire, comme le second, au féminin : הִתְכַּבְּדִי. Il n'y a pas de raison pour remplacer les deux impératifs par des parfaits, en vue de l'uniformité avec הרבית au v. 16, ou avec les versions des LXX, syr. et Targ., comme le veut Happel. Les LXX n'offrent qu'une des deux incises parallèles (καὶ βαρυνθήσῃ ὡς βροῦχος); selon toute apparence c'est la seconde, où la sauterelle est appelée ארבה; car dans ce même passage ילק vient d'être rendu en grec par ἀκρίς, tandis qu'ici c'est βροῦχος qui est employé (cependant au v. 16 ילק est à son tour

lant : 16 (tu as multiplié tes marchands comme les étoiles du ciel !) l'insecte lécheur, après avoir déposé sa larve, s'envole ! 17 Tes dignitaires (?) sont

traduit par βροῦχος); dans βαρυνθήσῃ, l'hébreu הִתְכַּבְּדִי est rendu suivant le sens fondamental de la racine, mais pas suivant le sens requis par le contexte : *sois nombreux*... Saint Jérôme lisait dans son exemplaire des LXX deux incises, qu'il traduit : aggravaberis quasi bruchus, *multiplicare ut bruchus;* d'autres témoins encore sont allégués en faveur de cette leçon chez les LXX (ap. Happel); mais la construction à l'impératif de la seconde incise, suffirait à elle seule à prouver qu'elle est une addition faite d'après l'hébreu, peut-être comme glose exégétique sur βαρυνθήσῃ... Il n'est donc pas permis de corriger, d'après cette donnée, le second התכבדי en la forme hithp. de רבה. D'autre part il y a lieu de se demander si, à la place du premier התכבדי, l'hébreu n'aurait pas eu primitivement הִתְכַּבְּרִי, auquel il faudrait d'ailleurs attribuer une signification analogue (הכביר = *multiplier*). La Vulgate p. ex. a deux verbes différents : *congregare* ut bruchus, *multiplicare* ut locusta. La traduction *congregare* pourrait être le résultat d'une confusion de כבר avec חבר, tandis qu'elle ne s'explique absolument pas pour התכבדי. Il ne semble pas, dans tous les cas, que l'on soit en droit de sacrifier une des deux incises, par égard pour LXX. Sur les noms ילק et ארבה comp. *Joël* I, 4.

V. 16. Wellh., Now., Marti changent le parfait הִרְבֵּית, en l'impér. הַרְבִּי, comme suite à התכבדי. Nahum aurait pu, sans doute, s'exprimer à l'impér.; mais il a pu tout aussi bien, dans une phrase incidente formulée au parfait, constater qu'en effet Ninive avait multiplié outre mesure les agents de sa convoitise, justifiant ainsi les apostrophes que vient de lui adresser le prophète. Le second membre peut à la rigueur se comprendre de deux manières, suivant les deux significations dont le verbe פשט est susceptible : 1° la sauterelle, *après s'être répandue,* ou bien : *après avoir fait invasion,* s'envole (Kleinert comprend : sauterelles ils firent invasion et s'envolèrent; c'est-à-dire, comme sauterelles... ; mais la construction serait très recherchée); 2° la sauterelle, *après s'être dépouillée* (de la larve), s'envole (פשט = *exuere, Lév.* VI, 4; XVI, 23 etc.). La seconde interprétation paraît la meilleure; tout d'abord parce que d'après la construction de la phrase l'action signifiée par פשט est conçue comme une préparation à celle signifiée par ויעף; notons en passant que nous préférerions lire וַיָּעֹף au lieu de וַיָּעֹף; le verbe פשט est au parfait parce que l'action qu'il signifie est conçue comme passée relativement à celle que signifie יָעֹף. Ensuite la seconde interprétation répond mieux au contexte, en ce sens qu'au v. 17 le prophète exprime sa confiance dans la disparition imminente du fléau assyrien, moyennant une image analogue empruntée pareillement aux conditions d'où dépend le départ des sauterelles. On voit comment le v. 16[b] se rattache à vv. 15[b]-16[a] : Ninive a été, il est vrai, un fléau comparable à celui des sauterelles; mais c'est un fléau passager; car les sauterelles, une fois qu'elles ont leurs ailes, quittent la région qui les vit éclore, emportées ou dispersées par le vent. — Il est des exégètes, comme Knabenbauer, qui au v. 16[b] croient visés les ennemis de Ninive, et traduisent : la sauterelle *dépouille* (dévore) et puis s'envole. Ce qui paraît absolument contraire au contexte.

V. 17. La comparaison avec les sauterelles est appliquée en particulier, et à un point de vue nouveau, aux מנזרים et aux טפסרים de Ninive. La signification des deux termes, surtout celle du premier, est un mystère. A la suite de Hitzig, Wellh. dit que מנזר équivaut à ממזר = *bâtard;* la conjecture est appuyée (*ap.* Hitz.) sur un rapprochement avec un terme éthiopien (*Hénoch* x, 9), mais est peu vraisemblable. Les LXX (ἐξήλατο de ἐξάλλομαι), sans doute d'après une fausse leçon, y auront cherché une forme apparentée à la rac. זור (Vollers). Syr. ܢܙܝܪܝܟܝ = tes personnages *consacrés* (?) rattache

comme l'insecte pullulant, et tes scribes comme un essaim de sauterelles, qui s'établissent dans les clôtures quand le temps est froid; du moment

le mot à la racine נזר (נָזִיר); la Vulg. *custodes tui* à נזר pour נצר. D'après Knabenbauer on aurait à reconnaître en effet dans le nom hébreu l'équivalent de l'assyrien ma-aṣ-ṣa-ru = *gardien* (le נ de נצר étant assimilé ici au צ), un nom s'appliquant, d'après plusieurs textes relatés chez Strassmaier (*Alphab. Verzeichniss*..., nº 5102, coll. 5096), à certaines catégories de fonctionnaires subalternes. Dans tous les cas l'association avec les טפסרים rend très probable l'origine assyrienne du nom מנזרים, qui est aussi reconnue par Zimmern, *KAT.* ³, p. 400 et 651; comp. Marti. La Vulg. (*parvuli* tui) n'a retenu de טפסרים que la première syllabe טף! Le nom rappelle l'assyrien *dup-sar-ru* (Strassmaier, *l. c.*, nº 2091; Schrader, *KAT.*, p. 424); il se rencontre aussi *Jér.* LI, 27, où sa valeur comme désignation d'une catégorie de fonctionnaires paraît bien reconnue; il semble d'ailleurs figurer en cet endroit par emprunt à *Nahum*, vu la mention inattendue des sauterelles en rapport avec טִפְסָר (vocalisé comme l'assyrien dip-sar, qui se rencontre à côté de dup-sar-ru). Le *dup-sar-ru* était proprement l'*écrivain de tablettes*, le *scribe*. Ce seraient donc certaines *classes d'employés* ou d'*officiers* publics dont Nahum aurait ici fait l'objet de sa comparaison avec les sauterelles : tes *gardiens* (? ou tes *princes*)... et tes *scribes*... Ce résultat serait assez conforme aux conjectures, motivées d'ailleurs par des considérations en partie très fantaisistes, de Maurer (*duces et sapientes*). L'objection, encore répétée par Wellhausen, que les טפסרים ne peuvent pas être des *dignitaires*, vu que ceux-ci n'appartenaient pas à « l'innombrable population flottante » (qui est censée faire l'objet de la comparaison avec les sauterelles), était déjà appréciée en ces termes par Maurer : « ... ex eo quod haud absimile est hoc comma commati prægresso, minime sequitur, ut de iisdem hominibus in utroque dicatur. Deinde nequaquam de summis belli ducibus, qui utique pauci sunt, opus est cogitare. Intelligendi itinerum (militarium) (?) duces omnium ordinum, quorum in tam amplo regno non potuit non maximus numerus esse ». Cette considération s'appliquerait aussi à l'ordre des *scribes*, très nombreux chez les Assyriens. Le prophète peut avoir voulu insinuer, pour caractériser la déchéance de Ninive (v. 13), que c'étaient les מנזרים et les *scribes*, non plus les terribles hommes de guerre d'autrefois, qu'elle avait désormais pour soutiens. Il est à remarquer en outre, comme nous aurons à l'exposer aussitôt, que la comparaison avec les sauterelles se fait ici à un point de vue particulier, à raison duquel les מנזרים et les טפסרים entrent en parallèle avec les *pasteurs* et les *nobles* du v. 18, plutôt qu'avec la « population flottante » qui est en vue vv. 15ᵇ-16. Notons d'abord que גוב גובי accuse une surcharge (Vulg. *locustæ locustarum*); LXX ont simplement ὡς ἀκρὶς; il est probable, comme le suggère Wellh., que גֹּבָי représente une correction à côté de laquelle la forme corrigée גוב s'est maintenue. גֹּבָי comme collectif figure aussi *Amos* VII, 1. Au lieu de נָדַד (parf. *po*. de נדד) au sing., et de מקומו avec le suffixe sing., lire נָדְדוּ et מְקוֹמָם. — On se demande pourquoi les sauterelles sont considérées ici par Nahum dans des conditions ou dans un état où elles ne sont guère nuisibles sinon tout à fait inoffensives? Natura hæc locustarum est, dit saint Jérôme dans son commentaire, *ut in frigore torpentes* per calorem volitent. La comparaison telle qu'elle est formulée au v. 17 présente avec celle de vv. 15ᵇ-16 une différence qui n'a pas été assez remarquée. Aux vv. 15ᵇ-16 le prophète envisageait les sauterelles comme types de la rapacité et en y comparant les Assyriens, il avait en vue, évidemment, le régime d'exploitation que ceux-ci avaient pendant longtemps fait peser sur l'Asie antérieure. Au v. 17, il a en vue au contraire la situation présente. Ninive est déjà réduite à l'impuissance (vv. 12 ss.). Pour la caractériser dans cette condition de torpeur, le prophète reprend sa comparaison avec les sauterelles à un nou-

que le soleil se lève, les voilà parties et l'on ne sait l'endroit où elles furent. 18 Tes pasteurs sommeillent, ô roi d'Assur! Tes princes sont couchés! Ton peuple est dispersé sur les montagnes et il n'y a personne pour le rassembler. 19. Ta ruine ne peut être enrayée, ton désastre est affreux. Tous ceux qui entendront ce qui t'arrive battront des mains sur toi; car sur qui ta malfaisance n'a-t-elle point sans relâche passé?

veau point de vue. Les dignitaires, les fonctionnaires de l'empire sont encore là; l'État subsiste encore; mais il ne tardera pas à disparaître. Déjà les *scribes* et autres officiers publics sont pareils aux sauterelles qui pendant les jours froids se tiennent blottis dans les clôtures. Et bientôt ils seront entièrement dispersés, comme les sauterelles se dispersent aux premiers rayons d'un chaud soleil. Il ne restera plus d'eux aucune trace ... לא נודע מקומם = non est cognitus locus earum *ubi fuerint* (non : ubi *sint*); comp. *Ps.* CIII, 16.

V. 18. La même idée est exprimée ici. Les « pasteurs » qui sommeillent, les « princes » qui sont couchés, font parallèle aux מנזרים et aux טפסרים, les sauterelles engourdies du v. 17. La constitution politique de l'empire est affaiblie. L'absence d'autorité et de vigueur chez les représentants du roi d'Assur, a pour effet une irrémédiable désorganisation. נָפֹשׁוּ, de פושׁ = פוץ; comp. II, 2. Le peuple est implicitement comparé à un troupeau dispersé. Il est inutile de dire que les *pasteurs* ne sont pas nécessairement les *rois*, et que l'apostrophe au *roi d'Assur* n'est nullement déplacée. Au reste la parole « *tes pasteurs* » est censée adressée à un sujet distinct du peuple, puisque dans la même phrase le peuple lui-même est mis en rapport avec le sujet en question : « *ton* peuple est dispersé... ». Il est souverainement arbitraire de supprimer du texte les mots מלך אשׁור comme le fait Happel.

V. 19. אין־כהה לשׁברך proprement : à ta ruine il n'y a pas d'*extinction* = ta ruine ne peut pas être enrayée; — נחלה (part. niph. de חלה) = *cuisant;* comp. *Jér.* XIV, 17 etc. Tous les peuples se réjouiront de la chute de l'empire, car tous ont été sans cesse victimes de sa méchanceté. Les pronoms possessifs ou suffixes, au masculin, se rapportent au *roi d'Assur* nommé v. 18. Dans שִׁמְעֲךָ le suffixe signifie le *génitif de l'objet :* quiconque entendra la renommée ou la nouvelle *te concernant.*

HABAQUQ

INTRODUCTION

§ I

La composition littéraire du livre d'Habaquq.

La détermination plus ou moins précise de l'époque à laquelle le livre d'Habaquq fut composé, est étroitement connexe avec l'appréciation que l'on aura à porter sur certains points de sa facture littéraire.

Le livre comprend deux parties. La première (ch. I-II) a pour objet principal la réprobation prononcée contre le conquérant étranger, oppresseur des peuples. La seconde (ch. III) consiste dans le *Cantique d'Habaquq*.

A. Les chapitres I-II.

Les chap. I-II sont écrits dans une forme dramatique. D'après l'état actuel de la composition, le prophète commence par se répandre en une plainte très vive touchant le triomphe constant de l'impie sur le juste (I, 2-4). Là-dessus *Jahvé annonce le fléau de l'invasion chaldéenne* (vv. 5-11). Le prophète reprend ses protestations contre le triomphe de l'impie sur le juste (vv. 12-17), et déclare qu'il attend la réponse de Jahvé (II, 1). Jahvé répond en ordonnant au prophète de graver distinctement sur les tablettes l'oracle qu'il va prononcer. Cet oracle implique une promesse de victoire finale pour Israël (vv. 2-4) et est pris, dans la suite du ch. II, comme thème d'un discours de réprobation contre l'oppresseur des peuples.

Sur la disposition dans laquelle se présentent ces éléments de nos chap. I-II, la critique n'a pas manqué de s'exercer, et les critiques sont loin d'être d'accord.

Dans son commentaire sur le livre d'Habaquq (*Das Buch der Proph. Habackuk erklärt,* Würzb., 1900), O. Happel expose qu'il tient *Hab.* I, 6-11; II, 5-8; III, 3-15, comme des morceaux originairement distincts, qui furent réunis ensemble par un auteur plus récent, auquel il faudrait attribuer tout le reste. Il se peut, dit Happel, que I, 5-11 se rapportât à l'origine aux Chaldéens historiques. Mais dans l'idée du rédacteur plus récent, ces Chaldéens ne sont plus que le type de l'ennemi du peuple de Dieu, en général. Happel en trouve la preuve notamment dans la circonstance que

d'après II, 14 la cause de la ruine des Chaldéens réside dans la diffusion universelle de la connaissance de Dieu. Mais on ne voit pas bien pourquoi un prophète contemporain de la conquête chaldéenne n'aurait pu embrasser dans une condamnation commune les États païens en général, représentés à son époque par les Chaldéens, en proclamant le triomphe futur de la religion de Jahvé; une conception certainement familière aux prophètes hébreux du VII[e] siècle. Que I, 9 le texte aurait été modifié de manière à présenter l'ennemi comme venant de l'ouest, c'est une conjecture sans aucun fondement. La théorie de Happel touchant la composition du livre d'Habaquq ne semble pas plus heureuse que celle que nous lui avons entendu exposer plus haut pour le livre de *Nahum*.

Tout récemment B. Duhm (*D. Buch Habakuk*, 1906) a émis une hypothèse contrastant par certains côtés avec celle de Happel. Il croit que le tableau de l'invasion I, 5-11 ne se rapportait pas primitivement aux Chaldéens, mais aux Grecs. Au v. 6 il faudrait, au lieu du nom כַּשְׂדִּים, rétablir celui de כִּתִּים. Le conquérant en vue, contre les entreprises et les succès duquel le prophète proteste, ne serait autre qu'Alexandre le Grand. Le livre aurait été composé dans l'intervalle entre la bataille d'Issus (333) et celle d'Arbèle (331). Cette hypothèse, par elle-même, ne permet pas de mieux rendre compte de la disposition du texte dans le livre tel qu'il nous a été transmis. Ensuite le point de vue du prophète ne nous paraît pas caractérisé avec exactitude par Duhm. Habaquq, à en croire le critique, se serait posé en défenseur de la condition paisible, quoique vulgaire, à laquelle les Juifs se trouvaient réduits vers la fin de la période perse. Ce qui aurait excité sa verve, ce serait la perspective insupportable du bouleversement dont les guerriers d'Occident menaçaient la société établie. Mais en réalité Habaquq se plaint de la *persistance d'un état d'oppression* qui dure depuis trop longtemps. Nous dirons tout à l'heure qu'une telle plainte se comprend sans peine dans la supposition que les conquérants dont la Judée est menacée sont bien réellement les Chaldéens, héritiers de l'hégémonie assyrienne. Est-il probable d'ailleurs qu'à une époque plus récente on aurait éprouvé le besoin de remplacer I, 6 le nom des כִּתִּים par celui des כַּשְׂדִּים? Il est permis de douter qu'au cours du III[e] siècle les Juifs se fussent réconciliés avec la civilisation et la suprématie helléniques, au point de se croire obligés de transporter sur d'autres le rôle odieux qui aurait été attribué aux conquérants grecs par Habaquq. Quant à l'appui que Duhm cherche à son hypothèse dans I, 9, voir la note *in h. l.*

F. E. Peiser (*Der Proph. Habakuk* dans *Mitteilungen der Vorderas. Gesellsch.*, 1903, I) prend position à une extrémité opposée à celle choisie par Happel. Peiser nous apprend, et entreprend de prouver par des exemples dont le lecteur trouvera des spécimens dans les annotations sur I, 14; II, 2, 14, que l'auteur de notre livre était familiarisé avec les écritures

cunéiformes. Cet auteur, dit Peiser, ne vivait pas à Jérusalem; il demeurait au milieu d'un peuple étranger, ce qui se prouve par III, 16 où les LXX (εἰς λαὸν παροικίας μου) ont lu לְעַם מְגוּרַי (= sur le peuple *parmi lequel je séjourne*) au lieu de לְעַם יְגוּדֶנּוּ. C'est à *Ninive* que l'auteur a son séjour, comme captif. Déjà les Chaldéens ont tenté une entreprise contre la ville, qui est exposée maintenant aux attaques des Mèdes. L'auteur dit III, 13 que Jahvé s'est mis en campagne pour sauver son peuple et son *Oint;* celui-ci, dit Peiser, n'est autre que l'auteur lui-même. L'auteur était donc *un prince qui avait droit au trône de Juda*. D'où il suit que le livre ne peut avoir été écrit avant l'an 609, date de la mort de Josias (ce fut probablement la mort de Josias qui donna occasion à la plainte du prince captif). Au même endroit, III, 13, il est dit que Jahvé a abattu la tête de la maison de l'impie. *La maison de l'impie* c'est la maison royale assyrienne. Quant à *la tête,* elle ne sera autre que Madyas, roi des Scythes et petit-fils d'Asarhaddon, qui fut battu par les Mèdes lors d'une campagne qu'il avait entreprise pour dégager Ninive. Ces observations tendent à montrer que c'est bien vers 609 que le livre fut écrit. Peut-être, ajoute Peiser, le prince captif était-il un fils ou un petit-fils de Manassé. Nous ne connaissons pas son nom officiel. Son nom d'auteur *Habaquq* pourrait être un pseudonyme parfaitement assyrien, vu que *ḫambaququ* est en assyrien le nom d'une plante de jardin. — Cet exposé, un peu long, des vues de Peiser, nous dispense de toute critique ultérieure.

D'après l'interprétation encore la plus répandue et à première vue la plus naturelle, il faudrait comprendre la suite des discours dont se composent les chap. I-II de la manière que voici. Le prophète aurait commencé I, 2-4 par une plainte sur les désordres *qui règnent au sein de la communauté juive, où les impies oppriment impunément les justes*. Jahvé annonce I, 5-11, qu'il va amener l'invasion chaldéenne *pour châtier son peuple coupable*. Le prophète ayant protesté, I, 12-17; II, 1, contre les excès auxquels Jahvé permet que les ennemis de son peuple se livrent, Jahvé laisse entendre, II, 3 s., que leur triomphe ne durera pas toujours. Suivent les imprécations contre le conquérant païen II, 5 ss. Parmi les auteurs qui se rangent à cette interprétation il en est encore qui datent la composition du livre de la fin du règne de Manassé, qui occupa le trône jusque vers 640. Le plus grand nombre la placent dans les premières années de Joïaqîm (609-598), à l'époque où les Chaldéens apparaissent en effet comme les successeurs des Assyriens dans l'hégémonie de l'Asie antérieure. Hitzig en appelait même au passage II, 9-14, qui aurait été dirigé contre le roi Joïaqîm; mais cette considération manque de fondement.

De sérieuses difficultés défendent d'admettre le rapport indiqué entre I, 2-4; 5-11; 12 ss. Le discours des vv. 12 ss. en effet se rattache étroitement aux paroles des vv. 2-4; le sujet est le même de part et d'autre, savoir la protestation contre la domination qu'exerce *l'impie* (= le con-

quérant païen), contre *le juste* (= Israël); comp. vv. 3-4, et 13. L'annonce de l'invasion chaldéenne vv. 5-11, établit entre ces deux morceaux une rupture violente. Voir les annotations générales sur vv. 5-11, 2-4.

Ces difficultés ont reçu de la part des critiques des solutions diverses. Rothstein (*Stud. u. Krit.*, 1894, p. 51) a émis l'avis que « les éléments primitifs » des chap. I-II (I, 2-4, 12[a], 13; II, 1-3, 4-5[a]; I, 6-10, 14, 15[a]; II, 6[b], 7, 9-10[abβ], 11, 15, 16, 19, 18) formaient à l'origine une critique à l'adresse du roi Joïaqîm, datant de 605; ils auraient été remaniés et amplifiés plus tard, durant la captivité, de manière à former un oracle contre Babel. Cette conception et les procédés de critique littéraire par lesquels on la soutient, sont également arbitraires. Voir Nowack[2], p. 273.

D'après Marti, « le *psaume* » qui serait à reconstituer au moyen de I, 2-4, 12[a], 13; II, 1-4 aurait été composé, après l'exil de Babylone, entre le V[e] et le II[e] siècles. La question qui y est traitée ne permettrait pas, dit-on, de supposer à cette composition une origine préexilienne; la solution que l'auteur cherche au problème de l'affliction des justes et du bonheur des méchants, dans la considération du jugement imminent, est *déjà* donnée par Malachie au V[e] siècle (*pas avant?*). « La *prophétie* » I, 5-10, 14 s., qui annonce l'avènement de l'hégémonie chaldéenne, daterait de l'année 605 (bataille de Karkémisch). Enfin « les *anathèmes* » contre les Chaldéens II, 5-19 seraient à rapporter aux environs de l'an 540. — Mais il est arbitraire de prétendre que les anathèmes ne peuvent être de la main même de l'auteur de la prophétie qui annonce l'avènement de l'empire chaldéen. Car dans cette prophétie la puissance chaldéenne est décrite comme un fléau. D'autre part les termes dans lesquels les anathèmes sont conçus répondent parfaitement à l'idée développée dans le prétendu psaume I, 2-4, 12[a], 13; II, 1-4. La violence des méchants dont le triomphe est dénoncé dans le « psaume » est d'ailleurs manifestement la même dont l'auteur de la prophétie se plaint I, 14 ss., en parlant de la conquête chaldéenne. Et le jugement prédit est analogue au fond à celui qu'Isaïe avait annoncé contre l'Assyrie (X, 5 ss.).

Budde avait eu une idée plus simple (*Stud. u. Krit.*, 1893, p. 383 ss.). Il transpose le morceau I, 5-11 à la suite de II, 4, et obtient un résultat d'après lequel la portée et l'agencement des discours seront à comprendre ainsi. Au ch. I, vv. 2-4 + 12 ss., le prophète se plaint des vexations auxquelles le peuple est soumis de la part des *Assyriens*. Jahvé répond, II, vv. 2-4 + I, 5-10, que la fin des épreuves est proche, qu'il va envoyer les Chaldéens *pour détruire le pouvoir de Ninive;* alors la puissance assyrienne disparaîtra sans laisser de trace I, 11; II, 5. Suivent, II, 6 ss., les imprécations contre *le dominateur assyrien*. L'apparition des Chaldéens étant conçue comme imminente (I, 5-10), Budde en concluait que le livre doit avoir été composé vers 615. Mais, entre autres arguments qui plaident contre sa reconstruction et son interprétation du livre, on remarquera qu'à

cette époque la situation historique n'était point celle que Budde se voyait obligé de présenter comme supposée dans les discours d'Habaquq. Voir les notes sur I, 2-4, et sur II, 4, 5.

Wellhausen et Nowack considèrent le passage I, 5-11, annonçant l'invasion imminente des Chaldéens, comme un morceau d'origine distincte, composé selon toute probabilité (suivant Now.) vers l'an 610, et qui fut après coup inséré au milieu du discours du premier chap. d'Habaquq. L'œuvre de celui-ci daterait environ de l'an 590. Cette solution s'appuie d'une part sur le lien étroit qui rattache I, 12 ss. à I, 2-4; d'autre part sur la considération que la domination chaldéenne, envisagée comme prochaine I, 5-11, est supposée déjà établie I, 2-4, 12 ss. Le premier argument n'aurait de valeur que si l'élimination pure et simple de I, 5-11 était le seul moyen de faire suivre I, 12 ss. à I, 2-4; comme nous le dirons aussitôt, cette supposition est gratuite. Quant à l'autre argument, il n'est pas convaincant. Même alors que la conquête chaldéenne ne faisait que s'annoncer comme imminente, le prophète était parfaitement fondé à s'exprimer comme il fait I, 2-4, 12 ss.; II, 5 ss., parce que les Chaldéens, à ses yeux, devaient apparaître comme les *continuateurs* attendus du régime d'oppression que d'autres États païens, notamment l'Assyrie, et depuis 609 l'Égypte, avaient fait peser sur Juda. Ne faisant que changer de maîtres, le peuple de Jahvé pouvait, par l'organe de ses prophètes, proclamer que la situation que lui préparait le nouveau conquérant avait assez et trop longtemps duré. Habaquq d'ailleurs, notamment I, 12 ss.; II, 5 ss., pose aussi en avocat de la cause des peuples opprimés en général.

Plus d'une raison nous défend d'admettre la solution radicale préconisée par Wellh. et Nowack. Il est difficile de croire qu'Habaquq aurait composé la plainte de I, 2-4 + 12-17 sans nommer l'oppresseur qu'il avait en vue, si celui-ci n'avait pas été mis en scène. D'ailleurs I, 11[b], d'après l'interprétation que nous donnerons à ce passage, introduit la plainte d'Habaquq comme une *réponse* à Jahvé, qui est donc supposé avoir eu la parole. Au ch. II, v. 3 il faut traduire, semble-t-il : « car *il y a encore une vision* pour un terme fixé »; une parole, encore une fois, qui supposerait qu'une première vision moins consolante a déjà été exposée. Cette première vision ne saurait être que celle relative à l'invasion chaldéenne I, 5-11. Au point de vue de la forme littéraire il y a harmonie parfaite entre la proclamation I, 5-11, et la plainte d'Habaquq. Notons en particulier que les Chaldéens vont survenir pour exercer « la violence » : חמס, I, 9; c'est contre cette violence חמס, exercée par les oppresseurs, qu'Habaquq proteste I, 2; — les Chaldéens s'élancent à la conquête de demeures « qui ne leur appartiennent pas » לא־לו, I, 6; Habaquq fait prononcer aux peuples opprimés une imprécation contre celui qui multiplie les biens « qui ne lui appartiennent pas » לא־לו, II, 6; — deux propositions causales se suivent immédiatement I, 5, 6 (כי ... כי) et 15, 16 (על־כן ... על־כן) etc.

Les vv. 2-4 formant le début de la plainte qui se poursuit vv. 12 ss. du ch. I, en réponse à l'annonce de l'invasion chaldéenne, nous en concluons que la proclamation de Jahvé touchant cette invasion *formait à l'origine le début du livre*. Selon toute probabilité le passage en question I, 5 ss., était introduit comme un discours divin, par exemple par la formule *Ainsi parle Jahvé...*, laquelle aura disparu à l'occasion de la transposition. Celle-ci sera à expliquer peut-être par la circonstance que le discours divin avait dû être suppléé en marge dans un exemplaire dont le premier feuillet avait disparu ou avait été détérioré. Voir la note sur I, 5-11.

La situation historique supposée dans le livre d'Habaquq nous paraît devoir être cherchée au moment où Nebukadrezzar, encore prince héritier de Babylone, venait d'infliger à Nécho II une sanglante défaite à Karkémisch (vers 605), et de refouler les Égyptiens qui avaient occupé les régions cis-euphratéennes pendant que s'accomplissait la destinée de Ninive. En ce moment la puissance assyrienne était définitivement ruinée et les « Chaldéens » apparaissaient comme étant déjà virtuellement les maîtres de la Palestine. Ce n'est que trois années avant la prise de Jérusalem en 597, donc vers l'année 600 (II *R*. XXIV, 1) que le roi Joïaqîm devint effectivement tributaire de Babylone. Entre ces deux dates, 605 et 600, se vérifiaient le mieux les conditions où les Chaldéens pouvaient être envisagés à la fois, ainsi qu'ils le sont dans le livre d'Habaquq, comme un fléau imminent pour la Judée, et comme des oppresseurs déjà entrés, aux yeux de tous, en possession de l'héritage de leurs devanciers.

B. Le cantique d'Habaquq.

L'attribution au prophète Habaquq du cantique, ou de la prière, qui occupe le chap. III de son livre, a été mise en doute par plusieurs critiques, et est formellement contestée entre autres par Nowack, Marti etc.

Il est plus que probable que les vv. 17-19 constituent une addition d'une main étrangère. Quant au poème qui remplit les vv. 2-16, la négation de son origine commune avec les chap. I-II est purement gratuite. Qu'Israël, au v. 13, apparaisse comme le משיח de Dieu, cela ne surprendrait guère ceux qui reconnaîtront la justesse de notre commentaire sur I, 12[b]. Au reste il n'est pas certain qu'à l'endroit cité, ce soit Israël ou le peuple qui est désigné sous le titre d'*oint*. Voir la note sur III, 13.

Sans doute, étant donné le peu de crédit que méritent, au point de vue de la mention des auteurs, les titres des psaumes, on ne saurait tirer de l'inscription III, 1, un argument décisif ou bien solide en faveur d'Habaquq. Mais dans le cas présent la donnée de l'inscription se trouve parfaitement d'accord avec le contenu du morceau. Le sujet du poème, indiqué v. 2, répond très bien à celui des ch. I-II. L'auteur supplie Dieu d'accomplir *son œuvre;* cette œuvre est la délivrance du peuple de la main de ses oppresseurs. N'é-

tait-ce pas précisément cette œuvre qui était annoncée par l'oracle II, 4? Si, comme nous le croyons probable, le *Couschan* de III, 7 est à identifier avec le roi de *Mésopotamie* dont la tyrannie et la défaite sont racontées *Jug.* I, 8 s., il y aurait là matière à un rapprochement significatif avec l'oppresseur *Chaldéen* visé dans les chap. I-II. Ce qui, au point de vue littéraire, est plus remarquable, c'est que, dans notre cantique comme aux ch. I-II, notamment I, 4, 13, l'oppresseur étranger est appelé le רשׁע *l'impie*, III, 13.

L'attribution du poème à Habaquq n'emporte pas la conclusion, évidemment, que le prophète lui-même destina son œuvre à l'exécution musicale marquée par les indications du titre, de la souscription, et des vv. 3, 9, 13. Cette adaptation au service liturgique se sera faite plus tard. Il est permis de croire que ce fut à cette occasion que le psaume fut augmenté de l'appendice vv. 17-19, et subit aussi certaines retouches, par exemple au v. 14, où les mots עָנִי בַּמִּסְתָּר (*pauperem in abscondito*) ne paraissent pas s'harmo niser avec l'idée expriméé dans le passage.

Pour les observations de détail nous renvoyons au commentaire.

§ II

Doctrine du livre d'Habaquq.

La providence de Jahvé gouverne tous les peuples. C'est Jahvé qui suscite les Chaldéens (I, 6). Il ne peut se désintéresser du sort des nations quelconques (I, 17; II, 5 ss.); lorsqu'il permet les abus de la conquête et de la tyrannie et qu'il semble laisser les opprimés sans défense, les « hommes » paraissent réduits à la condition des poissons et des reptiles à qui personne ne commande : c'est Jahvé qui est le roi de l'humanité (II, 14). Le psaume (III, 2-16) affirme en même temps le souverain domaine que Jahvé exerce sur les forces et les éléments de la nature. Aussi Jahvé est-il le seul Dieu vivant en opposition avec les dieux du paganisme, qui ne sont que de vaines idoles sans vie et sans voix (II, 18-20).

Cependant Jahvé exerce une providence toute spéciale à l'égard d'Israël. Il ne peut laisser périr son peuple qu'il a établi pour assurer le règne de la justice (I, 12[b]).

Outre la destinée même d'Israël, une autre raison plaide pour l'intervention de Jahvé en sa faveur : c'est l'exigence de l'ordre moral. Israël, en regard du conquérant, c'est *le juste* aux prises avec *l'impie* (I, 2-4, 13; III, 13); le triomphe doit appartenir au juste (II, 4). Les attributs de sainteté, de pureté sans tache du caractère moral de Jahvé le demandent (I, 12 ss.). Jahvé veut la foi absolue dans sa parole; malgré les retards que sa longanimité envers l'impie apporte à l'exécution de ses promesses, il n'y faillira point (II, 3). Au reste, à l'égard de tous les hommes en général, Jahvé ne peut manquer,

en sa miséricorde et sa justice, de soutenir la cause de l'opprimé contre l'oppresseur (I, 15 ss.; II, 5 ss.).

Lorsque Habaquq, comme nous venons de le rappeler, donne à Israël le titre de « juste », ce n'est pas, à considérer le peuple au point de vue de la situation historique et concrète, que les circonstances du temps fussent particulièrement brillantes sous le rapport de la fidélité à la Loi. Au contraire, I, 3ᵇ-4, dans le contexte même où il désigne Israël sous le titre en question, le prophète constate le règne des dissensions et des querelles, l'impuissance de la Loi, les violations auxquelles le droit est sujet, et il attribue ces maux au régime de la domination étrangère. Mais Israël, malgré tout, avait le culte du vrai Dieu; ses institutions publiques renfermaient la sanction des devoirs moraux les plus élevés. A ce titre il se trouve placé vis-à-vis du conquérant païen dans le rapport du juste opprimé à l'égard de l'impie oppresseur.

Supplément à la littérature générale.

K. Budde, Die Bücher Habakkuk und Sephanja (dans *St. u. Krit.,* 1893, pp. 383 ss.). *Du même,* l'art. *Habakkuk* dans *Enc. bibl.* (vol. II).

Fz. Delitzsch, Der Prophet Habakuk ausgelegt, 1843.

B. Duhm, Das Buch Habakuk, Tübingen, Mohr, 1906.

Guthe, la version d'*Hab.* dans *Die H. Schrift des A. T.* de Kautzsch, Freiburg i. B., 1892.

O. Happel, D. Prophet Habackuk erklärt, Würzb., 1900.

P. Kleinert. Voir littér. spéciale du livre d'*Abdias.*

F. E. Peiser, D. Prophet Habakuk (dans *Mitteilungen der Vorderas. Gesellschaft,* 1903, I).

L. Reinke, Der Prophet Habakuk, 1870. — *Le même,* sur le cantique du ch. III, dans *Messianische Weissagungen,* III, 1861, pp. 393 ss.

J. W. Rothstein, Ueber Habakuk, dans *St. u. Krit.,* 1894, pp. 51 ss.

TRADUCTION ET COMMENTAIRE

I

Chapitres I-II

I. 1 L'oracle dont Habaquq le prophète eut la vision. [ ]
...5 Jetez les yeux sur les nations et regardez et soyez frappés de stupeur. Car il s'accomplit une œuvre, de vos jours, que vous ne croiriez point

I, 2-4. A transposer à la suite de v. 11.

I, *v. 1*. Sur le sens de משׂא, voir *Nahum* I, 1.

VV. 2-4 semblent devoir être reportés après le discours divin vv. 5-11, comme exorde de la plainte qui se poursuit vv. 12 ss. Voir plus loin.

VV. 5-11. — Jahvé annonce le fléau de l'invasion chaldéenne. Après la chute de Ninive (vers 607), les armées de Babylone eurent à conquérir les régions situées à l'ouest de l'Euphrate, sur les Égyptiens, qui, sous la conduite de Nécho II, avaient profité de la guerre de destruction dirigée contre l'empire assyrien, pour se les approprier. En 605 (*Jér.* XLVI, 2) le Pharaon fut battu à Karkémisch par Nebukadrezzar; le roi de Juda, Joïaqîm, qui avait été élevé sur le trône par Nécho, devint tributaire de Nebukadrezzar vers 600, comme il suit de II *R.* XXIV, 1. — Certains auteurs, notamment Wellh. et Nowack, sont d'avis que le discours divin de nos vv. 5-11 est un morceau d'origine étrangère et plus ancienne, inséré à tort dans la prophétie d'Habaquq. Ils allèguent tout d'abord comme argument la rupture qu'il établit entre les vv. 2-4 et 12 ss. Un grand nombre de commentateurs estiment au contraire que les vv. 2-4 ne se rapportent pas au même objet que les vv. 12 ss.; tandis qu'en ce dernier endroit le prophète proteste contre les violences auxquelles Jahvé permet que l'ennemi de son peuple se livre, il aurait uniquement en vue, aux vv. 2-4, les violences qui se commettent au sein même du peuple juif. L'invasion chaldéenne serait annoncée vv. 5 ss. comme le châtiment dont Jahvé se prépare à punir les désordres de son propre peuple (Hitzig, Kuenen, Schegg, Knabenbauer, Kleinert, etc.). Cette façon de concevoir la place et le rôle de la menace énoncée vv. 5 ss., nous paraît très difficile à admettre; la menace n'est pas dirigée d'une manière exclusive ou plus spéciale contre le peuple juif; au contraire les Chaldéens y sont présentés comme un fléau pour les nations et les rois en général (vv. 6, 10), bien que, naturellement, ce soit le sort de ses concitoyens qui intéresse avant tout le prophète et qui est *implicitement* visé. D'ailleurs les paroles du prophète vv. 12 ss. ne forment point une plainte *nouvelle;* il ne dit pas ici que l'invasion ennemie sera un mal *tout aussi grand* que celui dont elle serait censée devoir être la punition et le redressement; les vv. 12 ss. comparés aux vv. 2-4 ne sont pas conçus en des termes permettant de leur supposer un objet différent, bien au contraire ils ne font que continuer la critique d'une situation qui est décrite de part et d'autre au moyen des mêmes

formules. Si les vv. 12 ss., comme on en convient généralement, se rapportent à l'oppression du peuple juif par les étrangers, il en sera de même des vv. 2-4. Comp. plus loin le commentaire sur ces derniers versets. Cependant nous ne pouvons nous résoudre à supprimer le passage 5-11. Il n'est guère probable en effet qu'Habaquq ait pu protester si longuement, et que Jahvé ait pu à son tour, II, 2 ss., prononcer une sentence de condamnation, contre des oppresseurs qui n'auraient pas une fois été nommés ou clairement désignés. La parole de II, 3 : « car il y a *encore* une vision pour un terme fixé... » implique, suivant son sens naturel, qu'une première vision, moins consolante, a été exposée précédemment, et celle-ci ne peut être reconnue que dans la description de l'invasion chaldéenne. Enfin les derniers mots du v. 11 semblent avoir, dans leur forme primitive, constitué la transition de la peinture du fléau chaldéen à la plainte du prophète; voir la note sur le passage. Le problème est à résoudre, à notre avis, par la transposition du discours vv. 5-11 en tête du livre d'Habaquq, une opération qui ramène les vv. 2-4 à leur place naturelle avant vv. 12 ss. Le dérangement pourrait avoir eu son origine dans le fait qu'un exemplaire dont le premier feuillet avait disparu, reçut la description du fléau chaldéen suppléée à la marge; dans les copies que l'on en fit, et d'où dériverait notre texte, le commencement de la plainte d'Habaquq aurait été maintenu en tête du livre, et le discours divin transcrit désormais en dehors de la place qui lui revenait, au milieu de la réponse qu'y fait le prophète. Quant à la solution proposée par Budde, voir plus loin le commentaire sur vv. 2-4. Un autre argument que l'on fait valoir contre l'authenticité du passage 5-11, c'est que les Chaldéens y sont envisagés comme un fléau à venir, imminent; tandis que dans le reste des chap. I-II ils seraient considérés comme exerçant déjà leur domination tyrannique sur le peuple de Jahvé. A quoi l'on pourrait répondre tout d'abord qu'à la rigueur le point de vue auquel la description des vv. 5-11 est conçue pourrait ne l'affecter que quant à la forme; que les Chaldéens, déjà maîtres du pays, y seraient dépeints à l'aide d'images rappelant l'ardeur irrésistible avec laquelle ils poursuivirent la conquête de l'Asie antérieure, grâce à un simple procédé oratoire et en vue d'une mise en scène plus impressionnante. Mais en réalité rien ne nous oblige à recourir à cette explication. On peut très bien comprendre la plainte d'Habaquq vv. 2-4, 12 ss. du chap. I comme se rapportant à la recrudescence de maux qui devait résulter de la conquête chaldéenne prévue aux vv. 5-11. Après la bataille de Karkémisch, en 605, les régions cis-euphratéennes étaient virtuellement au pouvoir de Babylone; il lui fallut cependant, à ce qu'il paraît, encore quatre années de guerre pour y établir sa domination effective. Bien que Joïaqîm ne devînt le vassal de Nebukadrezzar qu'en 601 ou 600, il était évident, dès la défaite essuyée par Nécho II, que Jérusalem allait passer sous le joug d'un nouveau maître. Ni au ch. I, ni au ch. II nous ne voyons rien qui défende de fixer la date de composition de notre livre aux premières années qui suivirent la bataille de Karkémisch, alors que les hordes conquérantes de la Babylonie parcouraient les régions occidentales de l'Asie et allaient substituer en Palestine, à la suzeraineté éphémère de Nécho II, celle de Nebukadrezzar. Voir plus loin *note* sur v. 2.

V. 5. C'est Jahvé que le prophète fait parler. Peut-être le texte primitif renfermait-il une notice introduisant le discours divin, laquelle aurait disparu à l'occasion de la transposition. Les LXX au lieu de בגוים (aspicite *in gentibus*, Vulg.) ont lu בֹּגְדִים (οἱ καταφρονηταί). C'est sans doute aux riches, *oppresseurs* des pauvres, au sein du peuple juif, que l'épithète בגדים serait censée s'appliquer; à supposer la disposition actuelle du texte on devrait croire visés par cette interpellation les impies dont il vient d'être question au v. 4 et interpréter en conséquence les vv. 2-4 des violences qui se commettent parmi le peuple même de Jahvé. Mais, comme il a été dit dans la note précédente, les oppresseurs et les impies visés aux vv. 2-4 sont en réalité les mêmes que le prophète a en vue aux vv. 12 ss., à savoir les dominateurs étrangers; comp. plus loin le commentaire sur vv. 2-4. Il est probable qu'à la faveur de l'isolement du passage

si on la racontait! 6 Car voici que je suscite les Chaldéens, le peuple farouche et fougueux, en marche vers les larges espaces de la terre pour conquérir des demeures qui ne sont pas à lui. 7 Il est affreux et redoutable. De

2-4, les LXX y ont vu une plainte touchant des difficultés purement intérieures causées par les abus des grands, et que cette méprise aura favorisé au v. 5 la lecture בגדים pour בגוים. Rien dans le contexte, au v. 5, n'est de nature à autoriser la supposition qu'Habaquq s'adresse en particulier aux fauteurs de désordres; c'est *la nation* dans son ensemble qu'il appelle à considérer ce qui se passe « *parmi les peuples* ». Comp. le début analogue de la prophétie de *Joël*. Nous retenons donc la lecture massorétique. La situation historique supposée semble être celle qui suivit la bataille de Karkémisch, lorsque les armées de Babylone poursuivaient la conquête de l'Asie antérieure; voir note précédente. — Il est possible qu'au lieu de l'impér. תְּמְהוּ le texte primitif ait porté le nom תִּמָּהוֹן à l'accusatif adv., ou bien l'inf. abs. תָּמֹהַּ; LXX : θαυμάσετε θαυμάσια. On pourra lire aussi הִתַּמְּהוּ וּתְמָהוּ (comp. *Is.* xxix, 9). Les événements qui sont en voie de s'accomplir sont si terribles qu'on se refuserait à les croire si l'on n'en était témoin. La phrase ... כִּי־פֹעַל פֹּעֵל n'est pas claire. Les uns, comme Hitzig, Kleinert, considèrent פֹּעַל comme sujet du part. פֹּעֵל compris au sens intransitif : « car une œuvre *est en action* (= s'accomplit) de vos jours... »; mais le v. פעל se présente-t-il jamais en ce sens? *Is.* xliv, 12 cité par Kl. ne prouve rien. La Vulgate (opus *factum est*) semble avoir lu le part. passif פָּעֻל, ou donné au participe act. פֹּעֵל un sujet indéfini : *on accomplit* une œuvre (?). Ewald, Guthe, Nowack sont d'avis que le pronom personnel de *la 3e personne* est sous-entendu (*il accomplit* une œuvre...); le sujet à la 3e personne ne pourrait être que Jahvé, d'où il faudrait conclure qu'au v. 5 c'est le prophète qui a la parole, celle-ci passant à Jahvé au v. 6; mais outre que l'on aurait attendu la mention de Jahvé comme sujet, la solution adoptée par Now. est contraire à la facture littéraire du livre; le prophète se met formellement en scène comme répondant à Jahvé v. 11 *fin* (voir la note *in h. l.*), ii, 1; il est donc très peu probable que la forme du dialogue ait été perdue de vue en notre passage. Maurer, Schegg, Knabenb. etc. sous-entendent le pronom pers. de la 1re pers. après le part. פֹּעֵל (LXX : ἔργον ἐγὼ ἐργάζομαι); un pareil emploi du participe pour le verbe à la 1re pers. sans que le pronom soit explicitement ajouté, serait sans exemple certain. Marti propose à la suite de Oort de suppléer le pronom אני dans le texte, ou de lire אֶפְעַל. A nous en tenir au TM, la meilleure construction semblerait être de considérer le second פעל comme le part. passé פָּעֻל avec le nom פֹּעַל comme sujet (voir plus haut); ou bien de lire le premier פָּעֹל comme l'inf. absolu פָּעֹל et le second comme le nom régime (*je vais accomplir* une œuvre...); comp. p. ex. I *R.* xxii, 30. C'est dans tous les cas Jahvé qui a la parole et qui est conçu comme l'auteur de l'œuvre en question.

V. 6. Ce n'est pas directement contre le peuple juif que les *Kasdîm* ou Chaldéens sont suscités, mais contre les nations en général dont ils vont conquérir les territoires. Il est *impliqué* dans cette proclamation que le peuple juif en particulier sera victime de ce fléau comme les autres peuples. Les *Kasdîm* proprement dits avaient originairement leur habitat au sud de la Babylonie, au bord de la mer. Ce fut grâce au concours de leurs tribus guerrières que la Babylonie recouvra d'abord son indépendance à l'égard de Ninive et conquit bientôt après, pour un temps d'ailleurs relativement très court, l'hégémonie sur l'Asie. La particule ל devant le terme concret מרחבי א' marque *la direction,* à la différence de *Gen.* xiii, 17 où elle marque la *norme* devant les termes abstraits ארך et רחב. Pour la formule משכנות לא־לו *tabernacula non sua,* comp. ii, 6.

V. 7. Ce peuple ne reconnaît au-dessus de lui aucune puissance à laquelle il devrait

lui-même son droit et sa majesté émanent. 8 Ses chevaux sont plus rapides que les léopards, plus ardents que les loups du soir. Ses cavaliers sont exaltés; [ ] de loin ils arrivent, ils volent comme le vautour pressé de dévorer. 9 Tout entier il arrive pour exercer la violence; 'la terreur

8. ופרשיו omis.

---

rendre des comptes. Il se trace à lui-même sa règle de conduite; il ne se considère comme redevable qu'envers lui-même de sa situation, de *son élévation* (שְׂאֵתוֹ) au-dessus des autres.

V. 8. Jér. IV, 13 emploie la comparaison : *plus rapides que les vautours...;* le נשר ou *vautour* servira également de terme de comparaison dans la dernière incise de notre verset; d'autre part le נמר ou *léopard* est encore associé au זאב ערבות ou *loup du soir, Jér.* V, 6; comp. *Soph.* III, 3. וחדו מזאבי ערב, LXX : ὀξύτεροι ... = *acriores;* ils sont *plus acharnés, plus ardents,* que le loup du soir, « siquidem, remarque S. Jérôme, lupi sæviores esse dicuntur nocte vicina et tota die fame ad rabiem concitati »; la version des LXX : (ὑπὲρ τοὺς λύκους) τῆς Ἀραβίας est évidemment erronée. Le sujet de חדו d'après notre texte, sont encore les סוסיו de l'incise précédente; et la construction est parfaitement régulière et élégante. Dans la suite la répétition de פרשיו est suspecte; Now. et Marti, à la suite de Wellh., suppriment ופשו et ופרשיו, gardant le פרשיו intermédiaire comme sujet de חדו. Le résultat n'est pas satisfaisant; il est peu probable que les deux premières incises du v. 8 aient énoncé touchant deux sujets différents les attributs parallèles de la rapidité plus grande que celle des léopards, de l'ardeur plus grande que celle des loups. Au lieu de ופשו les LXX auront lu ופרשו (καὶ ἐξιππάσονται), à moins que l'on ne considère la leçon de nos exemplaires grecs elle-même comme une corruption de ἐξήλασαν (Vollers, qui signale la version syrohexaplaire ܢܦܪܚܘܢ), ce qui pourrait répondre à l'hébreu פשו. Dans notre texte le second פרשיו sera à considérer comme dittographie du précédent; ופשו פרשיו = ses cavaliers sont *emportés, exaltés* (non : *diffundentur,* Vulg.; comp. *Jér.* L, 11). L'incise qui suit : מרחוק יבאו ne nous paraît pas être aussi insignifiante que quelques-uns le prétendent; elle introduit la comparaison avec le vautour; de même que celui-ci flaire de loin la proie, ainsi nul ne peut s'estimer protégé par la distance contre les terribles cavaliers du peuple chaldéen; le prophète se place au point de vue des pays situés à de grandes distances; vers ces pays *ils arrivent de loin, ils volent comme le vautour pressé de dévorer.*

V. 9. La comparaison avec le vautour à la fin du v. précédent insistait sur l'avidité du peuple conquérant. Cette avidité se traduit par l'ensemble avec lequel *tout entier il arrive pour exercer la violence.* Le second membre מְגַמַּת פְּנֵיהֶם קָדִימָה est obscur. La Vulg. : facies eorum ventus urens, ne rend pas מגמת; Symm. ἡ πρόσοψις τοῦ προσώπου αὐτῶν..., Syr. : ... ܚܙܘܐ, Targ. : ... מקבל ne font sans doute qu'émettre touchant מגמת une conjecture appuyée sur l'accouplement de cet ἅπαξ λεγομενον avec פניהם. Une explication très répandue parmi les modernes rattache מגמה à l'ar. جَمَّ, signifiant *multus fuit,* ou bien d'autre part à la Ie et à la IVe forme *appetivit, prope fuit* res. Les uns à la suite de Gesen. attribuent à notre soi-disant dérivé de جَمَّ le sens de *foule* (lequel se trouverait en rapport avec le sens de la particule גם) et traduisent en conséquence : *la foule de leurs visages...* Les autres, jugeant cette « foule de visages » suspecte au point de vue littéraire, retiennent pour מגמה le sens de *desiderium : la tension* de leurs visages... (Maurer, Delitzsch, Schegg, Smend, Kleinert, Happel, etc.). Quant à קדימה rendu *ventus urens* par la Vulg. et d'autres versions anciennes, Happel conclut à tort de cette traduction que les anciens traducteurs ont lu קדים au lieu de קדימה, et que la

marche devant lui' et comme le sable il entasse les captifs. 10 Il se moque,

9. מְגוֹרָה פְּנֵיהֶם קָדְמָה (ou : פָּנָיו מִקָּדְמָה...) ; TM : מגמת פניהם קדימה *desiderium facierum eorum in adversum* (?).

---

leçon de notre texte résulte de l'adaptation du morceau à un peuple occidental, différent par conséquent des Chaldéens; cette adaptation aurait été le fait d'un rédacteur qui aurait modifié le texte primitif de façon à lui faire signifier : « la tension de leurs visages est dirigée *vers l'orient* ». La modification en question, d'après la théorie de Happel, aurait dû être pratiquée bien avant l'origine des versions anciennes dans lesquelles il prétend retrouver la leçon primitive! Hitzig-Steiner comprend lui aussi קדימה au sens : *vers l'orient;* il serait supposé que les Chaldéens, ayant fait un détour par le nord, envahissent la Judée par l'ouest! Duhm reconstruit le texte de notre incise de manière à lui faire signifier une allusion à un ennemi venant de l'occident; il lit : מִגֹּמֶר פְּנֵיהֶם קָדְמָה : *de Gomer ils marchent vers l'Orient!* Gomer serait la Cappadoce; les conquérants visés seraient les Grecs conduits par Alexandre (voir l'*Introduction*, p. 454). Nous espérons donner une solution meilleure de la difficulté. Le plus grand nombre (Gesenius, Maurer, Delitzsch, etc.) traduisent קדימה par *en avant*. A supposer pour מגמה le sens *appetitus, desiderium,* on aurait donc à rendre : *la tension de leurs visages est fixée en avant.* Pour qui admet le sens donné à מגמה cette phrase en elle-même serait très acceptable. La remarque de Hitzig-Steiner, qu'il est naturel au visage de regarder en avant chez quiconque n'a pas le cou tordu, — une remarque à laquelle Knab. se rallie en termes moins pittoresques, — est une plaisanterie déplacée. Le sens de la version proposée ne serait pas que physiquement les visages des Chaldéens regardent devant eux, mais que *leur attention ne se laisse pas détourner du but auquel ils volent.* Cependant cette interprétation ne nous plaît pas, non seulement à cause de l'incertitude du sens donné à מגמה, mais parce que le contexte s'y oppose. Il est possible qu'au fond elle réponde à l'idée des Massorètes ou de ceux qui donnèrent les premiers au texte sa forme actuelle. Mais l'incise suivante du même verset montre que le prophète avait en vue, dans notre membre de phrase, autre chose que la *marche en avant* des hordes chaldéennes. Que leurs visages soient fixés en avant, ce trait n'appellerait guère la mention que les envahisseurs *amassent les captifs comme le sable!* Le texte au second membre doit être corrompu comme le constatent aussi Nowack et Marti. Il est assez surprenant que l'on tienne si peu compte ici des LXX. Au premier membre (Συντέλεια ἐπ' ἀσεβεῖς ἥξει), ils ont lu כָּלָה pour כֻּלֹּה, ce qui est contraire au masc. יבוא; mais rien ne prouve qu'ils aient lu לחמסים (Vollers); ils peuvent avoir considéré חמס comme un collectif à rendre par le pluriel. Au second membre, qui nous intéresse le plus, ils donnent pour מגמת פניהם קדימה : ἀνθεστηκότας προσώποις αὐτῶν ἐξεναντίας. Le part. ἀνθεστηκότας est en apposition à ἀσεβεις; encore une fois on n'a pas le droit de supposer que les LXX aient lu une forme plur. dans leur texte. Une hypothèse qui expliquerait l'origine de la version grecque, en même temps qu'elle fournirait une restitution acceptable de l'hébreu, serait de lire מְגוֹרָה פניהם קָדְמָה; ou bien, en accordant le suffixe de פנים avec le sujet auquel il se rapporte grammaticalement : מגורה פניו מִקָּדְמָה. Le nom מגרה aurait été confondu par le traducteur grec avec le part. pi. de גרה; *Jér.* L, 24 : כי ביהוה התגרית = ὅτι τῷ κυρίῳ ἀντέστης; et d'après Castelli la forme *pael* de ܓܪܐ se présente aussi au sens intransitif *litigavit, rixatus est.* Le sens de la phrase, entièrement conforme au contexte, aurait été : *la terreur marche devant eux, les précède;* comp. *Ps.* LXXXIX, 15. — Dans la dernière incise on pourrait trouver que l'emploi du v. אסף suggère pour שְׁבִי le sens de *butin,* plutôt que celui de *captifs.* S. Jérôme semble hésiter : « ... tantusque erit numerus *captivorum et prædae,* ut per ὑπερβολὴν etiam arenæ

lui, des rois; les princes sont sa risée. Il se rit des places fortes quelconques : il élève un remblai de terre et s'en empare! 11 Puis l'ouragan change de direction, et passe.

possit æquari »; voir cependant v. 15. Au lieu de וַיֶּאֱסֹף lire וְיֶאֱסֹף (sans ו consécutif).

V. 10. Loin que les rois, avec toute leur puissance, puissent arrêter ou vaincre ce terrible envahisseur, ils sont sa risée. Il se moque des forteresses que l'on prétendrait défendre contre lui; il s'en empare aussitôt qu'il a eu le temps d'établir les ouvrages préparatoires à l'assaut. L'ouvrage auquel il est fait allusion dans la formule יצבר עפר, consistait en un remblai permettant aux assiégeants d'atteindre plus facilement la crête des murs; comp. II *Sam.* xx, 15; *Ézéch.* xxvi, 8 שָׁפַךְ סֹלְלָה *effundere aggerem.* Le suffixe dans וילכדה se rapporte évidemment à מבצר; le genre féminin du suffixe d'après la ponctuation massorétique, peut s'expliquer comme une *constructio ad sensum,* מבצר = עיר מבצר (I *Sam.* vi, 18; II *R.* iii, 19). On pourra lire aussi וילכדה.

V. 11. Dans la première partie du verset רוח ne parait pas devoir être compris du *courage* des conquérants qui se retrempe; il n'y a pas lieu non plus de le remplacer par כח comme le fait Now. (à la suite de Graetz) qui change de plus ויעבר en אבר : *alors il renouvelle sa force et ses ailes...* (?). Marti comprend : *alors ils* (les Chaldéens) *ont changé le sens et ils transgressèrent* (= ils interprétèrent mal leur mission et outrepassèrent les limites du mandat de Jahvé; comp. *Is.* x, 5-15); le v. 11 serait une addition de seconde main. Il faudra plutôt reconnaître ici une comparaison implicite des Chaldéens, le peuple belliqueux par instinct, qui fait la guerre pour la guerre et la porte partout où son caprice l'entraîne, avec un fléau dont la direction dépendrait du vent : « puis, l'ouragan change de direction et il passe... »; חלף au parfait comme marquant l'action supposée accomplie au moment où a lieu celle que signifie le verbe suivant; au lieu de וַיַּעֲבֹר, lire וְיַעֲבֹר (comp. *Nah.* iii, 16; ילק פשט ויעף). — La ponctuation massorétique rattache וְאָשֵׁם à la proposition qui précède, de façon à commencer une nouvelle phrase par ... זוּ. On comprend וְאָשֵׁם soit comme parfait, soit comme part. du v. אשם, en traduisant (tunc revirescit spiritus et supergreditur?) *et delinquit; hæc fortitudo est deus ejus* (Knabenbauer, et d'autres d'une manière analogue). Plusieurs, tout en conservant la lecture וְאָשֵׁם, prennent comme sujet de ce verbe le זו qui suit, s'écartant ainsi de la ponctuation massorétique; Maurer : ... *et sceleste agit is cujus robur est deus ejus;* Hitzig : ... *und in Strafe fällt* er dessen Kraft sein Gott; etc. Toutes ces interprétations sont très peu satisfaisantes. Wellhausen, Now., Marti constatent que זו est surprenant et proposent de commencer la dernière incise par וישם ou וְיָשֵׂם substitué à ואשם: « ... *et il fait de sa force son dieu* ». Comme trait final de la description des *incursions* et des *conquêtes* attribuées aux Chaldéens, cette conclusion est choquante; on aurait attendu une parole de ce genre plutôt aux vv. 6-7, sans compter que l'énonciation est très étrange au point de vue du sens. Nous ne doutons guère que les mots ואשם זו כחו לאלהו ne soient le reste défiguré d'une notice où le prophète annonçait sa réponse à son Dieu. Le tableau des invasions ennemies a pris fin au membre précédent, avec l'image de l'ouragan qui *change de direction et passe.* Le texte primitif aura porté dans la dernière incise, au lieu des mots inintelligibles que nous y lisons : אָשִׂם הֹכְחִי לֵאלֹהָי : *je vais exposer ma critique à l'adresse de mon Dieu.* Pour le verbe שׂים au sens indiqué comp. *Job* v, 8 (אל־אלהים אשים דברתי); l'infinitif הוכח est pareillement employé comme substantif au sens de *critique* adressée à quelqu'un *Prov.* xv, 12 (לא יאהב לץ הוכח לו = le railleur n'aime pas *la critique à son adresse*); comp. *Job* xiii, 3. Au terme הוכח employé ici par le prophète répond ii, 1 le substantif de même racine תוכחת (... je verrai ce qu'il répondra à *ma critique*); voir la note sur ce verset.

— 'Je vais déposer ma plainte à l'adresse de mon Dieu' : [2 Jusques à quand, Jahvé, supplierai-je sans que tu écoutes; crierai-je vers toi à la

11b. אָשִׂים הֹכְחִי לֵאלֹהָי; TM : וְאָשֵׁם זוּ כֹחוֹ לֵאלֹהוֹ... (?).

VV. 2-4. — C'est ici, après l'annonce qu'Habaquq vient de faire de sa protestation, que viennent naturellement se placer les vv. 2-4, comme il a été remarqué dans la note générale sur vv. 5-11. Il a été rappelé en cet endroit que la place occupée par vv. 2-4 avant le discours divin, a amené un grand nombre d'auteurs à les interpréter comme une plainte touchant les violences qui se commettent au sein même de la société juive, sans aucun égard à l'oppression étrangère; l'invasion chaldéenne serait annoncée ensuite par Jahvé comme un châtiment pour les coupables. Sans doute, si l'on n'avait à considérer que la teneur des vv. 2-4 à eux seuls, cette interprétation serait naturelle. Mais du moment qu'on les rapproche des vv. 12 ss., on s'aperçoit que les « impies » dont Habaquq, dans les deux passages, dénonce les violences et qu'il s'étonne de voir couverts par la tolérance divine, doivent être les mêmes, à savoir les dominateurs étrangers. On a remarqué à bon droit que l'antithèse entre רשע et צדיק au v. 4 ne peut se concevoir autrement qu'au v. 13 et que le problème dont le prophète est préoccupé I, 2 est le même que II, 1 (Wellh.); le חָמָס, le אָוֶן וְעָמָל dont Habaquq se plaint vv. 2, 3, il s'en plaint en termes équivalents au v. 13; il propose le חמס au v. 9 comme terme ou résultat de l'invasion; au v. 2 il demande pourquoi Jahvé *supporte la vue de l'affliction*, au v. 13 pourquoi il *supporte la vue des oppresseurs*, etc. A tous les égards les vv. 2-4 se présentent comme le début de la protestation du prophète, qui se poursuit vv. 12 ss. Si malgré tout il fallait, p. ex. à cause de l'incise finale du v. 3, interpréter les vv. 2-4 comme se rapportant uniquement à des difficultés intérieures, il y aurait lieu de conclure qu'ils ne sont pas de la main de l'auteur des vv. 12 ss.; on aurait à y voir une introduction composée après coup par un lecteur qui aurait adapté les termes dont Habaquq se sert vv. 12 ss., à la description de la situation troublée de la société à une époque plus récente. — D'après la disposition que nous avons donnée aux éléments du texte, la plainte des vv. 2-4, 12 ss. fait écho à la description du *fléau chaldéen* vv. 5-11. Budde (*Stud. u. Krit.*, 1893, p. 383 ss.) joint lui aussi ensemble les vv. 2-4, 12 ss. comme se rapportant à la domination étrangère: seulement d'après lui il ne s'agirait pas de la domination chaldéenne. Il reporte les vv. 5-11 du ch. I à la suite de II, 4. Le livre aurait commencé par la prière où le prophète implore la délivrance de *l'oppression assyrienne* (I, 2-4 + 12-17); Jahvé répondrait d'abord en termes généraux, en recommandant la confiance (II, 2-4); puis d'une manière plus précise en proclamant l'apparition prochaine des Chaldéens qui vont tout renverser (I, 5-11); alors c'en sera fini avec l'oppresseur (II, 5); les peuples entonneront un chant de victoire sur la puissance assyrienne tombée (II, 6 ss.). Ce système d'interprétation ne paraît pas admissible. D'après l'explication donnée plus haut, la dernière incise de I, 11 introduit la plainte d'Habaquq comme une protestation contre la menace de l'invasion chaldéenne; ce sont donc bien les Chaldéens et non les Assyriens qui sont en vue vv. 2-4 + 12 ss. Il n'est pas croyable d'ailleurs qu'Habaquq n'eût pas désigné plus clairement l'empire ninivite si c'est à lui qu'il avait songé dans sa plainte. La particule עוֹד II, 3 (car il y a *encore* une vision...) reste sans explication dans le système de Budde. La situation historique à son tour ne se comprendrait guère. D'après I, 5-11 les Chaldéens sont déjà sur la scène poursuivant le cours de leurs conquêtes; on ne pourra donc en aucun cas dater la composition du livre de bien longtemps avant la chute de Ninive; Budde lui-même la place vers l'an 615. En ce moment la déchéance de la monarchie ninivite se précipitait et la ruine apparaissait inéluctable aux yeux de tous (voir *Nahum*, Introd., § I, C).

violence sans que tu envoies le salut! 3 Pourquoi me fais-tu voir l'iniquité et supportes-tu la vue de l'affliction, et y a-t-il oppression et violence de-

Or, ce n'est pas cette confiance dans la chute prochaine de l'empire oppresseur que trahit la prière d'Habaquq I, 2-4, 12 ss.; ce n'est pas un événement dont l'imminence était évidente pour tout le monde, qui fait l'objet de la promesse de Jahvé II, 2 ss. D'ailleurs en 615, et même depuis plusieurs années avant cette date, le poids de la domination assyrienne ne pesait plus si lourdement sur Juda; et, à cette époque, la perspective de la succession de Babylone à Ninive dans l'hégémonie de l'Asie antérieure ne pouvait avoir rien de particulièrement rassurant pour les Juifs. Il convient donc de s'en tenir à la conclusion énoncée plus haut, que le passage 2-4, 12 ss. répond à la menace de l'oppression chaldéenne prévue aux vv. 5-11. De la théorie de Peiser, qui met lui aussi l'intérêt du livre d'Habaquq dans la promesse qu'il contiendrait de la fin de la domination assyrienne, il a été question dans l'Introduction, p. 454 s.

V. 2. « Jusques à quand, Jahvé, supplierai-je...! » Le prophète se plaint manifestement d'une situation *qui dure depuis trop longtemps*. Le passage 2-4 faisant corps avec vv. 12 ss., et devant par conséquent être interprété comme une protestation contre la domination étrangère (voir plus haut les notes sur vv. 5-11, 2-4), on en a conclu qu'il ne peut pas se trouver en rapport avec la menace proclamée aux vv. 5-11, où le fléau chaldéen est annoncé comme *imminent;* et ultérieurement que la description des vv. 5-11 est étrangère au contexte primitif et doit être éliminée (voir note sur vv. 5-11). La conclusion n'est pas justifiée. La menace de l'invasion chaldéenne renfermait le présage d'un renouvellement, d'une recrudescence des maux inhérents à la domination étrangère dont le peuple juif n'avait, depuis longtemps, guère cessé de souffrir. A peine la déchéance de la monarchie ninivite avait-elle permis à la nation de respirer, les Égyptiens étaient survenus; après la bataille de Megiddo où succomba le roi Josias (609), Nécho II avait emmené Joachaz en captivité et élevé sur le trône Joïaqîm, remplaçant ainsi la suzeraineté assyrienne par celle de l'Égypte. Et voici que les Chaldéens, les guerriers indomptables (voir note sur v. 6), apparaissent sur la scène, ne laissant aucun doute sur le sort réservé à Juda (vv. 5-11). De cette manière les violences et l'oppression, la domination des impies sur les justes et les misères qui s'ensuivent, menacent de ne jamais prendre fin! La plainte d'Habaquq, vv. 2 ss., se comprend donc parfaitement après le morceau 5-11, vu les circonstances historiques au milieu desquelles la conquête chaldéenne s'annonçait. Les Chaldéens sont visés vv. 2-4, 12 ss., comme les *continuateurs* attendus de la domination étrangère, qu'ils sont présumés devoir exercer avec plus de rigueur encore que leurs devanciers. On voit dans quelle mesure nous nous rallions au commentaire de saint Jérôme : ... secundum litteram causatur adversum Deum propheta, cur Nabuchodonosor templum vastet et Judam ; cur Jerusalem quondam urbs Domini destruatur? Quare clamet populus et non exaudiatur? vociferetur ad Dominum oppressus a Chaldæis et non salvetur? etc. (sur les vv. 1-2; comp. le commentaire du même sur vv. 3-4). Saint Jérôme reconnaît qu'il s'agit, non de violences intérieures, de l'oppression des pauvres par les riches, mais de l'oppression étrangère. Seulement il suppose comme situation historique la domination chaldéenne déjà établie, Jérusalem au pouvoir de Nebukadrezzar, etc. Les vv. 5-11 nous obligent à chercher le point de vue de l'auteur avant la soumission effective de la Palestine à la suzeraineté de Babel, c'est-à-dire à ce qu'il semble avant l'an 600; voir note sur vv. 5-11. — אזעק אליך חמס (jusques à quand) *crierai-je à toi violence* = te dénoncerai-je à grands cris la violence que nous subissons. Comp. v. 9 qui a annoncé les Chaldéens venant à leur tour exercer la violence.

V. 3. *Pourquoi me fais-tu voir* = continues-tu à me donner en spectacle, par la vision exposée vv. 5 ss., *l'iniquité,* consistant dans le triomphe des ennemis de ton

vant moi, de sorte que la dissension se produit et que la contestation s'élève? 4 A cause de cela la Loi s'engourdit et le droit n'arrive point à l'emporter; parce que l'impie enveloppe le juste, à cause de cela le droit finit

peuple. ועמל תַּבִּיט : *et* (pourquoi) *contemples-tu l'affliction* = supportes-tu la vue de notre situation malheureuse; ici comme v. 5 הביטו, suivant l'acception d'ailleurs reçue de ce verbe, est à entendre non au sens causatif comme הראה qui précède (Ewald), mais au sens fondamental de *regarder;* comp. le passage parallèle au v. 13. Les mots ושד וחמס לנגדי forment une proposition distincte, dépendant comme les deux précédentes de למה : (pourquoi) y a-t-il *oppression et violence devant moi*, sous mes yeux? Les LXX, Syr. et Targ. n'ont pas le ו devant שד; cette variante est accompagnée d'autres divergences. Les LXX, suivis par la Vulgate, ont lu ou cru devoir lire l'infinitif au lieu de l'imparf. תביט : Ἱνατί ἔδειξάς μοι κόπους καὶ πόνους ἐπιβλέπειν ταλαιπωρίαν καὶ ἀσέβειαν; (*Vulg. :* Quare ostendisti mihi iniquitatem et laborem, *videre* prædam et injustitiam contra me?); Syr. et Targ. ont la première personne au lieu de la 2de תביט; Marti adopte la correction אַבִּיט. La leçon du TM semble la plus correcte au point de vue de la construction. Nowack, supprimant le ו avant שד, donne comme complément à תראני le double accusatif און ועמל, et comme complément à תביט le groupe complexe שד וחמס לנגדי; mais la phrase : pourquoi *regardes-tu l'oppression et la violence devant moi* = qui s'étalent devant moi (die ich erdulde? Now.), serait extrêmement embarrassée. Notons que les LXX rattachent לנגדי à la phrase suivante. — Celle-ci (... ויהי) est subordonnée à l'interrogation qui vient d'être formulée, de manière à signifier la conséquence de l'abus dénoncé : (pourquoi y a-t-il *oppression et violence sous mes yeux*) *de sorte qu'il se produit querelle et s'élève contestation?* (comp. Kautzsch, § 111, 3). On a signalé cette incise finale du v. 3 comme preuve qu'Habaquq n'a en vue aux vv. 2-4 que des difficultés intérieures et non l'oppression étrangère; et Nowack est porté à y voir une addition de la part d'un lecteur qui interprétait en effet le passage en ce sens. Mais y a-t-il un inconvénient sérieux à admettre que le prophète ait marqué *le désordre social* comme résultat d'un régime politique où les institutions nationales devaient nécessairement perdre leur prestige et leur autorité? Le règne des querelles et des dissensions ne pouvait manquer d'être favorisé par les événements qui faisaient passer le royaume de Juda successivement sous le joug de divers États rivaux. Il n'est pas nécessaire, pour soutenir l'interprétation qui reconnaît dans les vv. 2-4 une plainte touchant l'oppression étrangère, de refuser d'y voir aucune allusion à des troubles intérieurs; il importe seulement de remarquer que ces troubles y sont conçus comme une conséquence de l'oppression.

V. 4. Wellhausen croit que c'est vis-à-vis des Chaldéens triomphants qu'il serait dit ici que la *Tora* succombe et que le *droit* est étouffé; les termes en question seraient donc employés pour désigner la vraie religion. L'idée répondrait bien à l'objet du discours, et nous serions pour notre part d'autant plus tenté de nous y rallier que notre commentaire sur v. 12b s'en rapprochera très près. Mais plus d'une raison nous en détourne. Tout d'abord il ne s'agit pas pour la *Tora* et pour le *droit* d'une déchéance réalisée formellement par la conquête ou la domination étrangère, mais d'une ruine qui résulte du triomphe des étrangers comme un effet de la cause : *à cause de cela* (על־כן) = à cause de la situation faite au peuple opprimé (v. 2 s.)... Ensuite la notion exprimée par le verbe תפוג s'entend mieux de l'impuissance à laquelle la *Tora* ou la Loi est réduite au sein même de la communauté juive : la *Tora « se refroidit »* = est frappée de torpeur, devient impuissante. Les LXX donnent pour תפוג διεσκέδασται; mais il n'y a pas lieu de conclure, avec Vollers et Now., qu'ils ont lu תָּפֵר, qui ne s'harmoniserait d'ailleurs guère mieux avec l'interprétation de Wellh. adoptée par Now. De même qu'à la fin du v. 3 les dissensions intestines étaient imputées à l'état d'oppression du peuple, le prophète

par être faussé]. 12 N'es-tu point depuis les temps anciens, Jahvé, mon Dieu saint? 'Tu ne feras point périr', Jahvé, celui que tu as établi pour

12. לא תָמִית; TM : לֹא נָמוּת *nous ne mourrons pas.*

---

constate ici que la suzeraineté politique des monarchies païennes compromet l'influence et l'action de la *Tora*. L'histoire atteste en effet que l'intrusion assyrienne p. ex. avait provoqué en Israël une recrudescence intense de la corruption et de l'esprit païens. La Tora devenant impuissante, *le droit n'arrive point à l'emporter*. Plusieurs commentateurs, rapprochant le nom hébreu נצח de l'ar. نصح *vérité,* expliquent לנצח dans notre phrase comme signifiant la *condition de pureté* ou de *vérité* dans laquelle il serait dit que le droit ne peut apparaître. *Prov.* xxi, 28 cité à l'appui, ne rend pas le témoignage sollicité, du moins pas clairement. Et quant à la considération que לנצח entendu au sens indiqué réaliserait un parallélisme plus parfait avec l'idée exprimée dans la phrase suivante (le droit n'apparaît *point suivant la vérité,* — le droit apparaît *faussé*), elle est illusoire; car le verbe יצא employé d'une manière absolue renferme déjà la notion du succès, de la *sortie* victorieuse de l'épreuve (comp. p. ex. I *Sam.* xiv, 41) et marquera donc par lui-même l'opposition à יצא מעקל. Il vaudra mieux garder à לנצח sa portée habituelle (*in perpetuum* ou *omnino*) suivant laquelle, en combinaison avec la négation, il rend le sens de *jamais,* ou *point du tout.* Dans la phrase qui suit, le prophète reprend sa dernière plainte en rappelant en termes explicites la cause du mal : *c'est parce que l'impie enveloppe le juste que le droit sort tordu* = finit par être faussé : la condamnation perpétuelle à l'oppression doit entraîner la désorganisation sociale du peuple de Jahvé. Voir la même antithèse de *l'impie* et *du juste* v. 13. Israël est appelé *le juste,* en regard du conquérant païen, parce qu'il a le culte du vrai Dieu. Pour מכתיר les LXX donnent καταδυναστεύει (τὸν δίκαιον); ce verbe grec se rencontre plus d'une fois comme répondant à l'hébreu מכביש; le sens irait très bien au contexte (parce que l'impie *opprime* le juste...); mais comment מכתיר aurait-il pris la place de מכביש? On s'expliquerait plus aisément que מכתיר eût été substitué à מכרית, mais quoi qu'en disent Vollers et Nowack, les LXX ne peuvent être invoqués en faveur de cette dernière correction (parce que l'impie *détruit* ou *extermine* le juste...). En somme la lecture du TM est parfaitement admissible; il est dit que l'impie *enveloppe* le juste en ce sens qu'il le tient en son pouvoir. L'idée peut avoir été rendue librement par LXX, de même que par Vulg. : quia impius *prævalet* adversus justum...

V. 12. La protestation d'Habaquq commencée vv. 2-4 se poursuit. C'est au nom d'Israël que le prophète demande si Jahvé n'est pas, depuis le lointain passé, son Dieu *saint?* Il serait contraire à cet attribut de sainteté que Jahvé laissât s'accomplir l'œuvre de destruction ou de ruine morale de son peuple (v. 4), qu'il assurât aux entreprises des Chaldéens (v. 5-11) un succès funeste pour Israël. — La phrase suivante, d'après notre texte et LXX, porte : *Nous ne mourrons pas!...* (Et non moriemur, *Vulg.*). Wellh. et Now. suppriment toute la seconde moitié du v. 12 comme énonçant une solution anticipée du problème. Mais il ne serait pas necessaire de comprendre la phrase comme une énonciation catégorique; on pourrait y lire l'expression d'un vœu : *puissions-nous ne pas mourir;* en ce sens elle équivaudrait à une formule de prière et s'harmoniserait bien d'ailleurs avec le commencement du v. 13. Ce qui est plus choquant, c'est la manière dont, d'après le texte actuel, le prophète se serait exprimé au sujet du conquérant chaldéen : « Jahvé, tu l'as établi pour le jugement (= pour nous infliger un juste jugement); et, ô Roc, c'est pour châtier que tu l'as constitué! » Sans compter le nom de *Roc* sous lequel Jahvé est ici interpellé d'une façon inattendue

le droit et que sur le roc tu as fondé pour exercer la justice. 13 Tes yeux sont trop purs pour regarder le mal et tu ne peux supporter la vue de l'affliction. Pourquoi supporterais-tu la vue des scélérats, garderais-tu le

(avec la particule conjonctive et sans suffixe ou nom régime), l'appréciation même que ces paroles renfermeraient est au moins très surprenante. On dit qu'Habaquq veut donner à entendre que l'invasion ou la domination chaldéenne aura pour le peuple juif le caractère d'un châtiment, mais d'un châtiment passager. Tout d'abord la restriction, qui aurait été un élément essentiel de l'idée, n'est pas indiquée dans les termes en question; si l'exclamation : « (*mais*) nous ne mourrons pas! » était venue *à la suite* de l'appréciation portée sur l'œuvre des Chaldéens, il en eût été autrement sans doute; mais la disposition des éléments de la phrase n'est pas favorable à l'interprétation courante. Celle-ci d'ailleurs se trouve en opposition avec l'ensemble du discours du prophète, qui d'un bout à l'autre est dirigé, en termes absolus, contre les oppresseurs. Aux vv. 4, 13 Israël est *le juste* aux prises avec l'impie! Remarquons en particulier qu'au v. 13, quand le prophète proclame : « Tes yeux sont trop purs pour regarder le mal!... », le mal en vue n'est pas le péché d'Israël, comme l'enchaînement des idées l'eût réclamé si dans la phrase précédente il s'était agi du châtiment ou de la correction de ce péché; mais bien l'odieuse injustice de l'oppression d'Israël, ains qu'il ressort évidemment de la suite de la phrase. La tradition juive compte נמות parmi les dix-huit corrections comprises dans le *correctoire de scribes* (תקון ספרים) et qui furent apportées au texte pour en éliminer tel ou tel propos qui paraissait choquant. Le texte primitif aurait porté תמות, ce que les scribes auraient changé en נמות parce qu'il devait paraître inconvenant de dire à Jahvé : tu ne mourras point! On se refuse généralement à reconnaître que le ת ait réellement figuré dans le texte *primitif* à la place du נ; tout au plus se montre-t-on disposé à admettre que cette lecture ait pu s'introduire dans le texte comme répondant à v. 12ª, où était proclamée l'éternité de Jahvé au point de vue du passé. Ainsi donc נמות substitué à תמות par les scribes, ne pourrait avoir été, au plus, qu'une *restitution* du texte primitif. Nous ne sommes pas de cet avis. Seulement les scribes qui ont changé le ת en נ ont eu tort de lire תָמוּת (une leçon suivie par Guthe : Bist nicht du ... mein Heiliger *der nimmer stirbt?* Jahve, zu... Gericht hast du ihn bestimmt...); c'est תָּמִית à la forme *hiphil* que le texte primitif aura porté; le complément de תמית était exposé dans les deux incises suivantes, à comprendre comme *relatives elliptiques* se rapportant à Israël : « Tu ne *feras point mourir*, Jahvé, *celui que* tu as établi pour le droit, et *que* sur le roc tu as fondé pour exercer la justice ». C'est *le juste* (= ici *Israël*) qui a été établi sur un fondement inébranlable; comp. *Prov.* x, 25. Pour le v. יסד avec l'accusatif de la matière du fondement, comp. I *R.* v, 31 (*Vulg.* 17); vii, 10. La construction elliptique est régulière (comp. Kautzsch, § 155, 3). Le v. הוכח, notamment quand il est associé à שפט (ici משפט), est synonyme de celui-ci, comp. *Is.* xi, 4 etc. Inutile d'ajouter que le sens va bien au contexte : Est-il possible que Jahvé laisse périr son peuple, victime des conquérants païens, alors qu'il l'avait destiné à être le juge et l'arbitre des nations? *Mich.* iv, 3, 8...; *Is.* xlii, 2 ss.; xliii, 21; li, 4; lv, 4 s. etc. C'est l'idée messianique qui inspire au prophète la parole du v. 12.

V. 13. Après l'argument tiré de la vocation d'Israël, Habaquq revient sur la considération des attributs divins (v. 12ª). Le parallélisme des termes dont Habaquq se sert ici pour caractériser l'oppression étrangère, avec ceux du v. 3, a été signalé déjà plus haut; « tes yeux sont trop purs pour *regarder le mal* » (מראות רע) à comparer à : « pourquoi me *fais-tu voir l'iniquité* » (תראני און); « tu ne peux *supporter la vue de l'affliction* » (הביט אל־עמל) à comparer à : « (pourquoi) *supportes-tu la vue de l'affliction* » (ועמל תביט); à noter de part et d'autre l'antithèse de l'*impie* et du *juste;* la tournure

15 Il enlève le tout avec l'hameçon, il le traîne dans son filet et le rassemble dans son rets; aussi en est-il dans la joie et l'allégresse; 16 aussi fait-il des sacrifices à son filet et des offrandes fumantes à son rets, parce que par eux son lot est devenu plantureux et sa nourriture grasse. 17 'A mesure qu'il le monte' il vide son filet et constamment il massacre les peuples sans pitié!

17. ... הַעֲלֵה כֵן; TM : ... הַעַל כֵּן *est-ce qu'à cause de cela* (il videra son filet)...

---

difficile de choisir; ce n'est d'ailleurs qu'une question de construction grammaticale; dans les deux cas le sens est le même.

V. 15. Habaquq expose combien il est vrai que les hommes, grâce à l'abstention dans laquelle Jahvé se renferme, sont rendus pareils aux poissons sans maître, livrés sans défense aux entreprises du pêcheur. Lui, l'impie, le conquérant étranger, enlève tout avec l'hameçon, etc.; une allusion sans doute aux razzias dont il est question v. 9. Voir la même comparaison *Jér.* XVI, 16. La parole d'*Amos* IV, 2 est d'une tout autre nature. Comme toute liberté est laissée à l'impie, il peut dans une parfaite sécurité poursuivre le cours de ses exploits et se réjouir du succès de sa pêche! Il est à remarquer que c'est bien moins au caractère tyrannique de la domination étrangère qu'aux abus de la conquête qu'il est fait allusion aux vv. 14-15; à ce titre le passage se trouve en parfaite harmonie avec vv. 5-11.

V. 16. Wellhausen rappelle ici que l'adoration de l'épée est attribuée aux Scythes (par Hérodote, IV, 59, 62). Il faudrait dans notre verset, sous la figure de l'hameçon et du filet, reconnaître l'instrument concret de la conquête, à savoir *l'épée:* Habaquq aurait transporté sur les Chaldéens un trait de mœurs propre aux Scythes qui avaient au cours du dernier quart du VIIe siècle ravagé l'Asie antérieure (voir *Introd.* à *Nahum*, § I, C). Maurer, citant Rosenmüller, rapporte des témoignages analogues, relatifs aux Scythes et à d'autres peuples de l'antiquité, de Justin, Lucien, Arnobe, Ammien Marcell.; « de qua consuetudine, ajoute-t-il, valde dubito an cogitaverit vates. Explicandus haud dubie locus est ad rationem verborum כחו לאלהו v. 11 ». Il semble au contraire que les mots en question du v. 11 n'ont rien de commun avec l'idée exprimée au v. 16; voir plus haut. Le rapprochement entre la parole d'Habaquq et l'usage du culte religieux rendu à l'épée (comme emblème du dieu de la guerre?) parmi certains peuples de l'antiquité, est très séduisant. Comp. encore Hitzig. Mais il reste possible que le langage d'Habaquq soit à entendre au figuré, non seulement quant à la mention du « rets » et du « filet », mais en même temps quant à celle des sacrifices eux-mêmes. Le sens pourrait être simplement que le conquérant heureux *célèbre par des festins joyeux les exploits qui lui ont procuré l'abondance.* La notion du sacrifice d'action de grâces et celle du festin sont connexes, car le premier ne se célèbre pas sans le second. Habaquq compare implicitement à des sacrifices qu'ils s'offriraient à eux-mêmes, les orgies où les Chaldéens vainqueurs se gorgent du butin enlevé aux vaincus. — Si la leçon est correcte, בראה ne pourra être considéré comme qualification du masc. מאכל, mais comme nom féminin prédicat; *litt. :* ... et que sa nourriture est *un plat gras.* Mais il est possible que le ה de בראה soit à supprimer comme dittographie du ה suivant.

V. 17. La première incise du verset est difficile à comprendre. Knabenbauer maintient pour יריק le latin *expandit* de la Vulg. et traduit : num propter hoc expandet rete suum; — mais il ajoute en marge : hebr. proprie *evacuabit,* plenam piscibus exonerabit, sed eo consilio ut statim denuo ad novam piscaturam jaciatur. Ce qui, si nous

II. 1 Je serai donc debout à mon poste et me tiendrai sur le rempart et resterai en observation pour voir ce qu'il me dira et ce qu' 'il' répondra à ma plainte.

II, 1. יָשִׁיב; TM : אָשִׁיב (ce que) *je répondrai.*

---

comprenons bien, reviendrait à supposer qu'Habaquq parle de *vider* les filets en voulant signifier qu'on les *remplit.* Schegg entend le verbe הֵרִיק au sens où il est employé avec *l'épée* comme complément (*dégainer* l'épée); ce serait donc encore *expandere sagenam, jeter le filet;* mais avec חֶרְמוֹ comme complément הֵרִיק ne peut avoir que le sens de *vider;* comp. des formules analogues *Gen.* XLII, 35; *Jér.* XLVIII, 12. Au reste dans ces explications העל כן exprime un rapport de causalité dont on n'aperçoit pas l'à-propos. Giesebrecht suivi par Wellh., Now., Marti, change על כן en עלם et חרמו en חרבו, de façon à obtenir la phrase : « Dégaînera-t-il toujours son glaive?... » La correction paraît très simple. Elle n'est cependant pas nécessaire et il est préférable de conserver la mention du חרם en harmonie avec le contexte. Nous lisons הֶעָל(ה) כֵּן יָרִיק חרמו : *à mesure qu'il* (le) *monte, il vide son filet...* = il poursuit ses opérations iniques sans entraves, continuant impunément à peupler son propre pays des captifs arrachés à leurs foyers. Pour la construction de la phrase avec כֵּן, comp. par ex. *Ps.* XLVIII, 6. — Dans le second membre, à prendre le texte tel qu'il est, להרג aura la valeur du temps défini, ce qui n'est nullement impossible; comp. *Os.* IX, 13; *Am.* VIII, 4 s.; *Jug.* I, 19 etc. (Kautzsch, § 114, *i*); quelques-uns toutefois proposent de lire יהרג. L'incise לֹא יחמול formera une proposition subordonnée = *sans qu'il ait pitié.* On a proposé aussi de considérer להרג comme dépendant du verbe final qui serait à lire alors יחדל au lieu de יחמול (*ne cessera-t-il* jamais *de massacrer* les peuples). Ces corrections ne sont pas nécessaires.

II, *v. 1.* Le prophète est la *vigie* qui monte la garde pour veiller à la sécurité de son peuple (comp. *Os.* V, 1?; IX, 8; *Mich.* VII, 4; *Jér.* VI, 17; *Éz.* III, 17, etc.); c'est en sa qualité de vigie que le prophète Habaquq s'était fait l'écho de la proclamation lancée par Jahvé (I, 5-11). Après la réponse qu'il a faite à cette proclamation, il dit qu'il va attendre la réplique, à savoir de Jahvé (v. 2). Pour cela il se tiendra à *son poste de garde :* על משמרתי; l'image est empruntée au rôle que remplit la vigie, la sentinelle qui veille sur la ville. Il en est de même de l'incise suivante; Wellh. croit que le parallélisme avec משמרתי veut que מצור soit à rattacher à la rac. נצר; mais le parallélisme ne comporte pas nécessairement l'emploi de termes synonymes. Rien n'empêche de comprendre מצור au sens de *rempart,* en voyant dans ce rempart un élément de la mise en scène figurée où le prophète remplit le rôle de sentinelle. ואצפה, proprement : *je ferai le guet* pour voir...; noter le v. דִּבֵּר avec ב : « ce qu'il *me* dira »; ou : « ce qu'il dira *en moi* (ἐν ἐμοί, LXX) »? Au lieu de אָשִׁיב (et quid *respondeam*...) il est clair qu'il faut lire ישיב (quid *respondeat*). Le texte hébreu traditionnel est compris diversement par les commentateurs; quelques-uns l'entendent en ce sens qu'Habaquq aurait attendu la réplique de Jahvé pour savoir ce qu'*il aurait à répondre lui-même à sa propre critique* de la conduite de Jahvé : ut videam... quid respondeam ad disceptationem meam (Knab.); mais il est invraisemblable que le prophète ait eu en vue de s'adresser une *réponse* à lui-même; son discours I, 2-4 + 12-17 n'avait d'ailleurs nullement le caractère d'un exposé de doutes ou d'objections à sa propre adresse. D'autres donnent au suffixe dans תוכחתי une portée objective; le prophète attend la réplique de Jahvé pour savoir ce qu'*il aurait à répondre à la critique qui lui serait adressée.* C'est le sens de la Vulg. qui traduit librement :... quid respondeam *ad arguentem me* (comp. le commentaire de saint Jérôme). D'où il faudrait conclure que le prophète ne croyait pas pouvoir s'at-

— 2. Et Jahvé me répondit et dit : Écris la vision et grave-la sur les

tendre de la part de Jahvé à des éclaircissements satisfaisants, qu'il était d'avance décidé à riposter : « ex quo ostenditur, dit saint Jér., responsionem non rationis esse sed contentionis. Si enim esset ratio, responsio debuerat expectari, et sic videre utrum respondere deberet, an consentire rationabili responsioni ». Outre l'inconvénient que présente l'attribution d'une attitude aussi déraisonnable au prophète, on perd de vue ici que la facture littéraire de notre livre est conçue de manière à amener la réponse divine et les développements du chap. II, vv. 2 ss. comme l'objet principal et le terme de la composition. Lorsque Habaquq faisait entendre sa plainte (I, 2-4 + 12 ss.), c'était uniquement en vue de préparer le discours rassurant de II, 2 ss., auquel naturellement il ne répondra plus rien et ne dira pas non plus qu'il n'a rien à répondre. Il faut donc s'en tenir à la correction ישׁיב pour אשׁיב. Bien que אשׁיב ne soit pas, comme נמות au v. 12, énuméré dans le תקון ספרים, il n'est pas impossible que cette forme ait été substituée à la leçon primitive pour remédier, moyennant une modification qui rendait possible l'une ou l'autre des deux interprétations qui viennent d'être exposées, à l'apparente hardiesse de la parole du prophète qui attend une réponse à *sa critique* (תוכחתי) à l'adresse de Jahvé; peut-être trouverait-on là aussi l'explication de la corruption de I, 11[b]. Ce qui pourrait encore avoir contribué à suggérer le changement en question, c'est que *d'après la disposition actuelle* du texte, Habaquq semblait déjà avoir une fois riposté à une réponse de Jahvé; I, 5-11 se présente en effet comme la réponse divine à I, 2-4; et I, 12-17 comme une réplique du prophète à 5-11. Notons enfin que II, 1, où Habaquq introduit la réponse divine, confirme notre lecture et interprétation de I, 11[b], où nous avons reconnu une introduction à la critique d'Habaquq lui-même; dès lors il sera tout naturel que תוכחת de II, 1 réponde au הוֹכִחַ de I, 11.

V. 2. Jahvé répond par un oracle que le prophète reçoit l'ordre de mettre par écrit. L'incise ... וּבָאֵר précise l'ordre formulé dans כְּתֹב חָזוֹן; la proposition subordonnée ... לְמַעַן a pour fonction de marquer la manière dont l'ordre doit être exécuté; la particule לְמַעַן signifie proprement une notion de *finalité;* mais la fin est conçue ici comme le terme même de l'action, c'est le prophète qui doit avoir cette fin en vue : « ... grave ... *afin qu'on lise couramment* » = *de sorte qu'*on lise couramment, c'est-à-dire en caractères bien lisibles; comp. *Deut.* XXVII, 8 : באר היטב = *grave* (les paroles de la Loi) *distinctement; Is.* VIII, 1 : בחרט אנוֹשׁ = *stylo vulgari.* Cette manière de comprendre la construction rend compte du pluriel précédé de l'article : הלחות; l'accent n'est pas à placer sur ce nom (grave l'oracle sur *des tables,* ou *tablettes*); *les* tables sont au contraire supposées données comme matériel; c'est sur le mode d'exécution que porte l'emphase : grave-le sur les tables *avec cette intention* = de cette façon, *qu'on lise couramment;* litt. : ut currat legens... Il semble que בוֹ dépende de קורא, non pas de ירוץ (pour קרא ב comp. *Jér.* XXXVI, 10 etc.); le suffixe dans בוֹ ne se rapporte pas à *la vision* (חזון), mais, avec la signification du neutre, aux לֻחוֹת conçues comme un seul tout (de sorte qu'on *y* lise, qu'on lise *là-dessus*...). Il est signifié que « la vision » doit être conservée; la solution qu'elle renferme n'est pas encore près de se réaliser et ne se découvre point dans les circonstances mêmes du temps; plus tard l'oracle gravé sur les tables servira de témoignage à Jahvé qui avait prédit l'événement (comp *Is.* VIII, 1 s.; XXX, 8). S'agit-il d'un ordre à exécuter réellement par le prophète, ou faut-il l'entendre en un sens figuré, idéal? On en appelle pour soutenir l'interprétation réaliste au second membre de notre verset : « ... afin qu'on lise couramment ». Mais l'indication du but, équivalant d'ailleurs, comme il vient d'être dit, à la détermination du mode d'exécution de l'ordre, pourra aisément se concevoir comme un élément de la conception idéale qui serait exprimée dans le passage. Ou faudra-t-il considérer l'ordre donné à Ézéchiel (IV) comme à exécuter réellement, à cause de la mention faite de la

5 Combien plus 'accablera-t-on' le brigand, l'homme orgueilleux, et ne saurait-il 'avoir la vie', lui qui tient large ouverte, comme l'enfer, sa convoitise; qui est pareil à la mort et insatiable; qui attire à lui toutes les na-

5. הוֹנֵא; TM : היין *le vin*. — יְחְיֶה; TM : יִנְוֶה (?).

---

racle divin. — Le lecteur se rappellera que Budde a proposé de ramener à la suite de notre v. 4 la description des Chaldéens I, 5-11; l'annonce de l'invasion chaldéenne aurait eu le caractère d'une menace contre l'empire assyrien; c'est contre la domination assyrienne qu'aurait protesté Habaquq I, 2-4 + 12 ss. ; les Chaldéens seraient à considérer comme les vengeurs du peuple juif. Voir note sur I, 2-4. Ajoutons ici qu'il n'y a pas place entre notre v. 4 et le v. 5 pour une intercalation quelconque; voir note suivante.

V. 5. Quelques auteurs sont d'avis que le premier membre du v. 5 appartient encore à l'oracle visé au v. 2, comme devant être gravé sur les tablettes. Mais le discours se poursuit, à partir d'ici, sans interruption; de sorte que l'on serait amené à étendre cette appréciation aux développements qui vont jusqu'à la fin du chapitre, ou du moins jusqu'au v. 17, ce qui n'est pas admissible. Au reste il importe de rechercher avant tout le sens de la première incise du v. 5. La Vulg. énonce une comparaison : Et *quomodo* vinum *potantem* decipit, *sic* erit vir superbus... Le texte n'a pas la particule de comparaison (כ), mais la conjonction causale (כי); *potantem* est suppléé par la Vulg., de même que *sic*. Notons que וְאַף au commencement de la phrase, introduit celle-ci comme marquant une gradation; et la gradation ne se comprend guère avec la comparaison en question (« bien plus, de même que le vin est traître, [ainsi] sera l'homme arrogant ... » = comme un homme que le vin a trompé?). Il faut s'en tenir à la leçon ואף כי; et dès lors la mention du *vin* (היין) n'est plus compréhensible. Pour היין les LXX donnent ὁ κατοιόμενος; ils auront lu, croyons-nous, le participe du v. ינה précédé de l'art. (היונה); donc un synonyme de בוגד qui suit et qui est représenté en grec par καταφρονητής. En tout cas cette lecture היונה ne conduirait pas à un résultat satisfaisant; on aurait attendu plutôt la construction inverse בוגד היונה. Mais encore aurions-nous ici un sujet sans verbe, la particule ו devant לא ינוה ne permettant pas de voir dans בוגד le sujet de ינוה. Nous lirions volontiers au lieu de l'inintelligible היין le verbe הוֹנֵא (*hiph.* de ינה), ou bien avec בוגד comme sujet l'*hoph.* הוּנָה qui toutefois ne se trouve pas ailleurs : « Combien plus *accablera-t-on* (ou : *sera accablé*) le brigand, l'homme orgueilleux... »; הוֹנֵא serait au parfait comme marquant le passé relativement à לא ינוה (?) qui suit (comp. I, 2 : jusques à quand *crierai-je* [שִׁוַּעְתִּי] et *n'écouteras*-tu pas?). Nous aurions ainsi l'annonce de la peine du talion qui sera infligée au Chaldéen (vv. 6 ss.). Pour אַף כי = *combien plus,* comp. I *Sam.* XIV, 30; II *Sam.* IV, 11; *Job* XXV, 6. L'incise ולא ינוה est rendue par la Vulg. *et non decorabitur;* ce qui ne va guère. A considérer ses dérivés, נוה pourrait avoir signifié : *demeurer*, et l'on pourrait proposer ici deux applications différentes de cette notion, d'après que l'on considérerait ולא ינוה ou bien comme une proposition relative coordonnée à l'épithète יהיר (l'homme orgueilleux *et* qui *n'a point de repos*), ou bien comme une proposition absolue coordonnée au verbe précédent (combien plus accablera-t-on le brigand... et *ne subsistera-t-il pas,* lui qui...). Mais il faut convenir que dans les deux cas le sens attribué à ינוה serait très incertain. Les LXX donnent οὐθὲν μὴ περάνῃ. On croit que περάνῃ répond à l'hébreu ינוה ou au mot qui prenait la place de ce verbe dans l'exemplaire des LXX. Rien n'est moins certain; à quoi donc répondrait οὐθεν? Nous soupçonnons que les LXX auront lu לא יהדה = οὐθεν μη (comp. לא יַחַד *Os.* XI, 7), et que pour compléter la phrase ils auront doublé le אשר qui suit (à moins qu'il ne fût écrit deux fois par

tions et englobe en lui tous les peuples! 6 Est-ce que ceux-ci, tous, ne déclameront point une satire à son sujet, et une raillerie, des épigrammes à son adresse? Ils diront : Malheur à qui multiplie [*un avoir*] qui n'est point à lui (*jusques à quand!*) et qui accumule sur lui le poids de la dette! 7 Est-ce

6. עַד־מָתַי glose probable.

---

dittographie dans leur exemplaire) en le lisant la première fois אִשֵּׁר, ce qui, avec οὐθεν comme complément, pouvait s'entendre au sens de *faire réussir, mener à bonne fin;* bien que de soi le v. אִשֵּׁר ne se prête nullement à la signification qui lui aurait été attribuée ici, et que יחדה soit une forme sans exemple. Il nous resterait à voir dans le יחדה lu par LXX une corruption de יְחְיֶה : Combien plus accablera-t-on l'oppresseur ... *et n'aura-t-il point la vie,* lui qui...; ce qui s'adapterait parfaitement aux termes de l'oracle du v. 4. D'ailleurs, même abstraction faite du rapprochement avec les LXX, la supposition que ינוה a pu résulter d'une fausse lecture de יחיה n'a rien que de plausible. D'autres explications ou corrections sont proposées notamment par Wellh., Now., Marti, qui croient tout d'abord devoir reconnaître dans היין une corruption de ... הוי (*Malheur* à l'oppresseur ...). Mais les imprécations commençant par הוי ne sont introduites qu'au v. 6; il est donc peu probable que le v. 5 ait débuté par cette interjection. Il devient impossible d'ailleurs dans ces conditions de rendre compte de אַף כי. — Dans la suite du v. 5 le prophète reprend et qualifie avec emphase le sujet de לא יחיה (?) pour justifier l'application qu'il vient de faire, *a fortiori,* de la sentence de v. 4[a], à *l'oppresseur,* à *l'homme orgueilleux* qu'il a en vue, savoir au conquérant Chaldéen : « ... lui qui tient large ouverte son âme (= sa cupidité)... ». Le *sche'ôl* et la mort sont insatiables; comp. *Prov.* XXVII, 20; XXX, 15 s.; la cupidité pareillement insatiable du conquérant fait qu'il engloutit tous les peuples, qu'il les incorpore tous à son empire.

V. 6. Quand le jour de la revanche des peuples opprimés, annoncé v. 5[a], sera venu, ils « élèveront » un מָשָׁל, une fable, ici une *satire,* contre le tyran. Les termes synonymes משל, מליצה et חידות se trouvent également associés *Prov.* I, 6. מליצה (de לוץ) = proprement *raillerie,* une notion qui trouve ici strictement son application; חידות (de חוד) = *énigme* (comp. *Jug.* XIV, 22 ss.). ויאמר = *on dira;* peut-être faut-il lire וְיֹאמְרוּ (καὶ ἐροῦσιν, LXX). Le discours attribué aux peuples comprend une série d'imprécations marquées par l'interjection הוי qui les ouvre (comp. vv. 9, 12, 15, 19). La première imprécation de v. 6[b] à 8, prédit à l'oppresseur le sort du débiteur contre lequel ses créanciers se lèvent tout à coup, inexorables. « Malheur à qui accumule des biens *qui ne sont pas siens* » (לֹא־לוֹ, comme I, 6). Ceci, comme la suite le montre, n'est pas une sentence visant le vol, mais une menace de ruine contre celui qui, par des emprunts excessifs, prend sur lui des charges auxquelles il ne pourra faire droit. L'interrogation incidente עד־מתי a tout l'air d'une glose venant de la main d'un lecteur témoin d'une nouvelle oppression du peuple juif. L'ἅπ. λεγ. עבטיט est lu en deux mots par la Vulg. comme aussi par plusieurs manuscrits hébreux (*densum lutum :* עב טיט, proprement : *nubem luti*). Mais ce *nuage de boue* est au moins très suspect. Il faut rattacher עבטיט à la rac. עבט *donner un gage, emprunter sur gage* (*Deut.* XXIV, 10; XV, 6); עבטיט = *l'obligation contractée par l'emprunt* (pour la formation du nom, comp. Kautzsch, § 84[b], VII). Le conquérant n'a pu acquérir un droit de propriété sur les biens « *qui ne lui appartiennent pas* ». Il doit être considéré comme ne les ayant reçus qu'en prêt, jusqu'au jour où il devra rendre ses comptes. La manière indirecte, par voie de comparaison implicite, et non sans une certaine subtilité, dont la sentence s'applique au

que soudain ne se lèveront pas tes créanciers et ne surgiront pas tes pressureurs? Et tu leur seras une proie! 8 Parce que tu as dépouillé des nations en grand nombre, les autres peuples, tous, te dépouilleront, à cause des massacres d'hommes et de la violence [*commise*] contre la terre, [*contre*] la ville et tous ceux qui y habitent.

9 Malheur à qui poursuit un lucre criminel pour sa maison, voulant

conquérant, relève du caractère du משל, de la satire sentencieuse, dont il sera l'objet Comp. la note suiv.

V. 7. Les נשכיך ne sont pas ici : *ceux qui te mordent* (Vulg. *qui mordeant te*), mais *tes créanciers* = ceux à l'égard desquels tu avais contracté la masse des dettes dont il vient d'être question à la fin du v. 6. Le v. נשך non seulement à la forme *hiph.*, mais aussi à la forme *qal* signifie *prêter à intérêt* (*Deut.* XXIII, 20 : ...כל דבר אשר יִשָּׁךְ = *toute chose que l'on prête à intérêt*), de même que le nom נֶשֶׁךְ = *intérêt*. Comp. Driver (*Deuteronomy* in l. c.) qui croit devoir comprendre notre passage d'Habaquq en ce sens : le Chaldéen accumule des biens qui ne lui appartiennent pas, c'est-à-dire *il traite les peuples vassaux en usurier* (?); ceux-ci se soulèvent contre lui *comme ses débiteurs* (?), mais en même temps comme *le mordant* à leur tour. Il y aurait donc ici un jeu de mots sur le double sens de נשך. Nous ne croyons pas que ce détour assez compliqué soit dans la pensée du prophète. C'est le conquérant qui est considéré comme *débiteur* et c'est pourquoi la qualité de נשכים est *supposée* convenir aux peuples qui se soulèvent. Les créanciers se soulèvent *soudain*, comme ceux qui accableraient un débiteur sans lui laisser le temps de se reconnaître pour régler ses comptes, devenant ainsi ses « *pressureurs* » (מזעזעיך) une qualité qui est également *censée* convenir aux peuples soulevés contre le tyran. Celui-ci sera la « *proie* » de ses créanciers exigeants; car il devra leur *rendre avec usure* les biens qu'il tenait en prêt.

V. 8. Comme il avait été indiqué déjà v. 5ᵃ, et comme les vv. 6-7 l'ont fait entendre clairement, c'est la peine du talion qui sera infligée au Chaldéen : comme il a traité les autres, ainsi sera-t-il traité lui-même. כל־יתר עמים ne signifie pas : *ce qui restera des peuples* (*subjugués*) (Knabenbauer, Schegg etc.), ni : *le reste des peuples, comparativement à ceux qui avaient été subjugués* (Hitzig, Nowack, Marti qui conclut au caractère secondaire du passage, etc.); mais : *tout le reste des peuples comparativement aux Chaldéens eux-mêmes*, c'est-à-dire simplement *tous les autres peuples*. Il n'y avait évidemment aucune raison d'exclure de la revanche les peuples opprimés, qui sont d'ailleurs présentés vv. 6-7 comme les agents du châtiment. D'autre part la formule *tout ce qui restera des peuples* (opprimés), serait absolument insipide; il ne s'agissait pas du *reste* de ces peuples au v. 6. « Les peuples nombreux » que le Chaldéen a dépouillés, ce sont *tous* les peuples (comp. v. 5); et ce sont aussi *tous* les peuples qui le dépouilleront à leur tour (comp. v. 6). Dans la phrase qui rappelle le motif des futures représailles (« à cause des massacres d'hommes... »), les mots קריה וכל־ישבי בה, coordonnés à ארץ comme régime de חמס, ont pour fonction de marquer le caractère radical des destructions dont les conquérants se sont rendus coupables : ils dévastaient la terre, *avec villes et habitants;* comp. *Jér.* XLVI, 8.

V. 9. La seconde imprécation (vv. 9-11) prédit à l'oppresseur le sort de l'homme qui cherche à se créer une situation sûre au moyen de gains malhonnêtes; son œuvre ne subsistera pas; les biens mal acquis crient vengeance contre leur possesseur. Il est absolument inutile et arbitraire de prétendre, comme le faisait Hitzig en alléguant *Jér.* XXII, 13-17 (18-19), que les deux strophes 9-11, 12-14, sont dirigées contre le roi Joïaqîm, une interprétation d'ailleurs incompatible avec leur maintien à la place où elles figurent. L'analogie avec *Jér* l. c. s'explique par l'imitation dont l'un des deux

établir bien haut son nid afin d'échapper à l'atteinte de l'infortune! 10 Tu as, par tes conseils, assuré la honte pour ta maison; tu as soumis à tes tailles des peuples nombreux et 'tu dois en expiation' ta vie. 11 Car du mur la pierre crie et de la charpente la poutre lui répond!

10. וְחָטֹא נַפְשֶׁךָ (infin. abs.); TM : וחוטא נפשך *peccavit anima tua* (?).

---

passages a été l'objet dans l'autre. Aux vv. 9-11, comme aux vv. 6[b]-8, le *maschal* mêle le blâme présenté sous forme de comparaison avec l'attaque directe contre le conquérant chaldéen. « Malheur à qui poursuit un lucre criminel pour sa maison... »; la formule בֹּצֵעַ בֶּצַע implique déjà la notion des manœuvres injustes *Jér.* vi, 13; viii, 10; *Prov.* i, 19; xv, 27; le qualificatif רָע a pour fonction d'insister avec emphase sur l'iniquité du lucre malhonnête. Les mots : « ... afin d'établir son nid sur la hauteur », indiquent, au figuré, le but auquel doivent servir les gains frauduleux. Celui qui s'y adonne cherche ainsi à se créer une situation sûre : « afin d'échapper à la main (= à l'atteinte) du mal » : לָשׂוּם dépend de בֹּצֵעַ בֶּצַע et לְהִנָּצֵל de לָשׂוּם. Dans *Abd.* 4 la raison de la comparaison avec l'aire de l'aigle ou du vautour se trouve dans la configuration du territoire édomite.

V. 10. L'imprécation abandonne le ton de l'insinuation employé dans la comparaison tacite du v. 9, pour se tourner directement contre le conquérant chaldéen; le v. 10 applique à l'oppresseur des peuples la moralité du verset précédent : יָעַצְתָּ בֹּשֶׁת... = tes conseils, les desseins que tu as formés, ont pour *terme* (à l'encontre de tes prévisions) la honte...; tu as assuré, par tes conseils, la honte pour ta maison. La suite du verset offre des obscurités de construction. En prenant קצות pour le nom pluriel, on n'aboutit à rien. Les versions anciennes (LXX : συνεπέρανας se rattachant à קץ *terme; Vulg.* concidisti; *Targ.* בזתא; *Syr.* ܚܒܠ) ont lu קַצּוֹתָ, ou plutôt קִצִּיתָ ou קַצּוֹתָ (de קצץ). Les verbes קצה ou קצץ, dont l'un ou l'autre se trouverait représenté ici, ne signifient point *détruire*, mais *couper* (abscidit, præcidit); noter la construction לקצות בישראל II *R.* x, 32. Le sens serait-il, en notre passage, que les peuples ont servi au tyran de fond qu'il exploitait pour bâtir sa « maison » vouée à la honte? qu'il a soumis des peuples nombreux à des *tailles* vexatoires? Marti omet עַמִּים רַבִּים et lit : קִצִּיתָ חֵטְא לְנַפְשֶׁךָ *du hast... Schuld deiner Seele bestimmt.* Le traitement infligé au texte n'est pas justifié. Il est vrai d'autre part que וחוטא נפשך n'est pas non plus sans difficulté. A la rigueur, au point de vue de la syntaxe, חוטא, quoique étant au masculin, pourrait être considéré comme régi par le sujet fém. נפשך qui suit (Kautzsch, § 145, 7); mais l'énonciation : *ton âme a péché,* ou *est coupable,* paraîtrait bien faible; comp. le כי qui ouvre la phrase suivante. Dans *Prov.* xx, 2, où on lit la formule analogue חוטא נפשו avec נפשו comme complément (*reus est animæ suæ*), la construction est parfaitement en harmonie avec le contexte. En notre passage il faudrait suppléer tacitement le pronom de la 2[de] personne. Vu le contexte, le v. קצית figurant à la 2[de] pers. dans l'incise précédente, cette explication serait peut-être plus facilement admissible qu'elle ne l'était pour le pronom de la 1[re] pers. dans le cas de פֹּעַל פֹּעַל i, 5. Cependant, comme nous l'avons proposé en ce dernier endroit, il sera plus sûr ici encore de recourir à une construction à l'infinitif absolu et de lire חָטֹא au lieu de חוטא. Pour l'emploi de l'infinitif abs. continuant le discours à la suite d'un verbe au temps défini, comp. p. ex. *Jér.* xiv, 5; *Aggée* i, 6; *Zach.* iii, 4; vii, 5 etc. Le sens sera, comme *Prov.* xx, 2 : *reus es animæ tuæ,* tu dois ta vie en expiation. Pour le sens donné à חטא comp. encore *Lév.* v, 7, 11. La dernière incise énonce la peine encourue pour les injustes traitements infligés aux peuples.

V. 11. La particule כי introduit la mention, non de la cause pour laquelle cette peine

12 Malheur à celui qui bâtit la cité dans le sang et qui établit la ville dans l'iniquité! 13 N'est-ce point, ceci, [*un décret*] de la part de Jahvé des Armées : « que les peuples peinent pour le feu et que les nations se

a été méritée, mais de la cause pour laquelle l'exécution de la peine est certaine et inéluctable. Les éléments, mal acquis, au moyen desquels la maison de l'oppresseur est bâtie, crient vengeance contre lui et dénoncent son iniquité. Le mot כפיס est d'ordinaire traduit par *poutre*, et mis en rapport avec l'aram. et targ. כפס = *joindre*; « quod ... lingua hebraica dicitur *chaphis* lignum significat, quod ad continendos parietes in medio structuræ ponitur, et vulgo apud Græcos vocatur ἱμάντωσις » (saint Jérôme, qui rappelle les traductions concordantes de Symm., de Théodot., et de la *Quinta* : συνδεσμός); LXX : κάνθαρος (= *scarabée*), ce qui ne répond pas au contexte. Au *mur* d'où la pierre crie, fait pendant le עץ, le *bois* = l'ouvrage en bois, la charpente, d'où la poutre répond.

V. 12. Dans la troisième imprécation (vv. 12-14) il n'y a pas, comme dans les deux précédentes, un terme de comparaison emprunté aux abus qui relèvent des relations sociales entre particuliers. Le régime tyrannique que les grandes monarchies font peser sur les peuples conquis est dénoncé directement et sans détour. Elles travaillent au développement de leur puissance matérielle en suivant une politique de sang et d'oppression. Le même reproche est prononcé contre les grands au sein même du peuple juif *Mich.* III, 10; un passage auquel les termes de notre v. 12 pourraient avoir été empruntés. Peut-être aussi la formule appartenait-elle au langage courant; comp. encore *Jér.* XXII, 13.

V. 13. Mais les efforts déployés pour la grandeur des États oppresseurs, seront frappés de stérilité. Le TM lit : ...הלא הִנֵּה nonne *ecce*... Les anciennes versions (LXX : ταῦτά; Vulg. : *hæc*; Syr. : ... ܗܠܝܢ) ont lu הֵנָּה; on pourrait rapporter ce pronom démonstratif à ce qui précède, savoir aux notions de *la ville à bâtir*, de *la cité à fonder*, de manière à réaliser une antithèse entre les deux membres de notre verset : n'est-ce point de Jahvé que doivent venir ces choses (= la construction de la cité, la fondation de la ville)? quant aux peuples (qui agissent contre ou sans lui), ils travaillent pour le feu, etc.; comp. *Ps.* CXXVII (CXXVI), 1. Cette interprétation pourrait s'autoriser du ו qui ouvre le second membre, et qui est rendu dans la *Vulg.* par *enim*. Cependant saint Jér. lui-même dans son commentaire, comprend l'interrogation 13ª comme une introduction au décret divin formulé au membre suivant, et c'est à ce décret qu'il rapporte le démonstratif *hæc* הֵנָּה : « ... *Numquid non hæc a Domino sunt exercituum?* id est, quæ dicuntur ». Suivant la ponctuation massorétique הִנֵּה, c'est sans aucun doute cette portée qu'il faut reconnaître à l'interrogation. Aussi les commentaires l'expliquent généralement en ce sens, peut-être d'une manière trop catégorique. Nous supposerons aussi la lecture הֵנָּה, en traduisant : « N'est-ce point, ceci, un décret de Jahvé ... ». Wellh. et Now. vont jusqu'à se demander si ces mots n'équivaudraient pas à une formule de citation? Le décret divin rapporté ensuite serait emprunté à *Jér.* LI, 58ᵇ. Mais, alors même que l'on aurait dans 13ª une formule de citation, ce qui, avec la lecture הֵנָּה, nous semble rendu probable par le ו qui ouvre l'énoncé du décret, on ne pourrait voir l'original dans *Jér.* l. c.; chez *Jér.* non seulement ויעפו est séparé à tort de l'énonciation qui précède par la particule ו, mais les termes בדי־אש et בדי־ריק sont intervertis mal à propos; la *fatigue* signifiée par le v. יגע est celle qui résulte du travail; celle qui est signifiée par le v. יעף résulte de l'empressement, de la hâte excessive. On comprend donc que *le feu* soit présenté comme le terme auquel est destiné *le fruit de la fatigue* signifiée par יגע, et *le néant* comme le terme auquel *aboutit la fatigue* signifiée par יעף, suivant la formule de notre verset, beaucoup mieux que le rapport inverse exprimé dans *Jér.* l. c. Ajoutons qu'au point de vue du contexte les termes

fatiguent pour le néant »? 14 Car la terre sera remplie de la connaissance
de la gloire de Jahvé, comme les eaux couvrent [*le sein de*] la mer.
15 Malheur à qui donne à boire à son prochain 'de sa coupe empoi-

universels dans lesquels le décret est conçu se présentent moins bien dans *Jér.*, après la menace contre Babylone explicitement nommée, que dans notre passage; comp. v. 14. Il faudra conclure que *Jér.* LI, 58[b] est au contraire emprunté à *Hab.*, ou à une source commune aux deux et qu'*Hab.* aurait plus fidèlement suivie. Les expressions בדי אשׁ, בדי ריק signifient strictement : *à la convenance* (non pas d'eux-mêmes, mais) *du feu, — du néant;* comp. *Nah.* II, 13. La Vulg. *et deficient* supplée la particule conjonctive suivant *Jér.* LI, 58 (Marti considère v. 13[a], à partir de הנה, et v. 14 comme un élément secondaire).

V. 14. Au v. 13 il s'agissait en général des peuples, des nations hostiles à Jahvé. Tous leurs efforts doivent aboutir à rien : *car c'est à Jahvé qu'est réservé le triomphe.* Le triomphe de Jahvé sur les nations implique en particulier la défaite du conquérant chaldéen qui reste visé en dernière analyse. Notre verset rappelle *Is.* XI, 9. Il n'est pas nécessaire de prendre יכסו על־ים comme proposition relative en vue du parallélisme avec מכסים *Is.* l. c. Les eaux « couvrent » la mer = le fond ou l'espace occupé par la mer, en un sens analogue à celui où l'on dirait qu'elles « remplissent » la mer = le bassin de la mer. Peiser refuse de reconnaître le parallélisme entre *Is.* XI, 9 et *Hab.* II, 14 et découvre ici un nouveau trait d'origine directement ou indirectement babylonienne. Voici comment : au lieu de כמים il faut lire מים; au lieu de על־ים il faut lire עליהם (LXX), de manière à obtenir la phrase : « la terre est remplie, — afin qu'on connaisse la gloire de Jahvé, — d'eaux qui les recouvrent » (savoir *les hommes*)! Une allusion probable au déluge, dit Peiser.

V. 15. Cette nouvelle imprécation (15-17) débute, comme les deux premières (6[b], 9), par une comparaison de la conduite du conquérant chaldéen envers les peuples avec celle d'un homme pervers à l'égard de son prochain. Le terme de comparaison est emprunté cette fois à l'abus odieux commis par celui qui enivre un autre homme pour jouir du spectacle de son ivresse. Ainsi agit le Chaldéen, ou ainsi se prépare-t-il à agir, à l'exemple des empires qui l'ont précédé dans la domination de l'Asie, traitant les nations avec le dernier mépris, se repaissant du spectacle de la honte où il les a précipitées. — Le texte, au v. 15, offre plusieurs difficultés. Le suffixe de la 2[de] personne dans חמתך ne s'accorde pas avec celui de la 3[e] dans רעהו; le suffixe de la 2[e] pers. aura été substitué à celui de la 3[e] en vertu d'une application directe de l'imprécation au Chaldéen; Symm. donne τὸν θυμὸν ἑαυτοῦ; la Vulg. fel *suum*. Dans la Vulg. מספח est rendu *mittens* (fel suum...). Mais ce sens, aussi bien que celui de *infundere* que l'on croit devoir attribuer ici à la forme *pi.* de ספח, est dépourvu d'analogie avec la signification bien établie de ce verbe; *Is.* XIV, 1 et I *Sam.* XXVI, 19 notamment ne témoignent pas pour le sens de « *admiscere* », comme le veut Knab., mais pour celui d'*adjoindre*. S. Jérôme lisait *maspha* (d'où l'on ne peut conclure qu'il voyait un ה à la place du ח final; comp. p. ex. sa transcription de הַלֻּחוֹת II, 2). Les LXX ont pour מספח חמתך : ἀνατροπῇ θολερᾷ (*subversione* turbida), ce qui donnerait lieu de croire qu'au lieu de מספח ils auront lu מסף, interprété par eux comme un dérivé de סוף (*hiph.* הסיף parallèle à הכרית d'après Mass. *Soph.* I, 3; se rappeler aussi le nom סופה *ouragan*); il se pourrait fort bien en effet que le ח soit issu d'une dittographie du ח initial du mot suivant (comp. I, 16 la remarque sur le ה final de בריאה). C'est ce qu'ont reconnu à la suite de Graetz, Wellh., Now., Marti, en lisant מִסַּף חֲמָתוֹ (comp. *Zach.* XII, 2) : Malheur à qui donne à boire à son prochain *de la coupe* (de sa colère)... La Vulg. *fel suum* a lu חֲמָתוֹ (*Deut.* XXXII, 24; *Ps.* LVIII [LVII], 5; CXL [CXXXIX], 4); et ce sens paraît beaucoup mieux convenir ici; ce n'est pas des dispositions de celui qui donne à boire,

sonnée', jusqu'à l'enivrement, pour regarder sa nudité! 16 La satiété de la honte au lieu de la gloire, bois-la à ton tour et 'enivre-toi'! Sur toi se retournera le calice de la droite de Jahvé et la honte sur ta gloire. 17 Car

15. מִסַּף חֲמָתוֹ; TM : מְסַפֵּחַ חֲמָתְךָ *versant ta colère* (?).
16. וְהֵרָעֵל; TM : וְהֵעָרֵל *præputiatus appare* (?).

---

mais du contenu de la coupe qu'il s'agit surtout d'après le contexte, et d'ailleurs ce n'est pas *la colère* qui est censée inspirer l'acte en question; מִסַּף חֲמָתוֹ ... sera à traduire : « ... *de sa coupe empoisonnée...* ». Les LXX (... θολερᾷ) n'auraient-ils pas lu un mot rapporté par eux à la rac. הום? La formule ואף שַׁכֵּר, où l'infinitif abs. a la valeur du gérondif, insiste sur le caractère pernicieux et immoral de l'action; la notion de la gradation signifiée par אף est à rendre : *et cela en enivrant*, ou : jusqu'à l'ivresse. Pour מעוריהם lire מְעָרֵיהֶם? (*Nah*. III, 5). Le suffixe plur. à remplacer par le singulier (Vulg. nuditatem *ejus*)? ou à expliquer au sens distributif par rapport à l'indéterminé רֵעֵהוּ *à quelqu'un de ses prochains.*

V. 16. Sans faire une application superflue de l'imprécation du v. 15 au conquérant, le discours passe directement à la menace des représailles contre ce dernier (comp. vv. 7, 10). Le parfait... שׂבעת (Vulg. *repletus es*) serait difficile à expliquer en cet endroit. Wellh., Now. Marti transposent la première incise à la fin du v. 16, et la substituent à קיקלון על כבודך, dont elle représenterait une correction entrée dans le texte en mauvaise place (?). Les LXX (πλησμονὴν) ont lu ... שְׂבַעַת : (toi aussi bois) *la satiété de la honte au lieu de la gloire*, ce qui est admissible, bien que la phrase soit assez lourde. Il se pourrait que שְׂבַעַת ... מִכָּבוֹד soit une glose datant de l'époque subséquente à la destruction de l'empire chaldéen. Au lieu de והערל il faut lire וְהֵרָעֵל (LXX : σαλεύθητι; Vulg. : *consopire;* comp. סף־רעל *Zach*. XII, 2, LXX πρόθυρα σαλευόμενα). « Le calice de la droite de Jahvé » = *versant le vin de la colère divine;* comp. *Mich*. II, 11; ... תִּסּוֹב עליך peut en soi signifier simplement : « se tournera *vers toi...* », mais le על de l'incise suivante ne répondrait pas à cette version. Il n'est d'ailleurs pas nécessaire de sacrifier cette dernière incise. L'on pourra aussi reconnaître dans תִּסֹּב עליך une *constructio prægnans :* le calice de la droite de Jahvé *se portera* (vidant son contenu) *sur toi;* ou attribuer au v. סבב le sens de *se retourner* = *se renverser;* comp. *Prov*. XXVI, 14 la porte et le paresseux qui se *retournent*, où il s'agit d'un mouvement de la chose sur elle-même sans égard à un terme déterminé de direction.

V. 17. La violence exercée contre le Liban = probablement l'exploitation des bois du Liban pour les fastueuses constructions royales, déjà pratiquée par les monarques assyriens. Les inscriptions et les bas-reliefs des monuments témoignent aussi combien la chasse aux grands fauves était en honneur chez ces rois. C'est sans doute à cette coutume qu'il est fait allusion dans la seconde incise de notre verset. La nature elle-même, aussi bien que les peuples opprimés, aura sa revanche sur les dominateurs orgueilleux qui abusent de tout. יְחִיתַן (pour יְחִתֵּן), avec le suffixe fém. plur. se rapportant à בהמות, serait à comprendre comme une relative dépendante de שׁד : (la violence excercée contre le Liban pèsera sur toi) ainsi que la destruction des animaux, (*laquelle*) *remplissait ceux-ci de terreur*. Mais les LXX (πτοήσει σε) ont lu, sans doute à bon droit, le suffixe de la 2[de] personne (יְחִתֶּךָ) : la destruction des animaux *te* frappera de terreur; c'est-à-dire : la même terreur que tu causais aux animaux par ton œuvre de destruction, te sera infligée en retour à toi. Schegg préférait voir dans les deux premières incises du v. 17, non l'idée que les mauvais traitements infligés par le conquérant chaldéen lui-même au Liban et aux animaux, retomberaient sur lui en guise

la violence exercée contre le Liban pèsera sur toi et la destruction des
animaux 'te' sera une cause de terreur (*à cause des massacres d'hommes
et de la violence* [*commise*] *contre la terre,* [*contre*] *la ville et tous ceux
qui y habitent*).
19 Malheur à qui dit au bois : Éveille-toi! — Lève-toi! à la pierre.
C'est le silence que cet objet enseigne! Le voici recouvert d'or et d'argent,
mais il n'y a au dedans de lui nul souffle de vie. 18 A quoi bon l'image

17. יְחִתֶּךָּ; TM : יְחִיתַן (pour יְחִתַּן?) = (qui) *les remplissait de terreur.* — ... מִדְּמֵי glose empruntée à v. 8.

18. A transposer à la suite de v. 19.

---

de représailles; mais une simple comparaison entre le conquérant d'une part, le Liban et les animaux de l'autre : une œuvre de destruction pareille à celle qui a dépouillé le Liban, etc., sera exercée contre les Chaldéens. Ainsi se comprendrait mieux le motif du châtiment exposé dans la suite du verset : *à cause des massacres d'hommes* etc. Seulement le Liban et les animaux, se présentant comme termes de comparaison sans que l'image fût suggérée par l'idée des représailles, rempliraient un rôle par trop inattendu et tout à fait superflu. Ce que l'on pourrait dire avec plus de raison, c'est que, comme auteurs du dépouillement du Liban et de la destruction des animaux, le prophète associe les Chaldéens aux dominateurs qui les ont précédés, leur imputant à tous en commun les abus qu'il dénonce; voir notes sur I, 2, 13. D'autres, en assez grand nombre, prennent le Liban et les animaux au figuré, p. ex. pour le pays d'Israël et ses habitants; encore une explication au moins très recherchée. La seconde partie de notre verset : ... מדמי אדם paraît avoir été amenée en cet endroit, par une seconde main, de v. 8[b]; il est difficile en effet d'en voir la liaison avec l'idée exprimée dans les deux incises précédentes.

VV. 18-20. — La dernière imprécation se rapporte à l'idolâtrie pratiquée par les conquérants païens. Nowack met en doute que le passage soit de la main d'Habaquq; mais ce doute n'est guère positivement motivé. Le même auteur remarque, à la suite de Wellh., que le v. 19 devrait figurer avant le v. 18. Il semble en effet que, comme les imprécations précédentes, celle-ci doive commencer par le הוי qui arrive maintenant en plein milieu; le v. 18 fait suite très naturellement au v. 19, tandis que dans notre texte il se présente d'une manière trop abrupte. La transposition pourrait s'expliquer par le fait que le v. 18, d'abord omis par un copiste, fut ensuite suppléé à la marge, d'où il aura plus tard été rétabli dans le texte en dehors de la place qui lui revenait.

V. 18 est donc à reporter après le v. suivant.

V. 19. Les idolâtres sont insensés, qui adressent leurs hommages à des morceaux de bois et de pierre sans vie (comp. *Os.* VIII, 4, 6; XIII, 2; *Jér.* X; *Is.* XL, 19 s.; XLIV, 9 ss.). Les mots הוּא יוֹרֶה que la ponctuation massorétique présente comme une proposition complète, sont compris comme une interrogation par la Vulg. (*numquid iste docere poterit?*) et par les commentaires. Mais ils n'offrent nul indice de la tournure interrogative. Nous lisons לְאֶבֶן et joignons דּוּמָם comme complément à יורה : cet objet de bois ou de pierre, étant muet, *n'enseigne que le silence* = l'exemple qu'il donne par son mutisme serait à imiter par les insensés qui lui adressent la parole. Les dehors de ces idoles sont brillants; elles sont revêtues d'or et d'argent, mais au dedans l'essentiel fait défaut, savoir la vie. תָּפוּשׂ = *pris* dans l'or et l'argent; Now. signale justement l'emploi du v. אחז au même sens I *R.* VI, 10.

V. 18. Étant privées de tout souffle de vie, les idoles sont inutiles. Le מורה שקר =

sculptée, pour que son auteur la sculpte, — l'image fondue et l'oracle menteur, pour que l'auteur [*même*] de son ouvrage y mette sa confiance, fabriquant des nullités muettes!

20 Jahvé habite dans son saint palais; tais-toi devant lui, ô terre tout entière!

II

Chapitre III

1 *Prière d'Habaquq le prophète, sur le ton des Schighyônôth.*

qui enseigne le mensonge, c'est l'idole employée comme instrument ou objet de consultation. On sait que les *Teraphim* étaient affectés à un rôle de ce genre; comp. *Os.* III, 4. Nowack supprime יֹצֵר comme dû à une dittographie et lit le mot suivant : יֹצְרוֹ *son auteur,* le suffixe se rapportant à מוֹרֶה. On remarque en effet une surcharge réelle de termes dans la construction de la phrase. Mais il est possible que le prophète ait voulu marquer avec emphase la folie de l'homme qui adresse ses hommages à des idoles fondues, alors que celles-ci sont *son propre ouvrage,* qu'il met donc sa confiance en un objet dont il est lui-même l'auteur. Les idoles et les instruments de divination mensongère offrent-ils un idéal auquel s'attache un attrait ou un espoir quelconque, pouvant rendre compte de l'inconséquence de l'homme qui met sa confiance dans son propre ouvrage et se fabrique en conséquence des nullités muettes?

V. 20. Jahvé est mis en opposition avec les nullités muettes que sont les idoles. Il règne dans son saint palais; il est, lui, le Dieu vivant dont la majesté impose le respect à la terre tout entière. C'est l'épiphonème du discours imprécatoire des nations contre l'oppresseur (vv. 6[b] ss.) dont la ruine avait été annoncée par l'oracle du v. 4. Il serait difficile de dire si le הֵיכַל קָדְשׁוֹ de notre v. 20 désigne le temple de Jérusalem, ou plutôt le palais céleste comme *Mich.* I, 2.

III. — Dans le cantique ou psaume qui forme le chap. III du livre d'Habaquq, l'auteur décrit les manifestations terribles de la puissance de Jahvé contre ses ennemis; il attend le châtiment de l'oppresseur qui maltraite le peuple juif (vv. 2-16). Le v. 17 où il est question de la disette dont on souffre, semble introduire une finale étrangère à l'objet principal du poème. Il est facile de reconnaître que celui-ci est écrit en *distiques.* Et cette observation peut avoir son prix dans l'examen critique de certains passages.

V. 1. L'inscription indique « Habaquq le prophète » comme auteur de la prière (תְּפִלָּה). On sait que, dans le livre des psaumes, les inscriptions de ce genre, d'origine inconnue, ne s'imposent pas comme la pure expression de la tradition historique. La partie de notre cantique (vv. 17-19) où sont exposées les épreuves d'ordre économique, n'offre, du moins en ce qui regarde en particulier le v. 17, aucune analogie avec l'objet des chap. I-II. Il en est autrement toutefois des vv. 2-16 qui répondent très bien au point de vue des deux premiers chapitres. Il est fort possible que nous ayons ici une composition attribuée à bon droit, quant à sa première origine, au prophète Habaquq, mais qui aurait par la suite été augmentée en vue d'une adaptation à des circonstances particulières. Les indications relatives à l'exécution musicale vv. 1, 3, 9, 13, 19, ne doivent pas, naturellement, être considérées comme remontant au premier auteur du

2 Jahvé, je t'ai entendu annoncer,
je fus saisi de crainte, Jahvé, devant ton dessein!
Au milieu des années donne-lui vie!
(*au milieu des années manifeste-le!*)
Dans la colère, souviens-toi d'avoir pitié!

2[d]. Glose probable.

---

morceau. — La signification exacte de la formule עַל שִׁגְיֹנוֹת n'est pas connue. S. Minocchi (*I Salmi tradotti...*, Firenze, 1895, p. XLVIII) rapproche le nom שִׁגָּיוֹן, dans l'inscription du *Ps.* VII, de l'assyrien *Shigu* « qui est le nom technique des psaumes de pénitence babyloniens... et qui signifie en réalité aussi chez les Babyloniens en un sens plus large : *prière de qui est dans la douleur...* Dans Habaq. nous aurions donc à comprendre : *cantique* (ou prière) *à la manière des Shiggajon* ». La Vulg. (*pro ignorantiis*), ainsi qu'Aq., Symm., et la Quinta, dont S. Jérôme constate l'accord avec sa version, rapportent le nom en question à la rac. שׁגג ou שׁגה.

V. 2. La première incise est rendue littéralement par la Vulgate : Domine *audivi auditionem tuam...* « i. e., dit Knabenb., nuntium a Domino communicatum. Ita dici oraculum antecedens de ultione et vindicta divina, qua Deus per Chaldaeos in Judaeos primum et dein in ipsos Chaldaeos animadvertet, omnino certum est... ». Il semble au contraire très douteux que ce soit là le sens formel de l'hébreu; שָׁמַעְתִּי שִׁמְעֲךָ signifie proprement : *j'ai entendu la rumeur* ou *le message te concernant* (*Nombr.* XIV, 15; *Deut.* II, 25; *Nah.* III, 19). C'est à tort qu'Ewald traduit lui aussi : *ich hörte deinen Spruch.* Plusieurs, entre autres Now., croient qu'il s'agit de la renommée des choses que Jahvé a accomplies dans le passé, lors de la délivrance du peuple par la sortie d'Égypte; c'est cette œuvre que le psalmiste supplierait Jahvé de *renouveler* aujourd'hui; cette interprétation serait requise par la formule בקרב שׁנים *au milieu des années*, laquelle ne pourrait se comprendre que du cours actuel, plus avancé, de l'histoire, en opposition avec le commencement des années = avec l'époque mosaïque. Mais on ne voit pas pourquoi la formule *au milieu des années* ne pourrait pas s'entendre aussi bien en opposition avec « la fin des années » (comp. *Ézéch.* XXXVIII, 8), pour signifier le temps actuel. Voir plus loin. D'autre part Hitzig demande à bon droit si l'œuvre passée de la délivrance de l'Égypte était considérée comme une chose morte, pour être l'objet d'une demande de rappel à la vie? Il paraît évident, d'ailleurs, que l'auteur exprime une expérience personnelle, relative à un événement nouveau, quand il s'écrie : Jahvé, j'ai entendu ce qui est proclamé à ton sujet!... Le sens est qu'il a été avisé d'une intervention divine plus ou moins prochaine. Il est donc très possible qu'il y ait ici une *allusion* aux oracles communiqués plus haut, notamment à celui de II, 4; c'est par la révélation elle-même contenue dans cet oracle, que le prophète aurait appris l'annonce au sujet de Jahvé. La *crainte* dont l'auteur du psaume ajoute aussitôt qu'il est saisi, confirme l'impression qu'il a en vue une manifestation divine qui doit se produire. Avec Kleinert, et malgré la ponctuation massorétique, nous croyons que פעלך est complément de יראתי. La crainte en question n'est pas celle de la peur; car l'auteur supplie Dieu d'accomplir son œuvre; c'est la crainte révérencielle et religieuse qu'inspire l'œuvre de la toute-puissance de Jahvé. Cette œuvre n'est pas un événement du passé; c'est une œuvre qui est encore à *l'état de dessein;* פעל implique en plus d'un endroit la notion du *dessein* en opposition avec celle exprimée par עשׂה = *faire, exécuter* (comp. *Mich.* II, 1). Ainsi s'explique pleinement la valeur de חייהו : *fais-la vivre* (ton œuvre) = fais-la passer de l'état de dessein à celui de l'actualité vivante, exécute-la! Il n'est pas néces-

3 Dieu arrive de Téman
et le Saint de la montagne de Paran. (*Séla*).
Sa majesté a couvert les cieux
et la terre est remplie de sa gloire.

saire de lire חַיֵּיהוּ (Marti, qui tient les mots בְּקֶרֶב שָׁנִים חַיֵּיהוּ pour une glose). Comp. *Ps.* xc, 16 : *que ton œuvre apparaisse à tes serviteurs,* où le verbe יֵרָאֶה rapproché de notre יֵרֵאתִי serait de nature à suggérer des doutes touchant cette dernière leçon si elle n'était garantie par l'exigence du contexte. Marti toutefois lit רָאִיתִי : « *j'ai vu ton œuvre* ». En ce cas il n'y aurait pas eu lieu de parler d'abord de la renommée! L'expression obscure בְּקֶרֶב שָׁנִים *in medio annorum,* est comprise par les uns comme équivalant à *intra annos, intra breve annorum spatium* (Maurer), par les autres comme équivalant à *aujourd'hui* = « au milieu entre l'avenir messianique d'une part et le passé prémessianique de l'autre » (Schegg). Knab. se demande si le prophète n'aurait pas voulu exprimer le vœu que Jahvé *hâtât le moment fixé* pour l'accomplissement de la vision II, 3? L'interprétation d'après laquelle la formule serait à comprendre par rapport au *commencement des années*, ou à l'origine de l'histoire d'Israël, a déjà été mentionnée. Ces commentaires ne sont pas de nature à satisfaire. L'incise finale du verset semble montrer d'ailleurs que ce n'est pas *le moment* de l'intervention divine, mais *le fait* même de cette intervention qui préoccupe l'auteur et est l'objet de sa prière. N'y aurait-il pas lieu, conformément à cette indication et à la remarque faite tout à l'heure touchant la portée de חייהו, de prendre les *années* comme signifiant simplement le *cours du temps*, et בְּקֶרֶב, suivant un usage assez fréquent, au sens de la préposition ב, sans insistance sur l'idée du *milieu?* Le sens de la prière serait donc que Jahvé donnât à son œuvre l'existence au milieu des années qui s'écoulent = parmi les événements qui se succèdent. Auprès de תודיע il faut suppléer la notion du suffixe exprimé dans חייהו, à moins qu'on ne préfère lire à la forme *niph.* תִּוָּדַע (LXX : ἀναδειχθήσῃ). D'ailleurs בקרב שנים תודיע, qui dérange le parallélisme, n'est probablement qu'une glose explicative sur l'incise précédente. — Jahvé est supposé avoir affligé son peuple : puisse-t-il, dans sa colère, ne pas oublier sa miséricorde! C'est dans cette manifestation de miséricorde que doit consister l'œuvre dont le prophète vient d'implorer la réalisation. La prière se rattacherait très naturellement aux ch. I-II : la colère de Jahvé se montre dans l'épreuve de la conquête chaldéenne; il exercera sa miséricorde en délivrant son peuple de l'oppression, conformément au dessein qu'il a fait connaître II, 4.

V. 3. L'auteur assiste en esprit à l'apparition de Jahvé se levant contre ses ennemis. La description met en œuvre les souvenirs de la sortie d'Égypte et de l'histoire ancienne, mais ne peut être considérée à cause de cela comme consacrée formellement à la louange du passé; les allusions aux événements glorieux d'autrefois ont pour fonction de relever la forme littéraire du morceau et en même temps de rappeler les motifs de confiance que suggère la mémoire des grandes choses que Jahvé a accomplies pour son peuple. L'exorde contient une réminiscence de *Deut.* XXXIII, 2; *Jug.* v, 4. La comparaison avec ces passages montre que תימן n'est pas ici le Midi en général (*Vulg.* : Dominus ab *austro* veniet), mais le district du pays d'Édom ou de Seïr qui portait ce nom (comp. *Abd.* v. 9). Jahvé s'en vint du Sinaï et du pays d'Édom, lorsqu'il conduisit les Israélites, à travers le désert, à la conquête du pays de Canaan. La puissance qu'il manifesta alors, il en donnera encore les preuves contre les oppresseurs de son peuple! Sur la situation exacte du *mont* ou des *montagnes* de « *Paran* » on n'est pas d'accord. D'après les uns ce serait le Jebel Magrah, au sud d'Aïn-Kadès et du plateau occupé par les Arabes Azazimeh (ouest de la Araba, un peu plus qu'à mi-chemin du golfe

4 Il règne une clarté pareille à la lumière [*du jour*];
des rayons lui sortent de ses flancs.
. . . .
'il en a fait' le voile de sa puissance.
5 Devant lui la calamité s'avance,
le fléau marche sur ses traces.

4c. Une lacune?
4d. וְשָׂם; TM : וְשָׁם *là* (est le voile de sa puissance).

élanitique à la mer Morte); d'après les autres la chaîne qui s'étend vers le N.-E. en partant du Sinaï, le long de la côte ouest du golfe élanitique (comp. Driver, *Deut.* in l. c.; voir aussi Riehm, *Handw.* sub v. *Paran*). Le mot *Sela* (LXX διάψαλμα) qui se rencontre trois fois dans notre cantique, et 71 fois dans quarante Psaumes, est une indication, de signification incertaine, relative à l'exécution musicale. Comp. Minocchi, *I Salmi*..., p. XLVII s. — La théophanie est conçue sous l'image d'un nuage orageux qui couvre le ciel et remplit *la terre* = les habitants de la terre, de sentiments d'adoration et de louange.

V. 4. Le אוֹר qui sert de terme de comparaison, est la lumière du jour (*Gen.* I, 5 etc.); ce n'est pas le jour qui règne, le ciel étant couvert (comp. vv. 3, 11), mais un éclat pareil à celui du jour. נֹגַהּ, un nom masc., n'est pas sujet de תהיה; ce verbe est à prendre au sens impersonnel : « *il y a* une clarté comme le jour »; comp. *Jug.* XI, 39 (ותהי ...חק), etc. Il ne faut donc pas suppléer le suffixe auprès de נגה, comme le font les anciennes versions (φέγγος αὐτοῦ, splendor *ejus* ...). L'incise suivante explique l'origine de cette clarté pareille à la lumière du jour : « il a des rayons qui lui sortent du côté »; קרנים au duel, parce que « le côté » est conçu comme double; des deux côtés le nuage envoie des rayons. Au lieu de ושם les LXX (de même qu'Aq., Symm., Syr.) ont lu וְשָׂם; mais, dans l'état actuel du texte, on obtient ainsi une énonciation invraisemblable : il a fait d'un voile sa force, ou sa majesté! Wellh. et Now. essaient de remédier à cet inconvénient en supprimant le ו devant שׂם, de sorte que ... קרנים comme premier accusatif de שׂם poserait pour la matière de l'action, et חביון comme second accusatif pour le terme : des rayons [qui] lui sortent du côté il fait le voile de sa majesté! Ce serait très bien pour l'idée, et acceptable à la rigueur au point de vue de la construction (bien que לוֹ fasse difficulté); mais le rythme s'y oppose absolument. A nous en tenir à notre texte, il faudrait avec TM et *Vulg.* lire וְשָׁם : ... *et là est le voile de sa majesté!* L'auteur désignerait le *nuage* dont il vient de décrire l'aspect, comme enveloppant la majesté divine. Il reste vrai, toutefois, que le terme auquel est censée se rapporter la particule וְשָׁם n'est pas facile à reconnaître et que la phrase est embarrassée. Avant la dernière incise du v. 4 il est probable qu'il y a une lacune; il manque en effet un membre de phrase auquel l'incise en question fasse parallèle. Sans doute, dans le membre de phrase disparu, les nuages figuraient-ils déjà comme accusatif d'un premier verbe, et étaient-ils aussi le complément du verbe ... ושׂם au v. 4d. On pourrait supposer p. ex. : ... (עָבִים נָתַן רְכוּבוֹ) וּשׂם : (*il a pris les nuages comme son char*), *il en a fait le voile de sa puissance!* Comp. v. 8.

V. 5. Le poème passe à la considération de l'action redoutable de Jahvé contre ses ennemis : les calamités auxquelles ceux-ci succombent sont comme l'escorte guerrière du Dieu d'Israël. Le v. יצא, employé ici pour le fléau qui marche sur les traces de Jahvé, est en usage pour signifier l'entrée en campagne des armées, I *Sam.* VIII, 20; *Job* XXXIX, 21 etc.

6 En se dressant il secoue la terre,
d'un regard il agite les nations.
Les montagnes éternelles se disloquent,
les collines antiques s'abaissent,
(*ses voies antiques à lui*).
7 (*En retour de l'iniquité*) 'tu as terrifié' les tentes de Couschan;
les pavillons (*de la terre*) de Midian tremblèrent.

6e. Glose probable.
7a. תַּחַת אָוֶן glose? — יֵרָאתָ; TM : רָאִיתִי *j'ai vu*.
7b. Omettre ארץ.

V. 6. Le sens de *mensus est* attribué ici par la Vulg. et par un grand nombre de commentateurs au v. ימדד, et compris de cette manière que Jahvé mesurerait du regard la terre, avant de s'élancer au combat, ne répond pas à l'exigence du parallélisme; le parfait עָמַד, comme le parf. ראה, indique le moyen qui suffit à Jahvé pour obtenir l'effet dont la mention suit : ...*il a regardé et il agite les nations* = d'un regard il agite les nations; dans le premier membre le sens doit être pareillement : *rien qu'en se dressant il ... la terre.* L'action dont la terre est l'objet sera de même nature que celle dont il s'agit pour les nations; comp. v. 12. Il n'est du reste pas nécessaire de corriger notre texte. On pourra voir dans ימדד, non une forme *po.* de מדד, mais une forme *pil.* de מוד répondant à l'ar. ماد = *s'agiter* : « en se dressant *il secoue* la terre ... ». D'autres corrigent, de manière à obtenir le même sens, וַיְמֹעֵד (Marti), ou וַיְמוֹטֵט (Guthe). Le second distique du v. 6 décrit d'ailleurs le bouleversement de *la terre* visé dans le premier membre du distique précédent, le v. 7 exposant ensuite le trouble causé parmi *les nations*. La fin du verset הליכות עולם לו = *elles* (les collines) *qui sont ses voies antiques*, tant à raison de la répétition peu élégante de עולם, qu'au point de vue du parallélisme, semble être une surcharge. Au reste l'image de Jahvé « marchant sur les hauteurs de la terre », est entièrement dans le style de l'Ancien Testament; comp. *Mich.* I, 3; *Am.* IV, 13.

V. 7. Le premier membre est obscur. La traduction de la *Vulg.* : Pro iniquitate vidi tentoria Æthiopiæ, ne gagne rien au commentaire qu'en donne S. Jérôme; il serait signifié par ces paroles que les avares ambitieux « pro laboribus suis efficiuntur hospitium dæmonum, et qui templum Dei esse debebant fiunt tabernaculum Æthiopum. L'hébreu serait à rendre, faute d'un autre sens possible, et se traduit aussi généralement : *sub calamitate* (ou : *sub afflictione*) *vidi tentoria Kuschan.* Mais pourquoi ce ראיתי *vidi?* Le contexte d'ailleurs, et notamment le parallélisme avec le membre suivant, demandent plutôt la mention de la *frayeur* dont les tentes de « Kuschan » ont été frappées. Perles (ap. Now. et Marti) lit תַּחַת אוֹן, puis ייראו au lieu de ראיתי : *On* (= Héliopolis en Égypte) *tremble! les tentes de « Kuschan » sont dans la crainte!...* On trouvera très inattendue la place faite ici à la ville de *On* en Égypte, sans compter que « les tentes de Kuschan » et les « pavillons de Midian » constituent selon toute apparence les éléments d'un groupe complet de deux membres parallèles. Il n'en est pas moins probable qu'au lieu de ראיתי le texte primitif aura porté une forme du v. ירא. Si nous lisons יֵרָאתָ, le sens serait : « En retour de l'iniquité, tu as frappé de terreur les tentes de *Kuschan* ... ». Il est à noter qu'à partir du verset suivant Jahvé est apostrophé à la 2de personne; rien n'empêcherait donc qu'il l'eût déjà été au v. 7. Pour la construction comp. *Ps.* CIX (Vulg. CVIII), 4 : *pro dilectione mea* (= pro eo quod illos diligebam) *adversabantur mihi*... La surcharge au point de vue du rythme est de nature d'ailleurs

8 Est-ce contre les fleuves que s'enflamme [ ] ta colère,
ou contre la mer ton courroux,
lorsque tu montes sur tes chevaux,
sur tes chars de victoire?
9 A nu ton arc se découvre, (*il signifie les tribus conjurées*) (*Séla*);
en torrents tu creuses la terre.

8[a]. Omettre יהוה אם בנהרים.
9. שׁבעות מטות אמר *glose.*

à faire envisager תחת און comme une glose. כּוּשָׁן dans LXX et *Vulg.* est identifié avec l'Éthiopie (= כּוּשׁ); peut-être les LXX ont-ils confondu la terminaison du nom avec la désinence du pluriel araméen, en lisant כּוּשָׁן = Αἰθιόπων; dans tous les cas l'identification en question, transmise par LXX à la Vulg., est loin d'être certaine. On ne connaît d'ailleurs aucune localité ou région portant le nom de *Kuschan*. Quelques-uns, à la suite du Targ., ont cru reconnaître ici une allusion à l'histoire de *Kuschan* Risch'athaïm, le roi de Mésopotamie, qui exerça sur Israël une domination de huit années et fut enfin vaincu par le juge Othniël (*Jug.* III, 8, 10). En ce cas il y aurait lieu aussi de voir dans le second membre une allusion à un fait déterminé, savoir la défaite infligée aux Midianites par Gédéon (*Jug.* VII); comp. *Is.* x, 26. Cette opinion ne nous paraît pas mériter le dédain avec lequel elle est traitée généralement aujourd'hui. Le souvenir accordé à la double délivrance de l'oppression étrangère s'expliquera très bien surtout, si l'on admet que la prière d'Habaquq se rapporte à l'objet des chap. I-II, c'est-à-dire qu'elle est dirigée contre le conquérant chaldéen. Le rapprochement implicite entre ce dernier et l'ancien roi de Mésopotamie n'aurait rien de trop surprenant. ארץ devant *Midian* à supprimer?

V. 8. Il y a au commencement de ce verset une surcharge évidente : « Est-ce *sur les fleuves* que Jahvé est irrité? ou *sur les fleuves* que s'exerce ta colère?... » Au reste חרה (*s'enflammer*) ne se dit guère que de la colère elle-même et non de la personne. Notons enfin que dans notre texte il y a une incise de plus qu'il n'en faut pour l'exigence du parallélisme. Nous supposons que le texte primitif portait : הַבִּנְהָרוֹת חָרָה אַפֶּךָ אִם־בַּיָּם ...; le dérangement pourrait avoir été occasionné à la suite d'une dittographie de חרה qui la seconde fois aurait été remplacé par le nom divin יהוה comme sujet du חרה précédent; une opération qui rendait nécessaire une addition supplémentaire afin de donner à אפך une fonction nouvelle dans la phrase. Touchant la construction מַרְכְּבֹתֶיךָ יְשׁוּעָה (strictement : sur *tes chars* qui sont *instruments de victoire*), voir Kautzsch, § 131, *r*, et comme exemples *Éz.* XVI, 27; *Ps.* XXXV, 19 etc. La préposition עַל de l'incise précédente régit aussi מַרְכְּבֹתֶיךָ (Kautzsch, § 119, 5; comp. plus loin v. 15 et la note sur *Am.* III, 12[b]). Comme Jahvé se prépare au combat, montant sur ses chevaux et chars de guerre figurés par les nuages orageux (v. 11), l'auteur se pose la question : si c'est contre les fleuves ou la mer que va s'exercer son courroux? La toute-puissance de Jahvé se manifeste dans l'empire qu'il exerce sur les éléments.

V. 9. Aussi la lutte de Jahvé contre ses ennemis est-elle symbolisée par l'orage où il dompte les forces de l'abîme — ... עריה תעור : *suscitans suscitabis...* (Vulg.); ἐντείνων ἐντενεῖς ... (LXX); les commentaires en grand nombre : *nudatione nudatur* arcus tuus. D'autre part Wellhausen rappelle II *Sam.* XXIII, 18 (עורר את־חניתו, *vibravit hastam suam;* comp. *Zach.* IX, 13) et propose de lire עורר תעורר. L'analogie avec II *Sam.* et *Zach.* ll. cc. serait plus parfaite s'il s'agissait en notre passage d'une arme qu'on brandit ou qu'on lance. Peut-être cependant l'action qui a pour objet les flèches,

10 A ta vue les montagnes sont dans les transes;
un déluge d'eau fait irruption;
l'abîme fait entendre sa voix,
tout haut il dresse ses mains.

serait-elle ici exprimée en rapport avec l'arc, comme le cas inverse se présente *Ps.* LVIII (LVII), 8 : ידרך חציו. La Vulg. lit. תָּעִיר au lieu de תֵּעוֹר. A prendre le texte tel qu'il est, עריה ne pourra en aucun cas signifier autre chose que : *à nu.* On traduira : *à nu tu fais éclater* (תָּעִיר) *ton arc,* ou bien : *à nu ton arc se découvre* (תֵּעוֹר); une allusion probable à l'arc-en-ciel = l'arme de Jahvé contre les puissances des éléments représentées v. 8 par les fleuves et la mer; comp. *Gen.* IX, 13 s. Les mots qui suivent : שבעות מטות אמר, n'offrent aucun sens se rattachant au contexte. Now. propose de lire שִׂבַּעְתָּ au lieu de שְׁבֻעוֹת et אַשְׁפָּתְךָ au lieu de אֹמֶר סלה : « tu as rassasié (= rempli) ton carquois de flèches ». Mais le changement proposé de ... אמר en אשפתך est d'une violence excessive; et le sens de *flèches* pour מטות n'est pas suffisamment garanti par l'emploi qui est fait du nom au v. 14. Marti, qui a mis le carquois אשפתך au commencement du v. (à la place de ישועה du v. précédent) et lu ensuite עָרה תְּעָרֶה de manière à obtenir l'énonciation : *tu vides entièrement ton carquois,* rattache שָׂבְעַת מטות comme prédicat à קַשְׁתֶּךָ : *ton arc est rassasié de flèches* (?). Le meilleur parti qui nous semble pouvoir être tiré de l'incise en question serait d'y voir une glose sur קשתך. Rappelons que *Zach.* IX, 13 Juda est appelé *l'arc* de Jahvé; un lecteur a pu croire la même idée insinuée en notre passage; « l'arc » de Jahvé, c'était le peuple, *les tribus alliées par serment en vue de la guerre* contre le commun ennemi (comp. *Jug.* XX, 8 s.); de là la glose : « *il signifie les tribus alliées par serment* ». Au lieu de אֹמֶר, on lirait אָמַר = *dixit* : « arcum tuum » *dixit tribus jurejurando vinctas.* Pour le partic. passé שבעות comp. *Ézéch.* XXI, 28 (שְׁבֻעֵי שְׁבֻעָה). La glose et le *Sela* (voir v. 3) séparent les deux membres d'un même distique. A *l'arc-en-ciel* est associée *la pluie;* la raison de ce rapport est naturellement laissée hors de considération. « *En torrents tu fends la terre* » = la pluie torrentielle que tu envoies creuse la terre de sillons pareils à des lits de fleuves. Le sens pourrait être aussi : par des fleuves (qui jaillissent du sol) tu fends la terre.

V. 10. Toute la nature est bouleversée : *les montagnes te voient* = te reconnaissent aux effets de ta puissance, *et,* de terreur, *s'agitent dans les transes.* זֶרֶם מַיִם עָבָר, à rapprocher de *Ps.* LXXVII (LXXVI), 18 : זֹרְמוּ מַיִם עָבוֹת. Now. et Marti tiennent la leçon du psaume pour le texte original; *les nuages font ruisseler l'eau.* Le choix peut paraître difficile; notre texte rend lui aussi un sens très convenable : *un déluge d'eau fait irruption.* Peut-être aussi le v. עבר, en connexion avec les montagnes de l'incise précédente, renferme-t-il une allusion au cataclysme raconté *Gen.* VI s., où les montagnes furent *dépassées* par les eaux; mais le mot זרם = *pluie* ne se prêterait pas bien à cette explication, à moins de l'entendre par métonymie des flots formés par la pluie. L'abîme = l'océan mugit de colère. Dans la dernière incise רוֹם est accusatif adverbial : *tout haut* il (= l'abîme) élève ses mains; la prosopopée vise les vagues qui se soulèvent menaçantes vers le ciel. Les LXX pour רום ידיהו donnent : ὕψος φαντασίας αὐτῆς et rattachent נשׂא à שֶׁמֶשׁ qui suit. Vollers présume qu'ils auront lu au lieu de ידיהו quelque dérivé de ראה; Now. suivi par Marti suppose donc comme leçon représentée par LXX : מריהו = מראיהו et part de là pour émettre la conjecture que peut-être רום ידיהו serait une corruption de מזרחו, à considérer comme complément de נשׂא (= נשׁה, au lieu de נשׂא) qui aurait שֶׁמֶשׁ comme sujet (*ortûs sui oblitus est sol*). Ces déductions sont très arbitraires. Il est difficile de deviner ce que les LXX auraient lu à la place de ידיהו et ils ont certainement lu רום. Le mot « φαντασίας » ne serait-il pas un

11 Le soleil. . . . .
la lune reste dans sa demeure;
pour faire la lumière tes flèches vont,
pour donner la clarté les éclairs de ta lance.
12 Avec fureur tu piétines la terre,
avec colère tu foules les nations.
13 Tu t'es mis en campagne pour le salut de ton peuple,
pour le salut de ton Oint.
De la maison de l'impie tu as abattu le faîte,
et mis à nu le fondement jusqu'à 'la pierre'. (*Séla*).

11[a]. Stique tronqué (à moins qu'on ne préfère voir dans le premier membre de v. 11 une glose sur le distique qui suit).
13[d]. צוּר ; TM : צַוָּאר (usque ad) *collum* (?).

---

synonyme substitué à εἴδους (ou εἴδων?) issu lui-même des lettres par lesquelles les traducteurs, ne comprenant par le rôle rempli par « *les mains* » de l'abîme dans le contexte, se seraient simplement représenté la *transcription* du ... ידיו de l'original? On sait qu'il y a d'autres exemples de transcriptions ou translittérations de ce genre dans la version alexandrine (voir p. ex. *Am.* III, 12 רעשׁ = ἱερεῖς); la transcription, comme nous venons de le dire, confondue avec le nom grec εἶδος, aurait pu avoir cédé la place au syn. de ce dernier : φαντασία. Ce n'est naturellement là aussi qu'une conjecture.

V. 11. Le second membre n'est pas subordonné au premier, de sorte qu'il serait dit que le soleil et la lune restent dans leur demeure (= ne se montrent pas), *à cause* de la lumière des flèches qui volent, etc. Les LXX traduisent très bien : εἰς φῶς βολίδες σου πορεύσονται : *pour faire la lumière tes flèches volent*, etc. C'est la même idée qui est exprimée plus haut v. 4; le soleil, la lune restant dans leur demeure, il ne règne d'autre clarté que celle des éclairs. Le premier membre accuse tout au moins un remaniement; l'absence du ו copulatif devant ירח, le sing. עמד, la forme זבלה (à lire זְבֻלָה?) sont de nature à suggérer la suspicion que ירח pourrait avoir été intercalé. On serait même porté à voir dans le premier membre tout entier une glose explicative sur le distique suivant. Celui-ci revenait sur l'idée du v. 4, qu' « il ne règne d'autre clarté que la lueur des éclairs ». La glose aurait ajouté un commentaire marquant l'absence du soleil (et de la lune?). Le premier membre du verset étant supprimé, il resterait un distique entièrement en harmonie avec le rythme général du morceau. Toutefois, à ces divers points de vue, on peut également supposer que dans le texte primitif *le soleil* et *la lune* étaient respectivement sujets de deux stiques, le premier ayant disparu à l'exception du sujet שׁמשׁ.

V. 12. Le poème passe de la description symbolique de l'orage, à la considération directe du triomphe de Jahvé sur les ennemis de son peuple.

V. 13. D'après le parallélisme il serait naturel de regarder le משׁיח, *l'Oint*, dont il est question dans la seconde incise, comme le peuple lui-même. Ce titre est donné en effet au peuple d'Israël en plus d'un passage des psaumes; comp. *Ps.* XXVIII (XXVII), 8; LXXXIV (LXXXIII), 10; LXXXIX (LXXXVIII), 39, 52. Mais rien n'empêche non plus, à supposer l'origine préexilienne du cantique d'Habaquq, d'admettre que c'est *le roi* qui est désigné. Le salut du peuple et le salut du roi, au regard de la domination étrangère, sont deux notions étroitement connexes, le roi représentant le principe de l'autonomie nationale. D'autre part on se rend aisément compte de la raison pour laquelle le roi

15 Tu t'es engagé dans la mer avec tes chevaux,
dans le bouillonnement des eaux immenses;
14 tu as troué, avec 'le' bâton, la tête 'du Pharaon'
. . . .
qui se ruaient en avant pour nous disperser,
dont l'exultation était comme pour dévorer (*le malheureux dans* [*l'ombre*).

14. A transposer après v. 15.
14[a]. בְּמַטֵּה; TM : בְמַטָּיו *avec ses bâtons.* — פרעה; TM : פְּרָזָו?
14[b]. Une lacune? — 14[d]. עָנִי בַּמִּסְתָּר, une glose.

---

serait désigné ici par son titre d'*oint de Jahvé*, qui marquait son caractère inviolable (I *Sam.* xxiv, 7, 11; xxvi, 9 etc.), tout en motivant son droit spécial à la protection divine. C'est pourquoi *Lam.* iv, 20 le comble de la réprobation et de l'humiliation est signifié par le titre d'*oint de Jahvé* donné au roi captif. — Dans le deuxième distique de notre verset, le רשע, *l'impie,* n'est pas le représentant de la partie infidèle de la nation juive, mais *l'ennemi* contre lequel Jahvé doit défendre son peuple (vv. 12, 13[a]); comp. v. 14; exactement comme le conquérant chaldéen est nommé *l'impie* רשע i, 4, 13. Dans la dernière incise, nous proposons de lire צוּר (Marti de même, à la suite de Oort) au lieu de צַוָּאר qui ne donne pas un sens acceptable. ערות יסוד = *tu as mis à nu les fondements* (comp. *Mich.* i, 6 : אגלה...; *Ps.* cxxxvii [cxxxvi], 7); עָרוֹת = un infinitif absolu pi. de ערה (Kautzsch, § 75, *Anm.* 10), à moins qu'on ne préfère lire עֵרִיתָ. Jahvé a détruit (détruira) la maison (comp. ii, 10) de l'impie de fond en comble, fouillant ses assises *jusqu'au roc* sur lequel elle était fondée.

VV. 14-15. Au lieu de במטיו lire במטיך (comp. le cas inverse ii, 15 חמתך pour חמתו), ou בְּמַטֵּה. Quant à פְּרָזָו LXX : δυναστῶν, le sens et la leçon elle-même sont incertains. On a remarqué que le v. 16 se rattache directement au v. 14, et quelques-uns ont proposé en conséquence de transposer le v. 15 avant v. 8. Ne serait-il pas plus simple d'intervertir l'ordre de nos versets 14-15? Il en résulterait peut-être une lumière précieuse pour l'obscur פרזו. Au v. 15 il sera aisé de voir une allusion au passage de la mer Rouge; ce souvenir était bien fait pour rassurer le peuple touchant l'issue finale des difficultés de la situation actuelle. דָּרַכְתָּ ... סוּסֶיךָ : tu t'es engagé *avec tes chevaux* (comp. p. ex. קולי *Ps.* iii, 5). Les *chevaux* ici ne sont plus à entendre au figuré, comme v. 8; car à partir du v. 12 c'est la guerre de Jahvé contre *les nations* qui est en vue. חמר (régi par la prépos. ב de בַּיָּם; voir plus haut, v. 8) pourra se traduire ou bien *in luto* (Vulg.) par allusion au passage à pied par le fond de la mer; ou mieux *in æstu* (aquarum *multarum*) par allusion aux vagues soulevées de part et d'autre pour livrer passage aux Israélites. Au v. 14 le מטה au moyen duquel Jahvé frappa la tête de l'ennemi pourrait être la verge de Moïse; mais il se peut aussi bien que ce soit *le bâton*, d'une manière indéterminée; comp. *Mich.* iv, 14 (Vulg. v, 1) le synonyme שֵׁבֶט. Dans פרזו on aura à reconnaître une corruption de פרעה : la tête du *Pharaon*. Les LXX doivent avoir lu פְּרָעֹת; *Deut.* xxxii, 42 ראש פרעות est traduit ... κεφαλῆς ἀρχόντων, comme nous trouvons ici ... κεφαλὰς δυναστῶν. La confusion avec פְּרָעֹת aurait d'ailleurs été favorisée par la circonstance que dans la phrase qui suit le sujet est au pluriel. Il est probable cependant que l'incise : *tu trouas avec le bâton la tête du Pharaon* est le premier membre d'un distique dont le scond membre, parallèle au précédent, aura disparu. Dans ce second membre était sans doute rappelé le sort infligé aux Égyptiens, lesquels seront le sujet dans le distique qui suit. Celui-ci se compose de deux incises relatives, avec

16 Je l'entendis et mes entrailles se troublèrent,
au bruit 'retentissant' [*se troubla*] ma parole;
l'amollissement envahit mes os,
sous moi trembla 'ma démarche'!
— Tranquille j'attendrai le jour de la détresse,
lequel doit se lever sur le peuple qui nous opprime!

16ᵇ. צָלֵל; TM : צָלְלוּ (mes lèvres) *retentirent*.
16ᵈ. אֲשֻׁרַי (יִרְגְּזוּ); TM : אֲשֶׁר (*pron. relatif*).

---

ellipse du pronom אשר. Dans le dernier stique עני במסתר (... *le malheureux dans l'ombre*) pourrait avoir été ajouté après coup, en vue d'une application du blâme aux mauvais riches (*Ps.* x, 9); et le texte primitif portait sans doute simplement « *comme pour dévorer* » (= massacrer). Ceci répondrait mieux au stique précédent où il s'agit bien d'une attaque à la guerre (comp. *Ex.* xiv, 8 ss.) et serait en même temps plus régulier au point de vue du rythme.

V. 16. Comme au v. 2 l'auteur exprime, cette fois avec des développements oratoires, la terreur religieuse dont il est saisi. Le souvenir du désastre égyptien n'a été rappelé, par manière de comparaison, que comme présage du sort que Jahvé prépare à ses ennemis actuels. Ce que le prophète *a entendu*, ici comme v. 2, c'est l'oracle relatif à l'avenir dont s'est inspiré tout le poème, et dont la portée a été mise en lumière par les descriptions qui précèdent. — Le v. צָלְלוּ qui figure dans TM avec *les lèvres* comme sujet, signifie ailleurs *retentir* (ar. صل) et s'emploie des oreilles qui *tintent* I *Sam.* iii, 11; II *R.* xxi, 12; *Jér.* xix, 3. Now. pense que le verbe signifie ici le *claquement* des dents; mais les dents ne sont pas nommées. Les LXX donnent (ἀπὸ φωνῆς) προσευχῆς; ils n'ont pas lu un parfait pl. Nous sommes porté à lire צָלֵל comme attribut de קוֹל, en considérant שפתי (au sing.) comme sujet de תִּרְגַּז à suppléer par répétition tacite du verbe de l'incise précédente (comme vv. 3, 8ᵇ, 11ᵇ, 13, 15) : *au bruit qui retentit* (se trouble) *ma parole*. Le pronom אשר devant אָנוּחַ peut paraître difficile à justifier. Dans tous les cas l'incise précédente ותחתי ארגז ne semble pas complète. Les LXX : ὑποκάτωθέν μου ἐταράχθη ἡ ἕξις μου, ont lu à la place de אשר un autre terme qu'ils ont rattaché comme sujet à ירגז (pour ארגז). Peut-être ont-ils lu אשי (אֹשׁ pour יֵשׁ); en vocalisant אֹשִׁי nous obtiendrions : « sous moi *mon appui* (ma base) est ébranlée »; ou : « je tremble *sur ma base* »; mais אֹשׁ = *base* (en *aram.*) ne se rencontre pas ailleurs en hébreu. תחתי peut se traduire aussi : *sur ma place*. Wellh. et Marti lisent יִרְגְּזוּ אֲשֻׁרַי : « *sous moi* (ou *sur ma place* = *là même où je me trouve*) *mes pas tremblent* ». Now.[2] préfère lire שְׁאֵרִי proposé par Nestle : ... *ma chair tremble*... Mais la correction אֲשֻׁרַי vaut mieux. Comme il a été dit sur v. 2, la terreur que le prophète éprouve n'est pas celle de la peur pour lui-même ou pour son peuple, mais la crainte religieuse devant la majesté de Dieu. Aussi, de même qu'au v. 2 il suppliait Jahvé d'accomplir cette œuvre qui le remplissait de crainte, il exprime ici encore le même vœu. Le יום צרה ne semble pas pouvoir s'entendre du « jour de la détresse » *pour Israël* (Knab. et d'autres). Après l'annonce du châtiment réservé aux ennemis d'Israël (vv. 12 ss.), et tout en exprimant le sentiment de terreur que lui cause l'approche du jugement (v. 16), le prophète proclame, dans le dernier distique du v. 16, la confiance avec laquelle il attend l'humiliation des oppresseurs. On peut traduire : « Je goûterai le repos au jour de la détresse, qui va se lever sur le peuple (qui) nous afflige » (le ל du temps devant

(17 *Que le figuier ne bourgeonne point*
et que nul soit le produit des vignes;
que le rendement de l'olivier soit trompeur
et que les champs ne fournissent point de nourriture;
que les brebis aient disparu du bercail
et qu'aux étables il n'y ait plus de bœufs;
18 *moi je me réjouirai en Jahvé,*
je trouverai de l'allégresse dans le Dieu de mon salut!
19 *Jahvé mon Seigneur est ma force;*

17-19. Addition de seconde main.

יום). On traduit plus communément : « j'aspire en silence au jour de la détresse, qu'il se lève sur le peuple... ». Cette version nous paraît préférable, bien qu'elle ajoute quelque chose à la notion exprimée par אֲנָחָה. On aura à expliquer l'expression אנחה ...ליום comme une *constructio prægnans*, analogue p. ex. à פָּחַד אל (*Jér.* xxxvi, 16; *Os.* iii, 5) etc.; comp. Kautzsch, § 119, 4°; ici : « je me tiens en repos (tourné) vers le jour... ». Hitzig trouve dans יְגוּדֶנּוּ le suffixe de la 3e pers. se rapportant au *jour* d'angoisse : (j'attends en silence le jour d'angoisse), qu'il se lève sur le peuple qui *le presse* = qui par ses crimes hâte l'arrivée du jour de malheur. Mais il est plus que probable que nous sommes en présence du suffixe de la 1re pers. pl. La notion exprimée par le verbe לעלות pourrait se rapporter ou bien à צרה (le jour de l'angoisse, *laquelle va s'élever* contre le peuple...), ou bien, comme il a été supposé, à יום צרה; le v. עלה est employé de l'aurore I *Sam.* ix, 26. — Le dernier distique du v. 16 offrirait une conclusion bien appropriée à la teneur générale du poème.

V. 17. La raison pour laquelle l'auteur attend avec tranquillité le châtiment du peuple oppresseur, ne peut pas s'être trouvée dans les conditions malheureuses où se trouvent les arbres fruitiers et les étables. Ce n'est point l'auteur même du psaume qui pourrait avoir, par le כי qui ouvre le v. 17, introduit celui-ci comme motivant la parole finale du v. 16; on ne comprend guère non plus qu'un tiers eût voulu consciemment établir entre les deux énonciations un tel rapport. A la rigueur on pourrait laisser au v. 17 une place dans le contexte, en subordonnant le כי, au sens de *quanquam* (*Ex.* xiii, 17), à la phrase du v. 18 : Bien que nos arbres soient stériles et nos étables vides, (toutes les épreuves nous accablant ainsi en même temps), — je me réjouis en Jahvé, etc. La disparité entre le malheur de l'oppression étrangère dont il est exclusivement question aux chap. i-ii, ainsi que dans le psaume vv. 2-16, et les misères mentionnées au v. 17, n'en resterait pas moins choquante. On ne peut s'empêcher de se demander si le v. 17, ou plus probablement tout le passage 17-19, n'aurait pas été ajouté au cantique d'Habaquq, sans souci d'un lien quelconque, comme l'expression de la confiance que l'on doit placer en Jahvé même dans les circonstances les plus critiques. On comprendra le כי au commencement du v. 17, au sens concessif, comme p. ex. *Os.* xiii, 15. — Pour תפרח les LXX ont καρποφορήσει, qui répondrait plus exactement à la leçon תְּפָרֶה. — Le produit de l'olivier *est trompeur* = l'olivier trompe l'attente en ne produisant point de fruit; comp. *Os.* ix, 2.

V. 18. אלהי ישעי une formule fréquente dans les psaumes; comp. *Ps.* xviii (xvii), 47; xxv (xxiv), 5; xxvii (xxvi), 9 etc.

V. 19. « Jahvé, mon Seigneur, est ma force... », etc., comp. *Ps.* xviii (xvii), 33 s. — La souscription, une notice relative à l'exécution musicale, se retrouve dans le titre

il me rend les pieds pareils à ceux des cerfs,
et me fait marcher sur 'les' hauteurs!
— Au directeur du chœur; pour 'les' harpes.)

19c. וְעַל־בָּמוֹת; TM : ועל־בָּמוֹתַי sur *mes* hauteurs.
19. (Souscription) בִּנְגִינוֹת; TM : בִּנְגִינוֹתָי pour *mes* harpes.

---

d'un grand nombre de psaumes. Le מְנַצֵּחַ semble être le coryphée, ou directeur du chœur (Minocchi, *I Salmi,* p. XLVI); cette signification toutefois n'est pas certaine (Baethgen, *Psalmen,* p. XII). Il est remarquable que la notice en question, qui figure toujours en tête des psaumes, se présente ici à la fin. Le suffixe dans בִּנְגִינוֹתָי n'a aucune raison d'être; les LXX l'ont pourtant lu aussi, bien que sous une autre forme (ἐν τῇ ᾠδῇ αὐτοῦ = בִּנְגִינָתוֹ); il pourrait être dû à l'influence du suffixe dans בָּמוֹתַי qui précède et où le י final est à expliquer par dittographie du ו initial du mot suivant.

SOPHONIE

INTRODUCTION

§ I

Époque de la prédication de Sophonie. — Analyse et objet de sa prophétie.

1. D'après le titre du livre, le prophète Sophonie, descendant d'un personnage du nom de Hizqia que l'on a, avec assez d'apparence de raison, proposé d'identifier avec le roi Ézéchias (voir la note sur I, 1), exerça son ministère sous le règne de Josias (640-609). La dénonciation des abus idolâtriques que nous lisons I, 4 s. semble bien indiquer que la date plus précise de la composition du discours est à chercher, non après, mais avant la fameuse réforme du culte que ce roi accomplit en la dix-huitième année de son règne, au rapport de II *R.* XXII, 3 ss. L'argument que quelques-uns ont tiré contre cette induction, de la mention du *reste de Baal* I, 4, indiquant, à leur avis, qu'à l'époque où le discours fut composé le culte de Baal devait être réduit à des proportions minimes, est fondé sur une interprétation qui ne s'impose pas. Nous avons été amené à rapporter la prophétie de Nahum à l'année 625 environ (1). Sophonie aurait donc prêché dans les mêmes circonstances que Nahum. Il est certainement aussi le contemporain de Jérémie, lequel commença sa longue carrière en la treizième année de Josias (*Jér.* I, 2).

En dépit de l'identité probable des circonstances dans lesquelles ils furent écrits, les livres de Nahum et de Sophonie diffèrent totalement. La vue du déclin rapide de Ninive, le pressentiment de sa chute prochaine, inspirent à Nahum une diatribe enflammée contre la capitale assyrienne qui tint si longtemps les peuples de l'Asie dans la servitude et qui va recevoir enfin le juste châtiment de sa tyrannie. Sophonie au contraire, dans les bouleversements qui se préparent, reconnaît une menace nouvelle pour Jérusalem. Par l'organe de Sophonie Jahvé proclame que son jour est proche; que son jugement va éclater sur les peuples, y compris son propre peuple à lui, qui l'a trop longtemps provoqué par son infidélité. Le châtiment des im-

(1) *Introd.* à *Nahum*, § I.

pies sera terrible. Mais les justes seront épargnés; et plus la crise aura été violente, plus éclatant aussi sera leur salut.

Au fond, et malgré l'insistance qu'il met à dresser l'acte d'accusation et à fulminer les sentences divines contre les coupables, c'est le caractère purifiant de l'épreuve imminente que Sophonie s'attache surtout à inculquer. Il a soin lui-même de marquer que les menaces, même celles qu'il venait de formuler dans les termes les plus absolus, ne visent en réalité que les fauteurs d'abus.

2. Dans la *première partie* du livre, I, 1-13, il a commencé par annoncer que toute la terre avec tout ce qui y demeure, hommes et animaux, sera frappée par la justice divine (vv. 2 s.). Mais quelle que soit la portée à reconnaître au terme « la terre », au v. 2; qu'il s'agisse de la terre en général, ou seulement du pays de Juda et de « tous les habitants » de Jérusalem suivant la donnée du v. 4ᵃ, nous apprenons aussitôt que les vrais condamnés en Juda sont les idolâtres qui ont abandonné Jahvé (vv. 5ᵇ-6), les grands personnages partisans des coutumes païennes et leurs courtisans (vv. 8-9), les hommes d'argent cupides (v. 11), les sceptiques égoïstes qui refusent de croire à l'intervention de Jahvé (v. 12).

La *seconde partie* du livre comprend, à notre avis, I, 14 ss. — II; nous ne croyons pas que les vv. 14-18 du ch. I clôturent le discours du ch. I, 1-13; ils forment au contraire une reprise de l'annonce du jugement divin, qui se poursuit régulièrement au chap. II. — Le jour de Jahvé, qui arrive avec rapidité, sera terrible pour la terre entière (I, 14-18). Sophonie engage le peuple juif au repentir avant que la colère de Jahvé n'éclate (II, 1-2); mais ce sont en particulier « les humbles, qui pratiquent la loi divine », qu'il exhorte à montrer du zèle afin d'échapper au jour de la colère (v. 3); ce sont ces humbles en effet qui devront constituer le Reste du peuple après l'épreuve. La raison pour laquelle Sophonie les presse si vivement, c'est que les peuples païens, même les plus voisins, tels que les Philistins (vv. 4-7), Moab et Ammon (vv. 8-11), seront exterminés. Un sort pareil attend les Couschites (v. 12) et Assur (vv. 13-15).

Là-dessus, dans la *troisième partie* (chap. III), le discours se retourne contre Jérusalem. Par ses prévarications (vv. 1-4), et son mépris des avertissements divins (vv. 5-7), elle a mérité un traitement sévère. Aussi sera-t-elle englobée dans le jugement que Jahvé s'apprête à exercer sur les nations (v. 8). Mais le châtiment, en éliminant les coupables, aura pour contre-coup la restauration (vv. 9 ss.). Les nations elles-mêmes reconnaîtront Jahvé (vv. 9-10). Et Jérusalem, purifiée des éléments mauvais, des « vantards arrogants » dont la présence avait provoqué la juste colère de son Dieu, rentrera en grâce; elle sera habitée par un peuple humble (comp. II, 3) qui mettra en Jahvé sa confiance et pratiquera les lois de la justice tout en vivant dans la plus entière sécurité (11-13). Le livre se termine par des félicitations enthousiastes à l'adresse de la Jérusalem

velée, vengée de ses ennemis et dotée du bonheur idéal de l'ère messianique (vv. 14-20).

3. La catastrophe que Sophonie annonce et d'où Jérusalem sortira pardonnée et glorieuse, aura pour cause la guerre. C'est l'invasion de l'armée ennemie dans Jérusalem qui cause la panique dont parle I, 10 s. Le fracas des destructions mentionné au même endroit, les pillages qui seront exercés d'après I, 13, les sons de trompette et l'alarme qui se feront entendre sur les villes fortifiées et les hautes tours d'après I, 16, le sang qui sera répandu I, 17 etc., sont autant de traits indiquant la nature du fléau en vue. L'expulsion « *en plein midi* » de la population d'Asdod II, 4, ne signifie pas autre chose que la déportation des habitants par un ennemi qui opère en plein jour, à la différence des *brigands de nuit;* c'est l'arrivée et le triomphe du *conquérant* que le prophète a en vue.

Bien qu'il faille faire la part du développement oratoire, et surtout de la portée eschatologique que les événements attendus revêtent dans la vision prophétique, il est évident que Sophonie se montre en droit de supposer chez ses auditeurs la conscience d'un grand danger qui menace le royaume de Juda. Le ton sur lequel il profère ses reproches et ses avertissements à l'adresse de ses concitoyens, ne permet, en effet, de songer à aucune espèce de fiction à cet égard. D'ailleurs la lecture des premiers chapitres de Jérémie donne la même impression touchant l'état de l'esprit public. Le récit de la démarche des envoyés de Josias, et de la réponse comminatoire que leur fit la prophétesse Hulda, rapporté II *R.* XXII, 15 ss., à ne le prendre même que quant à la substance, témoigne à son tour des craintes qui régnaient à Jérusalem et dans l'entourage du roi.

Sophonie, pas plus que les premiers chapitres de Jérémie (p. ex. I, 15; IV, 6 ss.), ne nomme ni ne désigne clairement l'ennemi qui servira d'instrument à la justice divine. Il semble bien que l'on ne puisse songer aux Assyriens, dont l'empire en ce moment inclinait vers la ruine et qui sont d'ailleurs eux-mêmes condamnés (II, 13 ss.). On a supposé que Sophonie vise les Scythes, dont les hordes, au témoignage d'Hérodote, répandaient alors la terreur et portaient la dévastation à travers l'Asie occidentale (*Introd.* à *Nahum*, § I, C). Il est certes très vraisemblable que les troubles causés par l'invasion de ces barbares auront tout au moins contribué à faire naître les appréhensions dont Sophonie se fait l'écho. Mais il est plus que douteux que les Scythes occupent à eux seuls la perspective du prophète. Sophonie présage un bouleversement universel des peuples, qui accablera les Philistins à l'ouest d'Israël, Moab et Ammon à l'est, les Couschites dans le lointain midi, l'Assyrie au nord. Ce tableau ne se justifierait pas par la seule crainte des Scythes. L'histoire d'ailleurs nous permet de signaler, à côté de ceux-ci, bien d'autres dangers qui menaçaient la paix de l'Asie. En 625 Nabopolassar affranchit Babylone de la suzeraineté de Ninive, préludant ainsi à la fondation de l'empire chaldéen

qui vingt ans plus tard allait s'élever sur les ruines de la monarchie assyrienne; tandis que les Mèdes commençaient déjà leurs attaques contre Ninive. La chute prochaine de l'antique capitale de l'Asie ne pouvait plus faire doute pour personne, ce n'était qu'une question de quelques années. Il était à prévoir que l'Égypte n'assisterait pas indifférente au partage des dépouilles de l'empire vaincu entre les Mèdes et les Chaldéens. Quel serait, dans la conflagration imminente, le sort du royaume de Juda? Les inquiétudes que l'on devait y ressentir permettaient sans doute au public de comprendre la portée des menaces de Sophonie. Si celui-ci ne nomme ou ne désigne pas clairement l'ennemi qui sera l'auteur de la catastrophe annoncée, peut-être faut-il attribuer cette réserve et le recours aux formules vagues qui en est la suite, au manque de lumières précises à cet égard. Mais le prophète prédit que Juda subira les effets désastreux de la tourmente, que Jérusalem sera terriblement châtiée et ne rentrera en grâce auprès de son Dieu qu'après avoir été purifiée par le feu de l'épreuve.

§ II

Doctrine du livre de Sophonie.

Le « jour de Jahvé » occupe une grande place dans la prophétie de Sophonie. C'est le jour où Jahvé assurera le triomphe de sa justice sur l'iniquité. Il est aisé de voir la différence qui sépare la conception de Sophonie de celle par ex. que nous a offerte Joël. Chez Joël aussi le jour de Jahvé est celui où doit triompher la cause de la justice; mais cette cause est représentée par Israël en opposition pure et simple avec les nations. Israël sera soumis à de rudes fléaux; mais grâce aux supplications qu'il adressera à son Dieu, il sera protégé et épargné; il sortira victorieux des affres du grand jour; les nations païennes seules y succomberont. La même idée se retrouve dans d'autres compositions postexiliennes, telles que *Abdias*, *Zach.* IX ss., etc. S'il est question en ces prophéties de mauvais traitements qui seront infligés à Jérusalem (comme *Zach.* XIV, 1 s.), ce n'est guère qu'en guise d'introduction à la promesse d'une revanche éclatante que Jahvé saura prendre sur les ennemis de son peuple. Sophonie au contraire se tient au point de vue des anciens prophètes. Sans doute le jour de Jahvé marquera la défaite définitive des nations païennes (comp. *Jér.* XXV, 32 ss., etc.); mais, comme chez *Amos* V, 18 ss., Israël lui aussi en subira les horreurs. La justice divine sévira contre Jérusalem et Juda (I, 4 ss.); les idolâtres, tous les prévaricateurs quelconques, dont les infidélités sont dénoncées en termes exprès (I, 4 ss., 8 ss.; comp. III, 1 ss.), essuieront le châtiment de leur conduite. Israël triomphera; mais l'Israël triomphant se trouvera constitué par les humbles, après que les arrogants auront été exterminés (III, 11 ss.). C'est le caractère moral de Jahvé, avec ses exigences absolues

à l'égard de son propre peuple, qui est affirmé dans toute sa rigueur. La nature de ces exigences, les mêmes que les autres prophètes ne cessent de proclamer, se reconnait facilement à la lecture des passages indiqués.

Sophonie, disons provisoirement : celui qui donna au ch. III sa teneur et sa forme actuelles, est si pénétré de l'irréductible fermeté avec laquelle Jahvé entend régler ses comptes avec son peuple, qu'il n'hésite pas à englober celui-ci parmi les nations en général comme objet du jugement divin qui va éclater (III, 8).

Après que la justice de Jahvé aura fait son œuvre, une ère nouvelle s'ouvrira, marquée par la défaite des nations païennes et le triomphe d'Israël. La défaite du paganisme est caractérisée tantôt par l'image de l'extermination des gentils (II, 4 ss.), tantôt par la prédiction de leur conversion au Dieu d'Israël II, 11 (?); III, 9 s. (comp. *Mich.* IV, 1 ss.). Le salut d'Israël nous est présenté comme devant se réaliser à l'avantage d'un *Reste* (III, 12 s.; voir *Mich.* IV, 7), composé de ceux qui auront mérité la faveur divine par leur fidélité. Ce peuple nouveau, purifié et retrempé, saura mettre sa confiance non point dans ses propres forces ou dans le secours des puissances humaines, mais dans le nom de Jahvé (III, 12); par ce trait encore le livre de Sophonie nous rappelle les protestations des anciens prophètes contre les alliances avec les peuples païens (*Os.* V, 13; XIV, 4; *Is.* XXX, 16; *Jér.* II, 18 etc.). Le *Reste* sera comblé des bienfaits spirituels et temporels qui caractérisent l'avenir messianique de la nation. L'humilité sera sa marque propre III, 11 s.; alors ce sera le règne de la justice dans la plus complète sécurité (III, 13). Comme le jour de Jahvé, c'est-à-dire le jour du bouleversement des nations et du châtiment des coupables en Israël, est imminent (I, 7), et que ce même jour doit avoir comme conséquence immédiate, qu'il a même pour but la constitution du *Reste* d'Israël dans la possession des gloires et des bienfaits messianiques, il s'ensuit que d'après les vues dont s'inspire notre livre l'avènement du règne messianique est considéré comme prochain. Il coïncide avec l'issue de la catastrophe que présage la situation politique troublée de l'Asie (§ I, 3). Cette manière d'envisager les conditions dans lesquelles se réalisera le salut final n'est du reste nullement propre au livre de Sophonie; voir p. ex. *Mich.* V, 5[b] (6[b]).

§ III

L'authenticité littéraire des éléments dont se compose le livre de Sophonie.

Dans ce qui précède, le livre de Sophonie a été pris provisoirement comme un tout donné. Mais les considérations émises au § I sur les circonstances dans lesquelles Sophonie exerça son ministère, et au § II sur le rapport à établir entre sa doctrine touchant le *jour de Jahvé* et certains autres documents de la littérature biblique où le même sujet est traité, ont-elles

une égale valeur pour chacune des trois parties dont le livre se compose?

1° Les considérations que nous venons de rappeler s'appliquent avant tout à la 1re partie du livre I, 1-13. Il n'y a aucune raison de douter que ce discours n'ait été écrit, à l'époque marquée dans le titre, par le prophète Sophonie.

2° Quant à la 2de partie du livre, I, 14-II, *à la prendre isolément*, l'on pourrait se demander si les arguments qui établissent l'harmonie entre la teneur de I, 1-13 et l'époque à laquelle est rapporté le ministère de Sophonie, ne se trouvent pas ici sans application positive et directe? Cette seconde partie ne serait-elle pas à assimiler, dans ses traits essentiels, à la prophétie de Joël? L'auteur n'y indique pas en effet qu'il vit au milieu d'une société qu'il condamne pour des abus bien caractérisés; il ne dit pas que le *jour de Jahvé* sera le jour du châtiment pour Israël aussi bien que pour les nations. On pourrait ajouter que *Soph.* I, 18a est reproduit d'*Ézéch.* VII, 19; que *Soph.* II, 15 dépend pareillement de divers endroits de la seconde partie d'*Isaïe* et de *Jérémie*.

Mais a) rien ne prouve qu'aux endroits cités, *Soph.* I, 18a; II, 15, la dépendance se trouve du côté de *Sophonie*.

b) L'assimilation de *Soph.* I, 14-II avec *Joël* ne serait pas recevable. Chez *Joël* les nations païennes en bloc sont *l'ennemi* d'Israël; les peuples nommément désignés ne le sont qu'à titre d'exemples. Joël insiste sur le fait qu'Israël fait pénitence et échappe au désastre du grand jour de Jahvé. Ce sont les nations soulevées contre Israël que Jahvé consume par le feu de sa colère. Dans *Soph.* I, 14-II rien de pareil. La catastrophe à laquelle les nations succombent (I, 14 ss.) est une guerre (I, 16 s.) que leur fait un conquérant (II, 4); les nations ne sont donc pas envisagées ici comme l'ennemi commun d'Israël, elles ont elles-mêmes affaire à une puissance humaine victorieuse. La mention des Philistins etc. (II, 4 ss.) n'est pas destinée à concrétiser dans quelques spécimens la notion vague et collective des peuples païens qui seraient l'ennemi abattu par Jahvé; elle a pour objet de prémunir Juda et Jérusalem : que Juda prenne garde, car à ses côtés la guerre sévira d'une façon terrible; à l'ouest et à l'est de ses frontières, au sud et au nord, les nations seront exterminées. Aux vv. 1-2 du ch. II l'auteur a engagé Juda à la pénitence; mais il a laissé entendre aussitôt, au v. 3, qu'il n'attend en réalité le salut que pour les « humbles »; ceux-ci formeront le *Reste* (III, 12); les autres sont donc censés devoir partager le sort des nations condamnées. Ainsi donc l'ennemi qui sera l'instrument de la justice divine contre les nations, le sera aussi contre Juda. Aussi n'y a-t-il pas un mot, *Soph.* I, 14-II, d'où l'on puisse inférer que l'auteur considère le *jour de Jahvé* comme devant assurer le salut d'Israël tout entier.

c) De ces observations on conclura que *Soph.* I, 14-II ne peut pas être isolé du reste du livre. Cette section ne forme pas un tout complet; elle

ne trahit aucun manque d'harmonie avec I, 1-13, au contraire elle s'y rattache par les traits qui viennent d'être signalés.

d) A remarquer en outre un rapprochement d'ordre littéraire entre II, 13 (*il étendra sa main sur le Nord*) et I, 4.

e) Notons enfin que le passage concernant Assur, II, 13 ss., suppose que Ninive existe encore.

C'est à bon droit, comme on le voit, que la section I, 14-II est considérée comme ayant, dans son ensemble, une origine commune avec I, 1-13.

3° La troisième section, chap. III, du moins si l'on fait abstraction du chant final (vv. 14-20), offre une affinité plus évidente avec I, 1-13, à raison des accusations explicites portées contre les classes dirigeantes. Il est vrai que le passage III, 3-4 est conçu en termes généraux; mais cela n'a rien d'incompatible avec son attribution au prophète Sophonie. De même III, 8, la menace du châtiment vise Jérusalem en même temps que les nations, conformément aux paroles du chap. I. Wellhausen est d'avis qu'au v. 8 le peuple est invité à la confiance et il y voit en conséquence l'introduction aux promesses qui suivent, vv. 9 ss.; cette interprétation fait violence au contexte. — En ce qui concerne III, 1-7, le même auteur signale comme indices de l'époque plus récente à laquelle ces versets auraient été composés, quelques aramaïsmes que l'on pourrait y relever. D'une manière générale, il n'y aurait rien d'étonnant à un phénomène de ce genre dans le style d'un écrivain juif de la fin du VII[e] siècle; comp. Kautzsch, *Gramm. d. bibl. aramäischen*, § 2. Et l'on pourrait reconnaître aussi l'influence de l'araméen par exemple dans I, 11 : נְטִילֵי כסף. Notons en particulier que le part. יוֹנָה (III, 1) se rencontre plus d'une fois chez Jérémie (חרב היונה *l'épée qui sévit*); comp. d'ailleurs la forme hiph. du verbe *Ex.* XXII, 20; *Deut.* XXIII, 17 etc. Le verbe צדה, III, 6, peut être rapproché aussi de l'assyr. *ṣadu*, en comparant רחש (substitué à l'hiph. de חרש, III, 17) dont l'analogie avec l'assyr. *rišatu* est recommandée par le contexte. Les חוצות III, 6 ne sont pas les *champs*, mais les *places publiques* ou les *routes* (comp. *Nah.* II, 5; *Is.* V, 25 etc.); comme le contexte l'indique (*si bien qu'il n'y eût plus de passant*), la « dévastation des routes » est à comprendre comme la dévastation exercée sur les routes. Quant à ... פקד על III, 7, cette expression n'est pas à prendre au sens de *commander*, ce qui serait un néologisme, mais à celui de *punir;* comp. notre commentaire sur le v. 6. Des exemples cités par Wellh. il reste le part. *niphal* du verbe גאל (נגאלה, III, 1), au sens de *souillée* ou *impure*, lequel sera en effet à considérer comme un ἁπαξ λεγ. dans la littérature préexilienne; à moins qu'on ne préfère lire נִגְעָלָה = *réprouvée.*

Marti à son tour tient le chap. III pour un assemblage de trois morceaux distincts (vv. 1-7, 8-13, 14-20) dont aucun ne serait de Sophonie. L'affirmation que le tableau de la situation à Jérusalem, III, 1 ss., accuse des circonstances historiques entièrement différentes de celles supposées au chap. I, est purement gratuite. On est tout aussi peu fondé à soutenir que le point de

diffère en effet sensiblement de celui des discours qui précèdent. Malgré cela il ne nous paraît pas suffisamment établi que la finale n'ait pu être composée avant l'exil et par l'auteur même de notre livre. Comp. la note sur III, 14. Le lecteur fera bien de se rappeler que Sophonie, annonçant la venue prochaine du *jour de Jahvé*, a eu soin dès le début de restreindre lui-même les menaces générales qu'il avait fait entendre, aux seuls coupables. Son objectif était de proclamer qu'au *jour de Jahvé* Juda et Jérusalem seraient *purifiés* des éléments de désordre. Il ne pouvait manquer de prévoir comme résultat de la crise la constitution de l'Israël nouveau. De même que le tableau de la restauration est ainsi naturellement amené III, 9-13, ainsi les vv. 14-20 peuvent-ils se comprendre comme épilogue bien approprié à l'esprit général de la prophétie. — A noter בקרבך III, 15, 17, comme III, 2, 5, 11; remarquer en particulier l'analogie des idées v. 5 d'une part et vv. 15, 17 de l'autre; משפט au sens de *jugement, décret*, III, 15, comme III, 5, 8; עשה כלה III, 19^a (corrigé) comme I, 18; אסף = *faire périr* III, 18 (אספתי מכיך), comme I, 2 s. (?).

Supplément à la littérature générale.

Kleinert. Voir litt. spéciale d'*Abdias*.

Reinke, Der Prophet Zephanja, 1868. — Le même (dans les *Messianische Weissagungen*, III, 1861) : Die Messianische Weissagung des Zephanja.

Rothstein, Zephanja (dans *Die H. Schrift des A. T.* de Kautzsch), 1892.

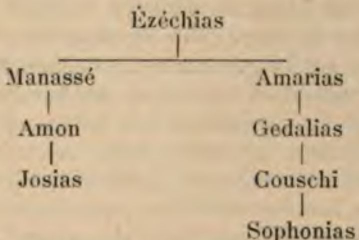
Schwally, Das Buch Ssefanja; *ZATW.*, 1890, p. 165 ss.

TRADUCTION ET COMMENTAIRE

I. 1 Parole de Jahvé, qui arriva à Sephania, fils de Couschi, fils de Gedalia, fils d'Amaria, fils de Hizqia, aux jours de Josia, fils d'Amon, roi de Juda.

2 Je ferai tout périr de la surface de la terre, parole de Jahvé; 3 je ferai

I, *v. 1.* Le titre retrace la généalogie de Sophonie, par quatre degrés, jusqu'à Hizqia. C'est selon toute probabilité l'importance de cet ancêtre qui motive l'étendue de la notice généalogique, d'où l'on infère avec beaucoup de vraisemblance que le Hizqia en question est sans doute le roi de ce nom (*Ézéchias*, 727-698; voir *Introd.* à *Michée*, § I). Que sa qualité de *roi de Juda* ne soit pas mentionnée, cela s'expliquerait à la fois par l'ancienneté du titre datant d'une époque à laquelle l'identité de l'ancêtre du prophète était bien connue, et par la considération que l'origine royale ne devait pas être trop explicitement affirmée dans la formule de présentation d'un prophète, appartenant par sa mission à un milieu et une classe sociale d'un ordre entièrement disparate avec cette origine. D'après notre titre le ministère de Sophonie est à rapporter au règne du *roi Josias* (640-608). Entre Ézéchias et Josias il n'y a que deux générations (Manassé et Amon), tandis qu'entre le même Ézéchias et Sophonie il y en aurait eu trois; une différence qui ne surprendra guère si l'on considère que Manassé régna pendant 55 ans (II *R.* xxi, 1). Il est vrai, d'autre part, qu'Amon n'eut que deux ans de règne et que Josias n'avait que huit ans en montant sur le trône. Le degré de parenté entre le roi Josias et son contemporain le prophète Sophonie serait à représenter par ce tableau :



VV. 2 ss. — Dans la première partie de sa prophétie (chap. i, 2-13), Sophonie fait entendre *contre Juda et Jérusalem* des menaces qui recevront leur accomplissement au jour terrible de Jahvé. Au début, notamment aux vv. 2-3ᵃ, 4ᵃ, la menace est dirigée en général contre les hommes et les animaux, contre Juda et Jérusalem; mais peu à peu les vrais justiciables sont plus nettement désignés : ce sont ceux qui se rendent coupables d'abus idolâtriques, les partisans des mœurs étrangères, les pervers et les indifférents (vv. 3ᵇ, 4ᵇ ss.). Le jugement de Jahvé aura pour but de *purifier* la nation et le pays. Il semble assez clairement indiqué par la nature des griefs, vv. 4ᵇ ss., que Sophonie prononça son discours avant la réforme religieuse qui eut lieu en la 18ᵉ année du règne de Josias (622; comp. II *R.* xxii, 3). Quant à l'événement prochain dans lequel le prophète voit la manifestation du jugement divin qui se prépare, il est pro-

périr hommes et animaux; je ferai périr les oiseaux du ciel et les poissons de la mer! ʻJe ferai trébucherʼ les impies et j'exterminerai les hommes de la

3. וְהִכְשַׁלְתִּי; TM : וְהַמַּכְשֵׁלוֹת *et les ruines*, ou : *et les scandales*.

---

bable qu'il consistera dans l'invasion ennemie. Ce ne sont pas les Assyriens qui seront l'instrument de la justice divine; outre que plus loin la destruction est présagée pour Ninive elle-même (II, 13 ss.), les circonstances du temps ne justifiaient plus guère l'alarme de ce côté. On aura à songer soit aux Chaldéens, dans lesquels le public juif aurait déjà pu reconnaître le futur fléau de Dieu, surtout au moment où Nabopolassar venait de restaurer l'indépendance de Babylone (625), soit aux Scythes qui ravagèrent à cette époque l'Asie occidentale (comp. l'*Introd.* à *Nahum*, § I, C), soit aux Égyptiens (voir *Habaquq*, note sur I, 5-11). Il est possible que le prophète ne se rendait lui-même pas compte distinctement d'où viendrait la catastrophe; voir l'*Introd.*, § I, 3.

V. 2. D'après la ponctuation massorétique אָסֵף est à considérer comme imparf. hiph. du v. סוּף; l'infin. abs. אָסֹף sera ou bien une forme régulière du v. אָסַף, auquel cas les deux éléments de la formule אָסֹף אָסֵף se rattacheront respectivement à des racines distinctes; ou bien une formation artificielle moyennant laquelle la rac. סוף aurait été adaptée au type trilittère (comp. *Is.* XXVIII, 28 אָדוֹשׁ renforçant יְדוּשֶׁנּוּ). *Jér.* VIII, 13 on retrouve la formule אָסֹף אֲסִיפֵם; mais ici on propose de lire : אֹסֵף אֲסִיפָם *je recueillerai leur récolte* (Giesebrecht). Il est bien possible d'autre part que dans notre passage il faille lire אָסֹף (du v. אָסַף), au lieu de אָסֵף (Vulg. : *congregans congregabo*). Le sens serait tout aussi clair (אָסַף = *sustulit e medio, Jug.* XVIII, 25; I *Sam.* XV, 6...) et la construction avec l'inf. abs. אָסֹף plus régulière. Ce qui recommande en particulier cette lecture, c'est le rapprochement avec *Os.* IV, 3 où la forme niph. יֵאָסֵפוּ est employée des *poissons de la mer;* comp. le v. 3 dans le présent passage. On se demande si la « terre », ici et v. 3, est à entendre avec une portée restreinte pour le pays de Juda, ou d'une manière absolue pour toute la terre? Au v. 4ª c'est en particulier Juda qui est visé. D'autre part, v. 3, la menace s'étend aux oiseaux du ciel et aux poissons de la mer, ce qui semblerait plutôt de nature à favoriser l'interprétation plus large quant à la portée du terme « la terre »; voir cependant la note suivante. Dans tous les cas le langage du prophète est hyperbolique. L'emphase des formules marque l'étendue du mal qui doit être puni et extirpé, ainsi que le caractère terrible du châtiment à infliger aux coupables. Il est manifeste par la suite, quelle que soit la signification précise de tel terme particulier, qu'aux vv. 2-13, c'est en dernière analyse le peuple juif qui est visé, et plus spécialement la partie infidèle du peuple.

V. 3 expose en détail le contenu de כֹּל du verset 2. Pour אָסֵף voir la note précédente. *Hommes* et *bétail* seront frappés tout d'abord, atteints directement par le fléau de la guerre. *Les oiseaux du ciel* et *les poissons de la mer* (comp. *Os.* IV, 3) partageront le sort des autres êtres vivants; l'idée est sans doute qu'ils succomberont à l'infection causée par le carnage. Wellh., Now., Marti, considèrent le reste du verset comme interpolé. Il est vrai que les « *scandales* (*avec les impies*) » forment un élément tout à fait disparate dans l'énumération des choses que Jahvé va détruire; mais cet inconvénient s'attache tout autant à l'interpolation prétendue qu'à la supposition du caractère original de la phrase dans sa forme actuelle. Les LXX donnent : καὶ ἀσθενήσουσιν οἱ ἀσεβεῖς, ce que l'on pourra considérer comme une traduction libre de וְכִשַּׁלְתִּי את־הרשעים : *je ferai trébucher*, succomber *les impies*. La leçon והמכשלות pourrait être résultée de וכשלתי grâce à une dittographie de הים qui précède. L'objection de Nowack, que dans le contexte l'action vengeresse de Jahvé est exprimée par des verbes

surface de la terre! parole de Jahvé. 4 J'étendrai ma main sur Juda et sur tous les habitants de Jérusalem et j'exterminerai de ce lieu le [*dernier*] reste

à signification plus forte, n'a aucune valeur; comp. plus loin v. 17 : *ils marcheront comme des aveugles*. Quoi qu'on puisse penser de la répétition de la menace des vv. 2, 3^a, au point de vue de l'élégance et du style, il n'y a pas là une raison suffisante pour rayer la fin de notre verset; car rien ne garantit la perfection du goût littéraire de Sophonie. Remarquer la symétrie que la substitution de וכשלתי à והמכשלות réalise entre les deux distiques du v. 3. Dans le dernier membre les LXX ont (καὶ ἐξαρῶ) τοὺς ἀνόμους pour הָאָדָם...; ἀνόμους peut avoir été occasionné par l'abréviation ανους = ἀνθρώπους (comp. Vollers).

V. 4. L'objet de la colère divine est indiqué d'une manière plus précise : ce sont Juda et les habitants de Jérusalem. De la prédiction que « *le reste* de Baal sera extirpé de ce lieu », quelques-uns concluent que ce culte idolâtrique n'existait donc plus que dans des conditions très réduites et en infèrent ultérieurement que la date de la prédication de Sophonie est à ramener après la réforme de Josias, ou du moins après un premier commencement de réforme de la part de ce roi (comp. II *Chron.* XXXIV, 3 ss.) (Maurer, Hitzig, etc.). D'autres (Schegg, Reinke, Knab., Nowack etc.) font remarquer que la parole de notre verset peut parfaitement s'interpréter en ce sens qu'elle annonce la destruction du culte de Baal *jusque dans ses derniers restes;* comp. *Is.* XIV, 22; *Amos* IV, 2. De fait le langage du prophète en cet endroit (comp. vv. 5 s.) n'a rien de l'écho d'une époque où des mesures répressives de quelque importance auraient été prises contre l'idolâtrie. Les LXX donnent : ... τὰ ὀνόματα τῆς Βάαλ, comme s'ils avaient lu את־שמות הבעל, comp. *Zach.* XIII, 2 et *Os.* II, 19 (אֶת־שְׁמוֹת הַבְּעָלִים). Mais la forme du plur. τα ὀνοματα à côté du sing. τῆς Βάαλ montre suffisamment le défaut de la version grecque. Il est à penser que τὰ ὀνοματα a pris ici la place de שְׁאָר sous l'influence du membre suivant de l'énumération : καὶ τὰ ὀνόματα τῶν ἱερέων. L'hébreu a את־שם הכמרים; le sing. שֵׁם a été rendu par le plur. en grec à raison de la forme plurielle du nom régime, peut-être aussi à raison d'une application distincte du nom שֵׁם aux deux éléments כמרים et כהנים qui auraient été compris ensemble sous la désignation τῶν ἱερέων; voir plus loin. La phrase hébraïque présente une difficulté. Généralement on donne comme fonction à la préposition עם d'associer les כֹּהֲנִים au complément du verbe וְהִכְרַתִּי : j'extirperai de ce lieu le reste de Baal et le nom des Kemārîm *avec* (= en même temps que) les prêtres. Mais les *kemārîm* sont *les prêtres* des idoles; comp. II *R.* XXIII, 5; *Os.* X, 5 (nous traduisons le mot par « aruspices », faute d'un terme mieux approprié); on se demande donc ce que signifie l'association des *prêtres* (כהנים) à ces *kemārîm?* Quelques-uns, comme Maurer, supposent qu'entre les *kemārîm* et les *prêtres* des faux dieux il y avait une différence qui nous échappe; une hypothèse arbitraire. D'autres en grand nombre pensent qu'en notre passage le prophète joint déjà à la réprobation des *kemārîm,* celle des *prêtres* prévaricateurs employés au service de Jahvé dont il parle III, 4; « cui sententiæ, disait avec beaucoup de raison Maurer, vereor ut faveat nexus, qui illo loco est alius ». D'autres enfin ont recours à un remaniement du texte; ainsi Nowack supprime שֵׁם הכמרים עם de manière à garder l'énonciation : (j'extirperai) ... *les prêtres*. Marti garde את־שם הכמרים et supprime עם־הכהנים. Il ne faut pas mettre trop d'empressement à alléguer à ce propos le témoignage des LXX, qui ne traduisent pas עם הכהנים; la raison de cette omission peut s'être trouvée dans la difficulté de rendre par des termes grecs distincts les deux noms כמרים et כהנים (II *R.* XXIII, 5 את־הכמרים = τοὺς ἱερεῖς) et comme il a été remarqué plus haut, on pourrait expliquer le plur. τὰ ὀνόματα comme une compensation pour la lacune. La difficulté du passage nous paraît devoir être résolue par l'attribution d'une autre fonction que celle supposée d'ordinaire à la prépos. עם. Le sens de

de Baal, ainsi que le nom des aruspices [*d'*]entre les prêtres, 5 et ceux qui adressent, sur les toits, leurs hommages à la milice du ciel, et ceux qui adressent leurs hommages [ ] à Jahvé tout en jurant par Milcom, 6 et ceux qui font défection de Jahvé et qui n'ont point cherché Jahvé et ne l'ont point honoré!

5. Omettre הנשבעים avant ליהוה.

---

cette particule n'est pas ici *avec*, mais *parmi* : (je ferai disparaître) le nom (= jusqu'au nom) des *kemārim* parmi les prêtres = je purifierai l'ordre sacerdotal de tout mélange de ministres de la superstition idolâtrique. Pour עם = *parmi*, comp. *Is.* xxviii, 11; II *Sam.* xiii, 23, etc. A la rigueur on aurait attendu מֵעִם plutôt que עם. L'omission de מִן tient à ce que « *les prêtres* » sont logiquement envisagés comme le milieu, non pas *d'où* Jahvé fera disparaître le nom des *kemārim*, mais *où* s'exercera son action destructrice. On pourra, si l'on veut, admettre une ellipse de מִן; comp. des cas comme תַּחַת pour מִתַּחַת *Nombr.* v, 20; *Ézéch.* xxiii, 5 (coll. *Os.* iv, 12); עם pour מֵעִם (?) *Ps.* lxxxv (lxxxiv), 5. A moins qu'on ne préfère admettre que le מִן de מִן־הַמָּקוֹם qui précède, régit encore עם־כהנים; comp. *Hab.* iii, 8, 15, et la note sur *Amos* iii, 12b.

V. 5. Après l'objet même et les ministres du culte idolâtrique (v. 4), la sentence mentionne ses pratiquants en général. L'adoration de la « milice du ciel », c'est-à-dire des astres, prit un grand développement en Judée, au cours du viie siècle, sous l'influence des cultes sidéraux assyro-babyloniens. Comp. II *R.* xxi, 3, 5 (déjà xvii, 16); *Jér.* viii, 2; *Deut.* iv, 19, etc. Les toits des édifices comme théâtres des cultes idolâtriques sont mentionnés aussi II *R.* xxiii, 12; *Jér.* xix, 13. Dans la suite du verset il y a à signaler tout d'abord le dérangement causé par l'insertion de הנשבעים entre המשתחוים et ליהוה; l'adoration de Jahvé, même déterminée par le serment fait en son nom, ne peut avoir été conçue comme un abus à supprimer; ליהוה dépend directement de המשתחוים et l'abus stigmatisé consiste dans *l'association* que font les idolâtres, *du culte de Jahvé avec le serment par les faux dieux.* D'où il suit ultérieurement que dans וְהַנִּשְׁבָּעִים (במלכם) il faudra supprimer ou bien la particule conjonctive (Nowack), de sorte que la formule serve de détermination à המשתחוים לי' (les adorateurs de Jahvé *qui jurent par Milcom*); ou bien l'article, de sorte que l'article préfixé à משתחוים לי' affecte les deux termes comme formant ensemble une seule locution complexe : « et ceux qui adorent Jahvé *et* (en même temps) *jurent par Milcom* ». L'insertion de הנשבעים à la suite de המשתחוים peut avoir été le fait d'un lecteur qui, ne se rendant pas compte que le grief formulé portait sur *l'association* du culte de Jahvé avec l'hommage rendu aux faux dieux, et ne comprenant pas, naturellement, que l'adoration de Jahvé pût être par elle-même stigmatisée comme un abus, aura essayé d'expliquer celui-ci comme consistant dans *le mode pervers* de l'hommage rendu à Jahvé par des serments (indus); une tentative exégétique d'ailleurs formulée en termes insuffisants, comme il a été remarqué tout à l'heure. Au lieu de בְּמַלְכָּם (κατὰ τοῦ βασιλέως αὐτῶν, LXX), lire בְּמִלְכֹּם (in *Melchom*, Vulg.); voir II *Rois* xxiii, 13, et comp. Lagrange, *Rel. sém.*, p. 99 s.

V. 6. Les infidèles visés ici ne forment pas, croyons-nous, une classe distincte en regard des idolâtres qui partagent leurs hommages entre Jahvé et Milcom (v. 5). Le prophète ne fait que caractériser en termes généraux, pour terminer la sentence des vv. 2 ss., la conduite des coupables dont les crimes sont plus distinctement indiqués vv. 4b-5. D'après Marti le v. 6 est une « interpolation prosaïque » qui associe aux Juifs apostats (v. 6a), *les païens* qui n'ont pas cherché Jahvé (?).

7 Silence en présence du Seigneur Jahvé! Car le jour de Jahvé est
proche! Car Jahvé a préparé un festin, il a sanctifié ses invités. 8 Et il
arrivera, au jour du festin de Jahvé, que je ferai justice contre les princes et

V. 7. Le jugement est proche! Que tous se taisent, saisis d'une religieuse terreur, en attendant le grand jour où la justice divine va se manifester. Le « jour de Jahvé » est ici celui où sera châtiée la partie infidèle de la nation. Comp. l'*Introd.* à *Joël*, § II, 3°, c. Le jugement est comparé à une immolation de victimes; les victimes seront les prévaricateurs des diverses catégories énumérées aussitôt. Le terme זבח, *immolation*, a ici une portée comprenant la notion du banquet sacré qui accompagne l'offrande des sacrifices : Jahvé va tenir un banquet en vue duquel il immolera des victimes. Voir la même figure employée pour le traitement qui sera infligé aux nations ennemies d'Israël *Is.* xxxiv, 5 s.; *Jér.* xlvi, 10; *Ézéch.* xxxix, 17 ss. En ce dernier endroit les invités, à l'intention desquels l'immolation et le festin se préparent, sont les oiseaux et les animaux sauvages (ou sont représentés sous l'image des oiseaux et des animaux sauvages?). Les קְרֻאִים dont parle Sophonie sont aussi les *invités* de Jahvé, qui les a déjà « *sanctifiés* » = purifiés par les ablutions et rites préparatoires; comp. I *Sam.* xvi, 5. Généralement on croit désignés les ennemis de Juda et on allègue *Is.* xiii, 3. En cet endroit d'*Isaïe,* les מְקֻדָּשִׁים ou *sanctifiés* de Jahvé ne sont pas les *invités* à un banquet, mais les soldats appelés à la guerre; se rappeler la formule קַדֵּשׁ מִלְחָמָה (voir note sur *Joël* i, 14). Sans doute, il est naturel d'interpréter notre passage de Sophonie comme une allusion à l'invasion ennemie et aux épreuves qui l'accompagneront (voir plus haut, note sur vv. 2 ss.) : les ennemis seront *l'instrument* de Jahvé dans *l'immolation* de ses victimes. Mais il ne s'ensuit pas que ce soient ces mêmes ennemis que le prophète désigne sous l'image des *invités* au banquet, déjà « sanctifiés » à cette fin par Jahvé. Il est peu probable aussi, vu les termes dont il se sert, que le prophète ait songé aux oiseaux et aux animaux, comme le fait Ézéchiel, *l. c.* Mais il est parfaitement possible que la mention des invités ne soit qu'un trait purement idéal, sans application à un facteur réel déterminé, et servant simplement à compléter l'image du festin sacrificiel, dont l'élément essentiel est formé par les *victimes à immoler.*

VV. 8-9 exposent une énumération, en termes d'apparence assez disparate, de ceux qui succomberont à la justice divine au grand jour de l'immolation des victimes. Il y a les « princes » et, d'après TM, « *les fils* du roi... »; les LXX donnent τὸν οἶκον τοῦ βασιλέως : בית המלך, une leçon qui semble préférable, le roi lui-même n'étant pas nommé, sans doute à raison de son âge peu avancé (Josias avait commencé son règne à l'âge de huit ans). Nowack remarque que, dans notre texte, la menace contre les « princes » et les membres de la maison du roi n'est pas motivée; il propose de remédier à cet inconvénient prétendu en intervertissant l'ordre de v. 8^b et v. 9^b; dans le second membre de v. 9 אדניהם serait à identifier avec *le roi* de v. 8^a; et l'énonciation : « *qui remplissent la maison de leur maître de violence et de fraude* » se rapporterait immédiatement à la parole du v. 8^a comme justification de la menace formulée contre les princes, etc.; d'autre part v. 8^b venant à la suite de v. 9^a formerait ensemble avec ce premier membre du v. 9 une accusation distincte contre les partisans des mœurs étrangères. Le remède proposé par Now. ne paraît pas admissible. Il est clair que sous les שׂרים et les בני המלך, ou le בית המלך, le prophète a en vue les personnages qui occupent le premier rang de la hiérarchie sociale, et l'on ne s'attend pas, pour ceux-là, à des reproches touchant ce qu'ils font pour *leur maître*, mais touchant ce qu'ils font pour eux-mêmes en fait de violence et de fraude; comp. *Amos* iii, 10. L'inconvénient auquel Now. voulait remédier est d'ailleurs purement imaginaire. Il n'est pas exact que la menace contre les princes et ceux de la maison du roi ne soit pas motivée dans notre texte; rien n'empêche en effet de trouver le motif impliqué dans la dénonciation

de « *tous ceux qui s'habillent de vêtements exotiques* ». La particule ו qui introduit ce membre de phrase, et la particule כל, montrent que le prophète, tout en visant les princes et la maison royale, étend en même temps son accusation à tous les grands personnages quelconques qui s'adonnent au même luxe dédaigneux des usages nationaux; l'adoption des modes étrangères en matière de vêtements était un indice, vu les circonstances, de l'inclination vers l'esprit étranger et païen. Après les grands, visés au v. 8, la menace se retourne *v. 9* contre une nouvelle catégorie de coupables. La distinction est marquée clairement par la répétition de la formule ופקדתי. On se demande à quoi se rapporte ou ce que signifie l'acte de *sauter sur le seuil* ou *au-dessus du seuil*, qui sert à désigner les nouveaux coupables en vue? Un rapprochement qui se présente tout d'abord et auquel s'arrêtent en effet plusieurs commentateurs, est fourni par I *Sam.* v, 5, où est rapporté l'usage existant chez les adorateurs de Dagon à Asdod, de ne point marcher sur le seuil en entrant dans le temple de ce dieu. Sophonie aurait fait allusion à une imitation d'un usage superstitieux de ce genre introduite à Jérusalem. Déjà S. Jérôme mentionne cette interprétation, et le Targum l'a suivie en paraphrasant : *je punirai tous ceux qui vivent suivant les institutions des Philistins.* Mais on remarquera que l'acte de « sauter sur le seuil » n'est pas lui-même dénoncé comme un crime; de ceux qui sont désignés comme se livrant à cet exercice, il est dit qu'*ils remplissent la maison de leur maître* (ou : *de leurs maîtres*) *de violence et de fraude* (= de biens acquis par la violence et la fraude, *Am.* III, 10), et c'est là l'objet du reproche formulé par le prophète. Pour la même raison nous ne pouvons nous rallier à l'idée de Hitzig, voyant ici la condamnation d'une coutume analogue à celle qui faisait considérer, en Perse, le seuil du palais royal comme sacré; sans compter que les coupables, d'après Hitzig, seraient les princes, etc., déjà visés au v. 8. C'est, comme il a été dit, une catégorie spéciale de personnes que le prophète caractérise par la formule : כָּל־הַדּוֹלֵג עַל־הַמִּפְתָּן. Marti estime qu'au v. 9 le discours, visant encore les grands personnages du v. 8 (?), veut établir un contraste entre le soin qu'ils mettent à observer certains usages étrangers et superstitieux (*en sautant au-dessus du seuil*), et la manière dont ils violent sans scrupule les lois de la justice (*en remplissant la maison de leur royal maître de biens mal acquis*). Ce commentaire paraît satisfaisant au premier abord. Mais, encore une fois, la forme même du discours ne s'accommode pas de la supposition qu'au v. 9 ce soient les mêmes personnages qu'au v. 8 qui sont visés. De quel droit prétendra-t-on d'ailleurs qu'en parlant de « *tous ceux* qui sautent sur le seuil » Sophonie ait eu en vue seulement les personnages de la cour? Au v. 8 même il avait nommé aussi « *tous ceux* qui s'habillent de vêtements exotiques ». Le sujet désigné v. 9[a] devrait donc aussi comprendre ceux-là. Et dès lors, s'attaquant à l'injustice de ces personnages notés au v. 8, pourquoi Sophonie aurait-il parlé des biens dont ils remplissent *la maison de leur maître*, plutôt que des biens dont ils remplissent *leur propre maison?* S. Jérôme donne comme explication : Et super omnes *qui arroganter ingrediuntur super limen* in die illa, hoc est, adversum superbos, qui cum quodam fastu et dignitatis supercilio, gradus templi et sanctuarii limen ascendunt. Schegg se ralliait à ce commentaire et identifiait en outre les coupables visés avec les princes du v. 8. Ceci, nous le répétons, est une supposition au moins gratuite. Notons en outre que דָּלַג ne signifie pas *marcher avec arrogance, en pompe;* mais *sauter* (*Ps.* XVIII, 30), ou *marcher allègrement, en sautillant, en trépignant* (*Cant.* II, 8; *Is.* XXXV, 6). Ensuite la simple mention du *seuil* nous oblige à songer au seuil d'une demeure dont la notion soit en harmonie avec le contexte; rien n'autorise à suppléer la mention du temple. D'autant moins que l'accusation élevée contre ceux « qui remplissent la maison de leur seigneur de violence et de fraude », ne peut guère se rapporter, suivant l'application que Schegg était obligé d'en faire, à l'exemple des LXX et de la Vulgate (domum Domini *Dei* sui), à des sacrifices ou offrandes rituelles provenant de biens mal acquis. Comp. encore une fois *Am.* III, 10. Le בית אדניהם est la maison du seigneur, du maître

contre 'la maison' du roi et contre tous ceux qui s'habillent de vêtements exotiques; 9 je ferai justice en ce jour contre tous ceux qui trottinent sur le seuil, qui remplissent la maison de leurs maîtres de [*trésors*] de violence et de fraude. 10 Et il s'élèvera en ce jour, parole de Jahvé, une rumeur de cris de la porte des Poissons, et une lamentation de la nouvelle ville et un grand fracas des collines. 11 Lamentez-vous, habitants du Mortier, car

8. בית; TM : בְּנֵי *les fils* du roi.

---

humain, relativement aux serviteurs. C'est *l'origine injuste de la richesse* de ces maîtres que le prophète dénonce. D'où il est naturel de conclure que le דולג על־המפתן sera simplement *le courtisan*. A quel titre cette appellation aura-t-elle été donnée aux courtisans par Sophonie? On ne peut songer, semble-t-il, à l'expliquer avec Ewald de la violence commise contre les maisons particulières par les serviteurs des grands, qui y pénétreraient *en sautant au-dessus du seuil* (!); ni à l'expliquer avec Reinke de l'empressement avec lequel les courtisans franchissent le seuil du palais royal chargés du produit de leurs rapines. Nous savons par II *Sam.* xi, 9, 13 que l'entrée du palais royal était surveillée jour et nuit par une garde de serviteurs; se rappeler aussi la conduite d'Absalon, *ibid.* xv, 2 ss. Sophonie n'aurait-il pas voulu désigner les courtisans *qui se tenaient à l'entrée du palais* royal (ou des palais des grands en général), et qui abusaient de la situation de ceux qui venaient prendre recours à leurs maîtres, pour se livrer à des extorsions criminelles? Ces courtisans sont appelés avec mépris « *ceux qui sautent*, ou *qui trottent sur le seuil* » pour marquer l'empressement intéressé avec lequel ils s'acquittent de leur office. Les vv. 8 et 9 présenteraient, moyennant cette interprétation, une liaison facile à reconnaître. Au v. 8 le discours s'est attaqué aux princes, à ceux de la maison du roi, et en général aux grands qui déploient un luxe respirant le dédain pour les coutumes et les institutions nationales; au v. 9 il se tourne contre les serviteurs de ces mêmes personnages princiers, qui se font, par des manœuvres injustes et frauduleuses, les pourvoyeurs du luxe coupable de leurs maîtres.

V. 10. L'avènement du jour de Jahvé provoquera dans Jérusalem l'effroi et le tumulte. La *porte des poissons*, mentionnée aussi *Néh.* iii, 3; xii, 39; II *Chron.* xxxiii, 14, était située dans la partie septentrionale de la ville, probablement du côté est. La « seconde » ville, הַמִּשְׁנֶה, était un quartier de Jérusalem, situé également, à ce qu'il semble, dans la partie septentrionale; c'était la ville inférieure, distincte de celle où se trouvaient le temple et le palais royal (II *R.* xxii, 14; comp. *Néh.* xi, 9 : הָעִיר מִשְׁנֶה). Les « collines » en question sont celles sur lesquelles la capitale juive est en partie bâtie, notamment celle du Sion; le שֶׁבֶר qui se fait entendre des collines n'est point, comme quelques-uns le soutiennent, un bruit de voix, mais, à la différence de קוֹל צְעָקָה et יְלָלָה qui précèdent, le fracas des *destructions* ou écroulements d'édifices. Il n'y a d'ailleurs rien de contraire au naturel de la description dans la gradation qui fait passer celle-ci des cris d'alarme et des lamentations à l'approche du danger et en présence de l'ennemi victorieux, au bruit des destructions par lesquelles le vainqueur achève le désastre de la ville prise.

V. 11. Le מַכְתֵּשׁ doit être cherché à Jérusalem; suivant le contexte on dirait bien qu'il s'agit d'un quartier déterminé de la ville, occupé par les commerçants. Le mot מכתש signifie *mortier*, *Prov.* xxvii, 22; il est employé *Jug.* xv, 19 pour signifier *le bassin* (qui est à Léḥi); comp. Lagrange, *Juges.* On se demande si en notre passage il figure comme nom propre d'un quartier ou d'un endroit quelconque qui aurait été appelé communément ainsi à raison de sa configuration; ou si Sophonie s'en serait servi en guise de métaphore par allusion au traitement qu'allaient subir les habitants (*broyés*

tout le peuple des marchands est détruit; ils sont exterminés tous les porteurs de charges d'argent! 12 Il arrivera, en ce temps-là, que j'explorerai Jérusalem avec des lanternes et je ferai justice contre les hommes qui restent accroupis sur leur lie, qui disent en eux-mêmes : Jahvé ne fait ni bien ni mal! 13 Leur opulence sera livrée au pillage et leurs maisons à la dévastation. Ils bâtiront des maisons et n'y demeureront point; ils planteront des vignobles et n'en boiront pas le vin.

— 14 Il est proche, le grand jour de Jahvé, il est proche et [*arrive*] avec

par l'ennemi). S. Jérôme, qui croit visée la vallée de Siloé, écrit : Quia semel descriptio est captæ urbis... de ululatu dicitur eorum qui habitant in valle Siloe. Et pulchre Scriptura non dixit, qui habitatis in valle, qui habitatis in gurgustio; sed qui habitatis in pila, quod scilicet quomodo frumenta, feriente desuper vecte, contunduntur : ita de porta piscium, et de porta (?) secunda, et de collibus proruens in vos decurret exercitus. Hitzig, à la suite du Targ., croyait désignée sous le nom de « *mortier* » la vallée du Cédron; d'autres y voient la vallée du « Tyropoion » (Fl. Jos., *Bell. jud.* V, IV, 1), à l'ouest de l'Ophel. Maurer, dont l'opinion n'est pas à dédaigner, s'exprime ainsi : Nos, ut nostram sententiam tribus verbis exprimamus, יֹשְׁבֵי הַמַּכְתֵּשׁ idem prorsus esse putamus quod יֹשֶׁבֶת הָעֵמֶק *Jer.* XXI, 13, id est, *incolas urbis Hierosolymitanæ*. Quemadmodum illo loco Jeremia עֵמֶק *vallem* dicit eam urbem, utpote montibus cinctam (... coll. etiam גֵּיא חִזָּיוֹן *Jes.* XXII, 1 ...), sic hoc loco Zephania eandem (cf. vs. 10 et 12 sqq.) eodem sensu appellat מַכְתֵּשׁ *mortarium* ... *Mortarium* vero non *vallem*, eam vocat, ludens more prophetarum, eo consilio ut simul significet, quænam Hierosolymitanos maneat sors, ut significet, inquam, fore, ut velut in mortario illi contundantur i. e. deleantur prorsus ab hostibus. — Le עם כנען n'est pas ici le peuple *cananéen*, mais *des marchands* (comp. *Os.* XII, 8; *Zach.* XI, 7, 11; XIV, 21), comme le montre le terme parallèle : *ceux qui sont chargés d'argent*.

V. 12. « Scrutabitur Dominus cum lucerna omnia abscondita Jerusalem et nullum inultum patietur effugere » (S. Jérôme) : tous les coupables, sans exception, n'importe où ils se tiendraient cachés, seront découverts et châtiés. — Le prophète annonce en particulier le châtiment des égoïstes qui, satisfaits de leur propre sort et confiants dans l'uniformité invariable du cours des choses, se replient sur eux-mêmes et jouissent tranquillement de leurs biens, sans plus bouger pour essayer de détourner la colère divine *que le vin qui repose sur sa lie* (comp. *Jér.* XLVIII, 11). *Ils disent*, ils se montrent tout au moins pratiquement disposés à croire, que *Jahvé ne fait ni bien ni mal;* que sa Providence n'est pour rien dans les événements parmi lesquels s'écoule la vie de l'homme; qu'il est donc inutile de se préoccuper de ses desseins et de chercher à se les rendre propices.

V. 13. Leur présomption sera cruellement trompée et leurs propres calculs seront déjoués par cette intervention vengeresse de Jahvé à laquelle ils refusent de croire. Le second distique du verset est sans doute emprunté à *Am.* V, 11; mais il n'y a pas de raison d'en suspecter l'authenticité. Comp. d'ailleurs *Mich.* VI, 15; *Deut.* XXVIII, 38 s.; *Ézéch.* XXVIII, 26; *Is.* LXV, 21 s.

V. 14. Ce n'est pas l'épilogue du discours du chap. I qui commence ici; c'est au contraire, croyons-nous, l'exorde du discours qui se poursuit au ch. II. Le « jour de Jahvé » y apparaît avec un caractère plus universel. Loin que nous y trouvions des indices de nature à suggérer une interprétation restreignant au seul pays de Juda les calamités annoncées, les vv. 1-3 du chap. II laissent entrevoir le pardon partiel pour la nation juive en regard de la sentence portée contre « les hommes » I, 17, et contre

une vitesse extrême; le bruit du jour de Jahvé est affreux, l'homme fort y
pousse des clameurs. 15 Ce sera un jour de colère, ce jour-là; un jour d'an-
goisse et d'affliction, un jour de renversement et de bouleversement, un jour
d'obscurité et de ténèbres, un jour de nuages et de sombres nuées, 16 un
jour de trompette et d'alarme sur les villes fortifiées et sur les hautes tours.
17 J'accablerai les hommes et ils marcheront comme des aveugles, parce
qu'ils ont péché contre Jahvé; leur sang sera répandu comme la poussière et
leurs cadavres comme l'ordure. 18 Leur argent ni leur or ne pourront les
sauver au jour de la colère de Jahvé; par le feu de son ressentiment la
terre sera consumée, car il consommera la ruine, la perte soudaine de tous
les habitants de la terre.

« toute la terre » I, 18; ces termes universels comprennent les peuples étrangers II, 4 ss. — וּמַהֵר après le second קָרוֹב dans notre v. 14, sera à expliquer comme infinitif abs. adverbial affectant la notion de *l'arrivée* renfermée dans celle de la *proximité* du jour de Jahvé : « ... il est proche (= il approche) *et cela avec une rapidité extrême* »; à moins que l'on ne préfère supposer comme texte primitif le part. pi. מְמַהֵר (*Gen.* XLI, 32) dont le מ préfixe aurait disparu. En dépit de la ponctuation massorétique, il semble préférable de joindre מַר comme prédicat à l'énonciation qui précède : vox diei Domini amara (*Vulg.*). Noter dans la dernière incise l'emploi de שָׁם par rapport au *temps*. Il n'y a aucune probabilité, contrairement à la réserve que Now. formule à ce propos, que la particule puisse désigner Jérusalem. Le jour de Jahvé sera si terrible que l'*homme fort* lui-même *y poussera des cris* d'effroi.

V. 15. יוֹם שֹׁאָה וּמְשׁוֹאָה; comp. *Job* XXX, 3; XXXVIII, 27 et des formules analogues comme *Nah.* II, 11 (בּוּקָה וּמְבוּקָה). La fin du verset : *jour de ténèbres* etc., se retrouve *Joël* II, 2.

V. 16. Le trait mis en œuvre ici indique, comme cause des calamités en vue, le fléau de la guerre qui sera déchaîné. יוֹם שׁוֹפָר וּתְרוּעָה comme *Amos* II, 2.

V. 17. C'est en punition de leurs péchés que « les hommes » seront frappés. La circonstance que ces péchés sont commis *contre Jahvé,* n'est pas une raison de restreindre la sentence en particulier aux Juifs; comp. II, 5, (8-10); *Am.* I, 3 ss., etc.; voir plus haut la note sur v. 14. — לְחֻמָם (à orthographier plutôt לְחוּמָם) est rendu par LXX : τὰς σάρκας αὐτῶν, par analogie avec l'ar. لحم (لَحَمَ *frapper quelqu'un du glaive;* لُحِمَ = *être tué, massacré* ...); לְחוּם devrait signifier ici les *corps morts,* les cadavres des massacrés, un sens que le mot n'a pas *Job* XX, 23, le seul endroit de la Bible où il soit encore employé. Malgré cela nous ne croyons pas qu'il y ait lieu de chercher à corriger le texte. Comp. l'hébreu לָחַם, נִלְחַם *combattre.*

V. 18. « Leur argent ni leur or... », comp. *Ézéch.* VII, 19. Au second membre il n'y a pas de raison apparente de prendre כל־הארץ au sens restreint de « tout le pays »; au contraire, la perspective d'un salut au moins partiel pour Juda, exposée aussitôt II, 1-3 par manière d'exception à la sentence proclamée dans le présent passage, nous fait croire que le prophète pense en général à « toute la terre ». Tandis que dans la partie précédente du livre (vv. 2-13) le développement de la pensée du prophète semble bien montrer qu'aux vv. 2, 3 la אדמה était *le pays,* le contexte subséquent conduit à une conclusion différente touchant la portée du terme כל־הארץ dans notre verset. Dans la proposition causale de la fin du verset נבהלה est le part. niph. fém. employé substantivement; אך־נבהלה = *la ruine absolument soudaine.* La valeur de la particule את

II. 1 Conformez-vous à la règle et soyez réglés, ô peuple 'indiscipliné',

II, 1. לֹא נוֹסָר; TM : לֹא נִכְסָף (?).

---

est douteuse; d'après la ponctuation massorétique elle est comprise, en des phrases parallèles à la nôtre, tantôt comme la préposition (*Jér.* v, 18), tantôt comme la particule de l'accusatif (*Jér.* XLVI, 28; et avec la *scriptio plena*, *Ézéch.* XX, 17).

II, *v. 1.* Avant de développer la sentence qui vient d'être prononcée contre toute la terre, le prophète exhorte incidemment le peuple de Juda (vv. 1-3) à se prémunir contre l'action de la colère divine sur le point d'éclater. Sur les cinq mots qu'il comprend, le v. 1 en a trois de signification obscure. Tout d'abord les deux éléments de la formule התקוששו וקושו, qui, du moins sous cette forme, ne se rencontrent pas ailleurs dans la Bible. A défaut d'explication plus satisfaisante, nous les rattachons à une rac. קיש ou קוּשׁ, répondant à l'ar. قاس (*i*) = *mensuravit, commensus fuit* (يقاس regularis habetur vel est) (Freytag); d'où l'adj. قِيَاسِيّ *conforme à la règle, régulier*. On aurait à lire קשׁוּ ou קישׁו au lieu de קוֹשׁוּ et le sens pourrait être : *Conformez-vous à la règle et soyez réguliers*... Ce qui conviendrait au contexte; car il doit s'agir en effet d'une action ou d'un changement de conduite en vue de conjurer les effets de la colère divine (vv. 2-3). La ponctuation massorétique nous renvoie à la rac. קשׁשׁ. La forme *poel* de ce verbe est employée au sens de *ramasser* (de la paille : *Ex.* v, 7, 12; du bois : *Nombr.* XV, 32 s.; I *R.* XVII, 10, 12); comp. l'ar. قَشَّ *ramasser*. En partant de cette notion les anciennes versions trouvent exprimée dans le texte une exhortation à *s'unir* (LXX : Συνάχθητε...; Vulg. : *convenite, congregamini*... etc.). Saint Jérôme comprend : Post descriptionem malorum quæ in die ventura sunt Domini... populus ad pœnitentiam provocatur, et dicitur ei : *Convenite et congregamini*, sive, ut in LXX scriptum est, *colligamini*, id est, estote vobis... charitatis vinculo copulati...; plus loin il introduit la notion de la réunion en assemblée religieuse. Schegg préfère admettre que le prophète exhorte le peuple à se mettre ensemble, en cherchant un refuge commun contre la justice divine (suchet euch zu retten; rette, was gerettet werden kann...). D'autres en assez grand nombre traduisent : *Recueillez-vous et soyez recueillis*... (Gesen...). On a également suggéré comme sens possible : *purifiez-vous*... (Fürst, *Conc.* : Purgate vosmet ipsos et dehinc purgate alios); comp. قَشَّ *nettoyer* un champ (dans le langage vulgaire). Ces diverses propositions attribuent à la racine קשׁשׁ des significations au moins très incertaines et dont on ne voit d'ailleurs pas toujours le rapport bien défini avec l'exigence du contexte. Maurer, Kleinert, Rothstein se prononcent pour la racine קוֹשׁ (*Incurvate vos, incurvate*...), ce qui n'est guère plus satisfaisant. Nowack se rallie à une conjecture émise par Cheyne et Graetz, corrigeant (?) le ק en ב : ...התבוששו *Soyez confondus*... — L'apostrophe הגוי לא נִכְסָף n'est pas plus claire que l'exhortation qui précède. Le v. כסף, tant à la forme *qal* (*Job* XIV, 15; *Ps.* XVII, 12) qu'à la forme *niph.* (*Gen.* XXXI, 30; *Ps.* LXXXIV, 3), se présente ailleurs au sens de *se complaire dans*..., *désirer ardemment, aspirer à*... La Vulg. comprend ici la forme *niph.* au sens passif : gens non *amabilis* (quæ amore *Dei* indigna es, *S. Jér.*). A l'endroit cité de Job le verbe s'emploie en effet de la complaisance que Dieu éprouve pour son œuvre. Mais on aurait attendu la mention du sujet, savoir de Dieu, pour lequel il serait dit que le peuple n'est pas un objet d'amour. Une observation analogue s'applique à l'interprétation qui garde à נכסף sa signification active (« ô peuple *sans amour* » — de la Loi? de Dieu?). Les commentateurs en grand nombre remarquent que la signification première de כָּסַף, נִכְסַף, doit avoir été celle de *pâlir*, d'où serait dérivée celle de *désirer ardemment*

2 avant que 'ne vous pulvérise', comme de la menue paille, 'la colère'; avant que n'arrive sur vous l'ardeur du courroux de Jahvé (*avant que n'ar-*

2. ... לֹא תְדֻקְּכֶם ... עֵבְרָה; TM : ... לֶדֶת חֹק ... עָבַר יוֹם ... (avant que) *le décret n'engendre!* (comme la paille) *le jour passe* ... (?).
2c. Glose.

(= pâlir à force de désirer?); ainsi s'expliquerait le rapport avec le nom כסף, appliqué à *l'argent* à raison de sa couleur. C'est dans l'acception de *pâlir* que le verbe serait pris dans notre passage : ô peuple *qui ne pâlissez point* = *qui ne savez plus pâlir*, à savoir de honte (comp. *Is.* XXIX, 22 le verbe חָוַר employé en parallèle avec בּוֹשׁ), ou de crainte. Mais, à supposer que le sens de *désirer* soit dérivé, pour le v. כסף, נכסף, de celui de *pâlir*, il ne s'ensuit pas que ce même verbe ait pu être employé, en ce dernier sens, pour signifier *la honte* ou *la crainte;* on ne peut tirer à cet égard aucune conclusion certaine de l'analogie avec d'autres verbes, comme חָוַר *Is.*, l. c. Notons en outre qu'à l'endroit cité d'*Is.*, comme aussi *Jér.* XXX, 6, ce n'est pas directement au sujet des personnes, mais des visages qu'est énoncé le changement de couleur indice de la honte ou de la terreur. Or il y a là une différence à prendre en considération; d'autant plus que dans notre passage le contexte ne fournit aucune donnée propre à déterminer la cause de la prétendue *pâleur* dont le peuple ne serait plus susceptible. Le commentaire dont il s'agit ne serait en réalité acceptable que si le verbe כסף, נכסף avait eu, comme sens dérivé de *pâlir*, celui d'*être honteux*, ou *saisi de crainte* en même temps que celui de *désirer*. Cette supposition serait purement gratuite. Nous ne voyons pas d'ailleurs que le sens que l'on prête ici à נכסף soit particulièrement recommandable au point de vue du contexte. Nous y préférerions de loin la version de la Vulgate avec l'interprétation qu'en donne saint Jérôme. Les LXX ont : τὸ ἔθνος τὸ ἀπαίδευτον, ce qui ne répond guère, quoi que quelques-uns pensent à cet égard, au sens de *pâlir* (de crainte) attribué au v. נכסף. Il faudra dire, ou bien que les LXX ne comprenant pas la portée de לֹא נִכְסָף y ont de leur propre autorité substitué l'attribut qui leur semblait le mieux s'harmoniser avec l'idée générale de la phrase, ou bien qu'ils ont lu autre chose. Vollers estime que leur texte portait לא נסכל (avec ס pour שׂ). On serait plus près du grec en supposant la lecture לֹא נוֹסָר. Et comme de fait, dans certaines formes de l'écriture ancienne (notamment dans les inscriptions phéniciennes), le ו et le כ présentent une ressemblance assez marquée, de même que, dans une moindre mesure, le ר et le פ, on s'expliquerait que le נכסף du TM soit une corruption du נוסר des LXX. Cette dernière lecture, que nous croyons la vraie, s'harmonise d'ailleurs exactement avec le sens qui a été attribué à ... התקוששו.

V. 2. Le premier membre ne rend pas, dans l'état actuel du texte, un sens convenable. La Vulgate : *priusquam pariat jussio quasi pulverem transeuntem diem*, traduit l'hébreu aussi littéralement que possible, en lisant עֹבֵר au lieu de עָבַר; le חק *jussio* doit être le décret divin, qui *engendrera le jour* (du jugement) *comme la poussière* (hébreu : *comme la paille*) *chassée par le vent*. Mais chacun voit combien faiblement le jour du jugement serait caractérisé par la comparaison avec la menue paille qui passe; cette comparaison, d'après la terminologie biblique, sert généralement à marquer l'inanité, l'inconsistance des choses ou des hommes qui en sont l'objet (*Is.* XVII, 13; *Job* XXI, 18; *Ps.* I, 4; *Ps.* XXXV [XXXIV], 5). Au reste « le décret qui engendre le jour », et qui engendre ce jour « comme une poussière qui passe », est une conception qu'il serait difficile de prêter au prophète. D'ordinaire on traduit : *avant que le décret n'engendre!* (= n'obtienne ses effets) — *comme la menue paille le jour passe* — ..., la seconde incise étant comprise le plus souvent comme une parenthèse ayant pour

rive sur vous le jour du courroux de Jahvé). 3 Cherchez Jahvé, tous les
humbles du pays, qui pratiquez sa loi; cherchez la justice, cherchez l'humi-
lité; peut-être serez-vous à l'abri au jour du courroux de Jahvé.
4 Car Gazza sera abandonnée et Ascalon réduite en désert; on expulsera

objet de marquer la rapidité avec laquelle s'écoule le temps qui sépare le moment actuel de celui du châtiment. On ne gagnerait rien d'ailleurs à coordonner cette incise à לֶדֶת חֹק, comme régie par בטרם (avant que le décret n'engendre! *que le jour* [du châtiment] *ne survienne comme la menue paille!*). Nowack remarque avec raison que le parallélisme avec le membre suivant conseille de chercher dans לדת un reste de la particule négative לֹא après בטרם. Le même auteur, s'appuyant sur la version des LXX, complète ainsi la restitution du texte : בטרם לא תהיו כמוץ עֹבֵר : *avant que vous ne ressembliez à la menue paille qui passe.* Seulement la version grecque n'autorise point à ne tenir aucun compte de la présence, dans le texte hébreu, des éléments יום et חק. Peut-être pourrait-on considérer חק comme une glose exégétique, d'ailleurs mal avisée, sur l'élément דת (dans לדת), compris comme le nom araméen signifiant *loi*. Mais cela est très peu probable. Nous préférons lire : בְּטֶרֶם לֹא תְדֻקְּכֶם כְּמוֹץ עֶבְרָה (*avant que ne vous pulvérise, comme de la menue paille, la colère*); לדת de TM est issu de לא + le ת préformatif de תדק (comp. la forme du א et du ד dans l'ancienne écriture); חק représente une corruption de דק; le suffixe כם a été omis grâce à la rencontre avec le même groupe de lettres dans כמוץ; le ה de עברה, lu comme ם final, peut avoir donné lieu au יום du TM; à moins qu'on ne préfère garder celui-ci comme élément du texte primitif : עברת יום... (avant que ne vous pulvérise... *la colère du jour* [de Jahvé]); mais alors on s'expliquerait moins bien son omission par les LXX et d'ailleurs *la colère du jour* constituerait une inversion peu heureuse du *jour de la colère*. La particule טרם renferme déjà une négation implicite (tandis que *ne* vous pulvérise *pas encore*...); לֹא comme seconde particule négative renforce cette négation (comp. I *R.* x, 21; *Ex.* xiv, 11 etc.); comp. le membre suivant. Les LXX donnent : Πρὸ τοῦ γενέσθαι ὑμᾶς ὡς ἄνθος παραπορευόμενον, *avant que vous ne deveniez comme une fleur qui passe;* peut-être une traduction conjecturale d'un texte se rapprochant sensiblement de TM : בטרם לֻדַּת חֻקְּכֶם כְּמוֹ נִצָּ(ה) עֹבְרָה = priusquam eveniat (*litt.* gignatur; comp. *Eccl.* iii, 2) finis vester, tanquam floris transeuntis. — La gradation du second membre de notre verset sur le premier est marquée par la mention explicite de *Jahvé* comme auteur du châtiment futur. Quant au troisième membre, répété à un mot près du second, il est visiblement issu d'une glose, qui avait sans doute pour objet de noter la relation entre *l'ardeur du courroux* de Jahvé qui va fondre sur les coupables, et *le jour* du courroux de Jahvé dont il avait été question i, 14 ss. La version Syro-Hexaplaire atteste que 2c n'était pas représenté dans le texte primitif des LXX (Now.).

V. 3. L'exhortation qu'il avait adressée au peuple juif en général (vv. 1-2), le prophète l'adresse maintenant en particulier, d'une manière pressante, à la partie fidèle de la nation : à force de s'appliquer au culte de Jahvé, à la pratique de la justice et de l'humilité, ceux du moins qui observent le droit pourront trouver grâce au jour du jugement. Les LXX n'ont pas le relatif avant מִשְׁפָּטוֹ פעלו, de sorte qu'ils coordonnent פעלו comme impératif à בַּקְּשׁוּ; mais la construction, avec le complément avant le verbe, plaide pour la leçon de TM; — ... καὶ ἀποκρίνεσθε αὐτά = ... עֲנוּ האלה? avec omission de בקשו qui précède et dédoublement de אולי en אלה אולי? ou simplement : עֲנָוָה אוּלַי ....

V. 4. La menace du « jour de Jahvé » contre *toute la terre* (i, 14-18), qui a été interrompue par les avertissements donnés à Juda (ii, 1-3), est développée à partir d'ici

moyennant la considération de divers peuples en particulier. L'avis donné aux *humbles qui pratiquent la Loi de Jahvé*, et la réserve (אוּלַי *peut-être*) mise malgré tout à la promesse de salut (v. 3), sont motivés (...כִּי *car* Gazza sera abandonnée...) par la raison qu'une extermination totale frappera les peuples *même les plus voisins* (les Philistins, Moab et Ammon). Inutile d'ajouter qu'il ne faut voir en ceci que l'expression de l'idée de l'humiliation finale des nations païennes. Les vv. 4-7 renferment la sentence contre les Philistins. Au v. 4 sont nommées quatre villes philistines; la cinquième, Geth, est omise, soit que l'exigence du parallélisme s'accommodât moins bien de sa mention, soit que sa déchéance ne permît point de lui accorder une place dans l'énumération; voir la note sur *Amos* I, 6-8; coll. VI, 2; comp. aussi *Zach*. IX, 5 ss. L'expression בצהרים, *en plein midi*, marquant une circonstance de l'expulsion des habitants d'Asdod, est comprise le plus souvent comme signifiant *le caractère inattendu, la soudaineté* de la catastrophe. On allègue à l'appui de cette explication certains passages de *Jérémie*, notamment VI, 4; XV, 8; XX, 16; mais XX, 16, où l'heure de midi est d'ailleurs mentionnée en même temps que le matin, n'a aucun rapport avec la présente question. Dans VI, 4, 5 l'explication proposée semblerait recommandée par l'alternative qui s'offre aux assaillants d'attaquer *à midi* ou *pendant la nuit*. Mais tout le passage paraît décrire plutôt l'impatience des ennemis; aussitôt arrivés ils voulaient commencer l'attaque, *en plein midi;* puis ils regrettent que le soir arrive et se disposent en conséquence, *sans attendre le lendemain, à attaquer pendant la nuit*. Dans *Jér*. XV, 8ᵇ, le parallélisme ou la connexion avec le membre suivant montre que la notion de *soudaineté* peut en effet se trouver tout au moins matériellement associée à l'idée exprimée par בצהרים. Seulement avant d'en conclure que dans notre passage de *Soph*. l'expression signifie le caractère soudain du traitement infligé à Asdod, il faudrait montrer d'une manière précise que le sens en question convient à l'expression prise en elle-même; car, sans compter un autre motif d'hésiter que nous indiquerons tout à l'heure, le contexte n'est pas le même *Jér*. XV, 8 et *Soph*. II, 4; là il s'agit d'une attaque de l'ennemi, ici de l'expulsion des habitants. Knabenbauer voit dans בצהרים une locution figurée : *in meridie*, i. e. cum plenam fortunae ac prosperitatis lucem sibi adesse opinentur, proin subito atque inexspectato... Nous doutons que l'analogie avec *Jér*. XV, 8 ou avec d'autres endroits quelconques de la littérature biblique, plaide en faveur de l'application à *Soph*. II, 4, de cette interprétation, qui a le tort d'être très subtile. Marti expose que la conquête ou l'expulsion soudaine peut avoir été présentée comme faite *à midi*, ceci signifiant qu'elle a lieu après une lutte d'une demi-journée à peine; — à ce compte l'idée de soudaineté aurait été mieux exprimée par la locution *au matin*. D'autres, comme Schegg, remarquent que midi est en général l'heure de la sieste, où l'on ne s'attend donc point à une attaque. Il est difficile d'admettre que cette considération ait valu à l'expression בצהרים la signification qu'on lui attribue. Certes dans tel ou tel cas particulier, comme II *Sam*. IV, 5, le moment de la sieste peut être favorable à un coup de surprise. Mais quand il s'agit de la population entière d'une ville, c'est bien plutôt la nuit que l'heure de midi, que l'on concevrait comme le temps propice à l'attaque imprévue, le temps de la sieste étant plus court et ne se prêtant pas au secret des préparatifs du côté de l'ennemi. On fait observer encore que *l'attaque à midi* peut avoir été considérée comme inattendue, à cause de la difficulté ou de la répugnance que les ennemis eux-mêmes devaient éprouver à choisir pour le combat le moment des plus fortes chaleurs. C'est l'explication de Gesenius, combinée avec la précédente par Maurer. A s'en tenir à cette idée, la portée de l'indication peut avoir été absolument différente dans un passage comme *Jér*. XV, 8 et un autre comme *Soph*. II, 4. Si le moment des fortes chaleurs était de nature à rendre l'attaque inattendue précisément à cause de l'excès de fatigue qui accable alors les hommes, il devait être aussi pour la même raison une circonstance plus pénible de l'exode des habitants d'une ville chassés de leurs demeures. A supposer donc que pour le motif indiqué, le caractère

en plein midi [*la population d'*]Asdod et Accaron sera extirpée. 5 Malheur
aux habitants de la zone maritime, à la nation des Kéréthéens! La parole
de Jahvé s'élève contre vous! [ ] Et je causerai ta perte, [Canaan, terre des

5. Transposer כנען ארץ פלשתים d'avant après והאבדתיך.

---

imprévu de l'attaque soit visé *Jér.* xv, 8 par l'expression בצהרים, rien n'empêcherait que celle-ci ait pour objet en notre passage de marquer les conditions particulièrement pénibles pour eux, dans lesquelles les habitants d'Asdod seront expulsés. Au reste, nous croyons bien pour notre part que *Jér.* xv, 8 pas plus que *Soph.* II, 4 notre formule n'a rien de commun avec l'idée de soudaineté. Dans *Abd.* v. 5, les שֹׁדְדֵי־לַיְלָה ou « brigands *de nuit* », sont mis en opposition avec les ennemis qui font invasion *en temps de guerre.* Ce sont ces *brigands*-ci (שֹׁדדים), ceux qui exercent leurs ravages au grand jour, dont il est dit que Jahvé les amènera *en plein midi*, *Jér.* xv, 8[b]; la circonstance de la terreur *soudaine* est ensuite *ajoutée* par surcroît à la menace exprimée dans le membre précédent. Dans notre passage de même, en disant que la population d'Asdod sera expulsée *en plein midi*, le prophète veut donner à entendre que la ville sera victime, non pas d'un coup de main de la part de « brigands *de nuit* » qui se contentent de voler ce qui suffit à leur convoitise (*Abd.* l. c.), mais d'une conquête proprement dite de la part d'armées ennemies victorieuses, qui, selon les usages de la guerre, détruisent pour détruire. La notion de ces שֹׁדדים ou « *brigands* » qui expulseront la population d'Asdod « *en plein midi* », est implicitement suggérée par le nom même de la ville אַשׁדוד. Noter les assonances ou paronomasies que présentent les paroles עַזָּה עֲזוּבָה, ... עֶקְרוֹן תֵּעָקֵר. On a observé que l'oracle contre les Philistins vv. 4 ss. est composé sur le mètre élégiaque de la *qina;* voir note sur *Amos* v, 1. Dans notre v. 4 la disposition des distiques d'après le mètre en question, s'indique d'elle-même.

V. 5. Le חבל הים = *la zone maritime*, le pays des Philistins qui longe la côte. Les Philistins sont appelés כְּרֵתִים probablement à raison d'une tradition qui leur assignait l'île de Crète comme lieu d'origine; voir la note sur *Am.* IX, 7. Sur les Philistins et leur origine comp. Lagrange, *Juges,* p. 262 ss. (*Krethi*, p. 263). Le nom de *Canaan* ne conviendrait pas au pays des Philistins considéré à part; rien n'empêche toutefois qu'il lui ait été appliqué par mépris, pour marquer l'hostilité irréductible entre Israël et la Philistie, celle-ci étant envisagée comme *partie* de Canaan. Le nom de Canaan, qui désignait proprement la région cisjordanienne, en opposition avec Giléad, est donné aussi en particulier à la Phénicie *Is.* XXIII, 11. Le terme *terre des Philistins* a pour fonction de déterminer la portée de la dénomination générale « Canaan », à laquelle il est apposé. Pour rétablir le mètre propre à la *qina* (voir fin de la note précédente), il conviendra de transposer וְהַאֲבַדְתִּיךְ avant « *Canaan, terre des Philistins* », de façon à réaliser la disposition que voici :

. . . .

Malheur aux habitants de la zone maritime, à la nation des Kéréthéens!
La parole de Jahvé s'élève contre vous!
Et je causerai ta perte, Canaan, terre des Philistins,
si bien qu'il ne reste plus d'habitant.

. . . .

Le changement de personne, de la troisième (la parole de *Jahvé*...) à la première (et *je* causerai ta perte...), n'a rien qui doive surprendre dans le style hébraïque (comp. en particulier *Soph.* I, 8;-14, 17 s.; III, 5,6;-19, 20). L'idée : *si bien qu'il n'y ait plus d'habitant,* aurait été suffisamment exprimée par מֵיוֹשֵׁב (p. ex. : I *Sam.* xxv, 23 : מִמֶּלֶךְ etc.);

Philistins], si bien qu'il ne reste plus d'habitants! 6 Elle sera convertie [ ], Kéreth, [en prairies] pour les pasteurs, et en parcs pour les troupeaux. (7 *Et la zone* [maritime] *appartiendra au Reste de la maison de Juda; ce sont 'ceux-ci qui y' paîtront; dans les maisons d'Ascalon ils se coucheront au soir; car Jahvé leur Dieu les visitera et accomplira leur restauration*).

6. Supprimer חבל הים et transposer נְוֹת après כרת (à lire כְּרֵת).

7. Glose probable. Suppléer הַיָּם après חבל. — Lire (ירעון) הֵם עָלָיו au lieu de ... עליהם.

---

l'addition de la particule אין renforce la négation, conformément à la règle rappelée à propos de בטרם לא, au v. 2. Comp. d'ailleurs *Is.* v, 9; vi, 11.

V. 6. Le terme כְּרֹת dans la formule ... נְוֹת כְּרֹת רֹעִים a été l'objet de beaucoup d'explications divergentes. Quelques-uns y ont vu l'infinitif du v. כָּרָה, et traduit : « la région maritime sera (convertie en) pâturages *où creusent* les pasteurs ... » (?); d'autres y ont vu la forme plurielle d'un nom dérivé du v. כרה et signifiant *citerne* : « ... pâturages (pleins) de citernes de pasteurs ». Hitzig considérait notre כרֹת comme un équivalent féminin de כרים (*Ps.* LXV, 14) = *prairies* : « ... pâturages, prairies de pasteurs ». Maurer et Schegg le comprenaient comme le pluriel de כֵּרָה *aliments* (II *R.* vi, 23) : eritque tractus maritimus pascua, *epulæ pastorum*... ». Ces explications sont en partie évidemment arbitraires et aucune ne va bien au contexte. Notons d'ailleurs l'irrégularité du féminin והיתה avec ... חבל comme sujet (comp. le début du v. 7 : ... והיה). La Vulgate n'a pas traduit כרת. Les LXX donnent : καὶ ἔσται Κρήτη νομὴ ποιμνίων... Ils auront lu : וְהָיְתָה כְּרֵת נְוַת רֹעִים. C'est sans doute la vraie leçon, sauf que rien n'empêche de lire נְוֹת au pluriel (*Mass.*). Les Philistins étant appelés כְּרֵתִים à raison de leur origine, le pays qu'ils occupent est désigné par analogie sous le nom de כְּרֵת. Les mots חֶבֶל הַיָּם ont selon toute apparence figuré d'abord à la marge comme correction visant le terme tronqué חבל au commencement du v. 7; de la marge ils sont entrés dans le texte en mauvaise place, occasionnant ainsi la transposition et le changement de lecture de כרת (Wellh., Now.). — La Philistie cessera d'être occupée par une population sédentaire; les pasteurs nomades y pourront librement conduire leurs troupeaux. Pour les גדרות צאן ou *parcs destinés aux troupeaux*, comp. la note sur *Mich.* iv, 8. Il est aisé de reconnaître en notre v. 6 le mètre propre de la *qîna;* le v. 6 se rattache étroitement à tous les points de vue aux vv. 4-5, et forme, comme nous le verrons au v. 7, la fin du passage relatif à la Philistie. Les mots וּגְדֵרוֹת צֹאן forment le second membre du distique élégiaque.

V. 7. Au lieu de חבל tout court, lire avec LXX (τὸ σχοίνισμα τῆς θαλάσσης) : חֶבֶל הַיָּם; voir la note précédente. Nowack, à la suite de Wellh., se contente de nier l'authenticité du premier membre, ainsi que des deux dernières incises du verset. Il intervertit en outre, en vue de rétablir le mètre propre de la *qina* (vv. 4-6), les deux membres restants : « dans les maisons d'Ascalon ils se coucheront au soir (savoir *les troupeaux*); — ils paîtront 'au bord de la mer' » (où עֲלֵיהֶם est corrigé en עלי הַיָּם). Ces opérations sont arbitraires. Le v. 7 constitue dans son entier une glose sur le v. 6. Ce qui était dit dans ce dernier verset au sujet des troupeaux, a été appliqué par un lecteur, peut-être d'après *Zach.* ix, 6^{a} + 7^{a-d}, dans tous les cas à l'imitation du dernier dist. du v. 9 de notre chap. ii, et à l'aide de termes empruntés à iii, 13, au *Reste de la maison de Juda*. Ainsi s'explique la mention des *maisons d'Ascalon* comme lieu de repos pour les occupants en vue. Il est invraisemblable que le prophète eût songé à

8 J'ai entendu l'outrage infligé par Moab et les injures des fils d'Ammon, qui ont outragé mon peuple et pris une attitude insolente au sujet de leur territoire. 9 C'est pourquoi, par ma vie! — parole de Jahvé des Armées, le Dieu d'Israël, — Moab sera comme Sodome et les fils d'Ammon comme Gomorrhe, une 'épinaie' [*hérissée*] d'orties et une mine de sel et un champ de dévastation pour toujours! Le Reste de mon peuple en fera son butin, et

9. מקמש; TM : מִמְשַׁק (?).

---

loger dans les maisons mêmes d'Ascalon des troupeaux de vraies brebis! Il n'y a donc rien d'étonnant non plus à ce que le mètre de la *qina,* sur lequel est composée l'imprécation contre les Philistins, ne soit pas observé au v. 7. Au lieu de עליהם, qui est difficile ou impossible à mettre en rapport avec le contexte, nous lisons : עָלָיו הֵם (ירעון), le suffixe dans עליו se rapportant à חבל. Le pronom personnel הם relève avec emphase comme sujet *ceux du Reste d'Israël,* substitués par la glose aux « troupeaux » du v. 6.

V. 8. Que le mètre élégiaque de la *qina* ne soit pas observé aux vv. 8-11, dans l'oracle contre Moab et Ammon, ce n'est pas une raison de considérer ce passage comme une addition plus récente. Le rythme en question, que l'on peut relever aux vv. 4-6, ne se retrouve pas non plus, quoi qu'en dise Now. (dans l'annotation sur v. 12), dans le morceau relatif à Assur, vv. 13 ss. La mention de la שְׁאֵרִית, du יֶתֶר du peuple de Jahvé, au v. 9, n'offre pas un motif solide pour attribuer aux vv. 8-11 une origine distincte. On ne voit pas non plus pourquoi les griefs mis à charge de Moab et d'Ammon, en termes très généraux, ne pourraient viser que des faits de l'époque de la captivité. L'association étroite des deux peuples frères, ennemis d'Israël, fait plutôt l'impression que l'auteur a en vue la suite de l'histoire depuis les origines. Ce fut d'ailleurs Édom surtout, passé sous silence dans le discours de Sophonie, qui se distingua par son attitude hostile envers Juda lors de la chute de Jérusalem. Pourquoi « l'opprobre de Moab » = *l'opprobre infligé par Moab,* ne pourrait-il être reconnu en particulier dans la tentative de malédiction, suivie de la séduction de Baal-Peor, dont il est question *Nombr.* XXII, XXV? Pourquoi « les incrépations des fils d'Ammon » ne pourraient-elles se rapporter à l'attitude qu'Ammon prit à l'égard d'Israël à la même époque de l'histoire, lorsqu'il défendit au peuple de Jahvé l'accès de son territoire *Nombr.* XXI, 24? La parole וַיַּגְדִּילוּ עַל גְּבוּלָם se comprendrait parfaitement comme allusion à ce fait : « *ils prirent une attitude insolente au sujet de leur territoire* »; comp. *Deut.* XXIII, 4-7 (*Vulg.* 3-6). Il ne manque d'ailleurs pas d'autres faits au cours de l'histoire préexilienne, qui pourraient rendre compte de l'accusation portée contre Moab et Ammon par Sophonie. Comp. Knabenbauer. Généralement on rapporte le suffixe dans גְּבוּלָם au *peuple de Jahvé* (« ... qui ont outragé mon peuple et agi avec insolence *contre leur territoire* »). Ce commentaire peut se prévaloir de la formule du v. 10 : וַיַּגְדִּלוּ עַל־עַם י׳. Mais l'idée exprimée par ויגדילו se prête tout aussi bien par elle-même à une interprétation appliquant le suffixe *aux fils d'Ammon,* au sens qui vient d'être exposé et qui est recommandé par la comparaison avec *Deut.* XXIII, 4 ss. L'attitude insolente des Ammonites *au sujet de leur territoire,* était dirigée *contre le peuple de Jahvé;* cela est entendu déjà au v. 8; et on comprendrait sans peine que cet élément-ci de l'idée, qui était impliqué au v. 8, eût été explicitement énoncé au v. 10.

V. 9. Le territoire de Moab et d'Ammon est condamné à devenir un ... ממשק חרול(?). Le mot ממשק n'est guère susceptible d'une explication satisfaisante; en le rapprochant du nom משק *Gen.* XV, 2, de signification d'ailleurs également douteuse, on propose le sens de *domaine* (de l'ortie; *hereditas urticæ, possessio urticæ* = lieu occupé

les survivants de ma nation les auront en héritage. 10 (*Voilà ce qu'ils auront pour prix de leur orgueil, parce qu'ils ont commis l'outrage et l'insolence contre le peuple de Jahvé des Armées*). 11 Jahvé sera un objet de crainte pour eux; car il fera périr tous les dieux de la terre, de sorte que, chacun de son lieu, [*les habitants de*] toutes les îles des nations l'adoreront.

10. A considérer comme glose probable.

---

par l'ortie; comp. מוֹרַשׁ קִפֹּד *possessio ericii, Is.* xiv, 23). Peut-être y aurait-il lieu de lire, moyennant une interversion de lettres מִקְמֹשׂ; le nom קִמּוֹשׂ (*Is.* xxxiv, 13; *Os.* ix, 6; comp. *Prov.* xxiv, 31 : קִמְּשֹׂנִים) signifie *mauvaise herbe;* d'où l'on aurait comme dénominatif מִקְמֹשׂ = *terrain de mauvaise herbe* (comp. מִקְשָׁה *Is.* i, 8 *plantation de concombres,* de קִשֻּׁא *concombre*); la ressemblance des lettres ק et מ, dans l'alphabet palmyréen notamment, a déjà été signalée *Am.* iii, 12, etc. — מִכְרֵה־מֶלַח doit être une *mine de sel, saline :* fodina salis. Hitzig rappelle qu'au sud de la mer Morte se rencontrent des couches de sel gemme. C'est sur la stérilité à laquelle sera voué le territoire des deux peuples réprouvés, que le prophète insiste par cette comparaison, suggérée d'ailleurs par l'assimilation de Moab et Ammon avec Sodome et Gomorrhe. — Le dernier distique du verset énonce un présage touchant l'occupation du pays de Moab et d'Ammon par le Reste du peuple de Jahvé. La forme nouvelle sous laquelle se présente ici la menace du châtiment, en regard de la dévastation éternelle qui vient d'être prédite, ne crée aucune présomption contre l'authenticité du distique en question. Ces prédictions, envisagées dans leur expression matérielle, peuvent ou doivent même être comprises comme des *vœux* appelant la justice divine sur les coupables; et dès lors la variété des images mises en œuvre n'est que naturelle. L'idée dominante et essentielle reste toujours celle du triomphe final d'Israël et de l'abaissement de ses ennemis. Il est vrai que dans le présent discours, ce n'était pas précisément l'intention de Sophonie de prédire le salut d'Israël; au contraire, au point de vue de l'enchaînement logique des idées, les oracles prononcés contre les nations étaient destinés à servir d'avertissement au peuple de Jahvé lui-même (voir la note sur ii, 4). Aussi est-ce au *Reste* du peuple de Jahvé, c'est-à-dire à ceux qui survivront à l'épreuve imminente, qu'est promise la possession du pays d'Ammon et de Moab. La mention de la שְׁאֵרִית est parfaitement conforme en cet endroit à la pensée dominante du discours à partir de i, 14 ss.

V. 10. ... וַיַּגְדִּלוּ עַל עַם, la valeur de la particule על (*contre*) diffère, à ce qu'il nous a paru, de celle qu'elle avait dans ויגדילו על גבולם, au v. 8. Voir plus haut. D'ailleurs par son caractère de simple répétition, par la tournure prosaïque de l'expression et l'absence de rythme, le v. 10 est d'une authenticité suspecte.

V. 11. Les paroles de ce verset tranchent assez nettement sur le contexte; nous laissons au lecteur le soin d'en apprécier le caractère d'authenticité. Dans la première incise עליהם ne signifie pas que Jahvé sera terrible dans sa conduite *contre eux,* mais que la terreur qu'inspire sa majesté pèsera *sur eux.* Il s'agit, d'après l'idée exprimée par le terme נוֹרָא autant que d'après la suite de la phrase, de la crainte religieuse qui remplit les hommes pour la divinité. Moab et Ammon ne sont pas considérés, ici, dans leur condition actuelle, comme objet de la colère vengeresse de Jahvé, mais dans la condition où ils se trouveront plus tard après que Jahvé les aura soumis à sa Loi : *Jahvé fera régner sa crainte sur eux.* Les deux incises suivantes, qui exposent la si-

12 Vous aussi, Couschites, vous serez abattus par mon épée...
13 Et il étendra sa main sur le Nord et il causera la perte d'Assur et réduira Ninive en un champ de dévastation, un désert aride comme la steppe. 14 Au milieu d'elle se coucheront des troupeaux; tous les animaux

tuation générale dont le cas de Moab et d'Ammon ne sera qu'une conséquence particulière, sont reliées entre elles de telle sorte que la première, avec le verbe au parfait (רָזָה), énonce la cause d'où résultera le fait énoncé à l'imparfait dans la seconde; la particule causative כי affecte l'ensemble des deux incises : *car Jahvé aura fait périr tous les dieux de la terre, et chaque homme de son lieu, toutes les îles des nations, lui adresseront leurs hommages.* Le terme « toutes les îles des nations » est en apposition à « chaque homme », et exprime la notion de l'universalité du culte rendu à Jahvé. Plus librement on peut traduire : « ... et chacun de son lieu, les habitants de toutes les îles des nations l'adoreront ». A noter l'emploi de רזה au sens transitif, comme ar. رَزَأَ; Schwally propose de lire רִזָּה (*piel*). D'après ses dérivés le v. רזה doit avoir exprimé proprement la notion d'*épuisement* ou de *diminution*, de réduction à une condition de *maigreur*, d'*impuissance*. Mais notons aussi le nom רָזִי (dans la formule רָזִי לִי équivalente à הוֹי לִי *Is.* XXIV, 16), qui justifie notre traduction : ... Jahvé *aura fait périr* tous les dieux.

V. 12. La malédiction prononcée contre les *Couschites* est surprenante par sa brièveté. Il est plus que probable qu'il ne nous en est resté que le début. LXX et Vulg. sont d'accord avec TM à lire avec le suffixe de la 1re pers. חרבי; on n'en doit pas moins admettre la possibilité que le texte primitif ait porté avec le suffixe de la 3e pers. : חַרְבּוֹ. Les données manquent pour trancher la question, très peu importante.

V. 13. Il a déjà été remarqué (sur v. 8) que dans le morceau relatif à Assur (vv. 12-15) il est impossible de retrouver régulièrement le mètre propre de la *qîna*, que l'on observe aux vv. 4-6 (moyennant une transposition, assez plausible d'ailleurs, au v. 5). — Après la Philistie à l'ouest, Moab et Ammon à l'est, Cousch au sud, Jahvé « *étendra sa main* sur le nord »; comp. I, 4. La forme וִיֵט pourait bien n'offrir qu'une anomalie d'orthographe, de sorte qu'il faudrait lire : וַיֵּט(ה), au lieu de וְיֵט (*mass.*); comp. *Os.* VI, 1; XIII, 7; XIV, 6 etc.

V. 14. Ninive abandonnée par les hommes, devient un abri pour les troupeaux, une retraite fréquentée par les animaux solitaires. — כָּל־חַיְתוֹ־גוֹי n'offre pas un sens acceptable. Wellh. comprend l'expression au figuré (?) comme signifiant *un ramassis de toute sorte de monde* (ein buntes Gemisch von Volk); et il en conclut que dans l'incise précédente, au lieu de עדרים il vaut mieux lire ערבים : « au milieu d'elle se coucheront *des Arabes, un ramassis...* » etc. Ce n'est pas vraisemblable; comp. d'ailleurs *Is.* XIII, 20. La difficulté gît dans גּוֹי. Les LXX donnent πάντα τὰ θηρία τῆς γῆς. Nous proposons de lire כָּל־חַיְתוֹ־גַי; le mot גי (ou גיא) est encore rendu en d'autres endroits par γη chez les LXX (comp. Fürst, *Conc.* sub v.); peut-être par un procédé de translittération analogue à celui que nous avons cru reconnaître *Hab.* III, 10 : ידי(הו) = εἴδους = φαντασιας. D'après l'usage גי(א) signifie simplement *vallée;* mais, à en juger par certains dérivés arabes, il doit se trouver en rapport avec une racine exprimant l'idée d'*eaux stagnantes,* et il ne serait pas étonnant que ce sens se fût conservé dans une formule comme celle qui nous occupe. Ainsi جَوِيَ signifie *être puante* ou *fétide,* en parlant de l'eau; le nom جُوًى (= גוי) *eau fétide*, de même que جِيَّةٌ etc. La parole de Sophonie, décrivant l'emplacement de Ninive détruite comme un séjour de toutes

sortes d'*animaux des marais,* serait tout à fait analogue à celle d'*Is.* XIV, 23 touchant le sort futur de Babylone : et ponam eam ... *in paludes aquarum*... La cité immense sera convertie, par les débordements du Tigre, en une solitude non seulement inhabitée, mais inhabitable. Il est vrai qu'au verset précédent Sophonie venait de prédire que Ninive serait changée en un *désert aride.* Il convient tout d'abord de rappeler à ce propos la remarque faite plus haut dans la seconde partie de la note sur v. 9. Notons ensuite qu'*Is.* XIV, 23, l'animal appelé קִפֹּד (*ericius?*) est étroitement associé aux marais, comme y ayant son habitat; or dans notre passage le קִפֹּד est également mentionné en rapport avec les animaux qui peupleront les ruines de Ninive; il y a donc malgré tout dans ce rapprochement une confirmation sérieuse de notre conjecture touchant la lecture et la signification de גוי. L'énumération des deux espèces d'animaux קאת et קפד, semble bien se présenter dans notre verset comme un développement de כל־היתו־גוי. Les mêmes noms figurent dans une description analogue *Is.* XXXIV, 11. Le קאת est nommé en outre *Lév.* XI, 18; *Deut.* XIV, 17; *Ps.* CII, 7 (קְאַת מִדְבָּר); le קפד *Is.* XIV 23. En notre passage les LXX identifient le קאת avec le *caméléon* (καὶ χαμαιλέοντες...); mais *Lév.* et *Deut.* ll. cc. il est énuméré parmi les *oiseaux* impurs. Dans *Is.* XXXIV, 11 il est représenté en grec par le nom générique ὄρνεα. Dans *Lév.* XI, 18; *Deut.* XIV, 17 (où LXX et Vulg. l'amènent suivant un autre ordre d'énumération au v. 18), ainsi que *Ps.* CII, 7 les LXX y voient le *pélican.* La Vulg. donne *onocrotalus* (ὀνοκρόταλος *cormoran,* également un oiseau aquatique), sauf *Ps.* CII (CI), où elle suit le grec. Le plus grand nombre des autorités, tant anciennes que modernes, plaide pour l'identification avec le pélican. On fait observer que peut-être le nom se rattache à la rac. קוא *vomir,* par allusion à la manière dont le pélican nourrit ses petits. Quoi qu'il en soit de cette considération étymologique très incertaine, l'association avec le קפד confirme l'interprétation traditionnelle du nom קאת, et celle-ci à son tour apporte un nouvel appui à notre manière de voir touchant le sens de כל־היתו־גוי, le pélican étant un oiseau des marais. Que le passage *Is.* XXXIV, 11 offre en son contexte (voir v. 9) des images peu appropriées à la description du séjour du pélican, ce mélange de figures ne peut être invoqué contre l'identification proposée; nous renvoyons encore à la note sur v. 9. La donnée : pélican *du désert* (*Ps.* CII, 7), sera à comprendre comme caractérisant la vie solitaire de cet oiseau. Le קפד est un animal habitant les marais (*Is.* XIV, 23). Plusieurs auteurs croient devoir y reconnaître pareillement un oiseau, savoir le *butor* (angl. *bittern;* allem. *Rohrdommel*). La plupart, suivant la tradition ancienne (LXX : ἐχῖνος, Vulg. *ericius*), y voient le *hérisson;* une opinion recommandée par la comparaison avec l'ar. قُنْفُذ, syr. ܩܘܦܕܐ. Seulement le hérisson n'est pas précisément un animal habitant les marais. Le mot arabe signifie aussi *rat* et le قُنْفُذ بَحْرِيّ est le *castor.* La circonstance qu'*Is.* XXXIV, 11 קפד figure au milieu d'une série de noms d'oiseaux, offre un argument sérieux en faveur de l'opinion qui croit désigné le butor. Mais l'analogie avec le nom arabe nous paraît l'emporter. Il s'agit probablement d'une espèce de quadrupèdes à laquelle le nom du קפד ou hérisson s'appliquait par analogie et dont le séjour préféré était dans les ruines et au bord de l'eau. Remarquons que le grec ἐχῖνος a lui aussi une portée assez large, puisque à côté du hérisson il désigne l'oursin. Ces animaux des marais, oiseaux et quadrupèdes, établiront leur séjour *parmi les chapiteaux* de Ninive détruite; il faut sans doute se représenter ces chapiteaux comme jonchant le sol des palais en ruines. — Dans la suite du verset plusieurs commentateurs introduisent la mention d'autres animaux. Wellh., Now., Marti croient qu'à la place du mot קוֹל (qu'Ewald traduit par *hibou!*) il convient de lire le nom du *hibou* (כּוֹס); les LXX qui offrent une paraphrase du texte (καὶ θηρία φωνήσει) n'appuient pas cette substitution et il est très peu probable que Sophonie ait fait du hibou un oiseau chanteur (יְשׁוֹרֵר). Le changement de חֹרֶב en עֹרֵב (*corbeau*) proposé

'des marais', le pélican comme le *qippôd* établiront parmi ses chapiteaux leur séjour. Un murmure chante par la baie; la désolation [*règne*] sur le parvis; car on a arraché les garnitures de cèdre. 15 La voilà, la cité fière, qui demeurait pleine de confiance, elle qui disait en elle-même : Outre moi plus rien! Comment s'est-elle changée en lieu de dévastation, en repaire de bêtes! Quiconque passera près d'elle sifflera et agitera la main!

14. גַּי; TM : גֹּוי (omnes bestiæ) *gentium*.

---

par les mêmes, n'est pas davantage à approuver; la version de LXX (κόρακες) et de la Vulg. (*corvus*) s'explique par une confusion analogue à celle p. ex. qui se constate pour עפל et אפל (comp. *Mich.* IV, 8 etc.); saint Jérôme témoigne d'ailleurs dans son commentaire (col. 1433 *fin*) que sa version ne tient pas à une diversité de lecture. Sophonie poursuit la description du palais en ruines dont les chapiteaux abattus servent de retraite aux animaux impurs : « *une voix* (un murmure) *chante par la fenêtre...* »; il s'agit, croyons-nous, de la voix du vent qui se fait entendre à travers les ouvertures béantes. Et de même que les fenêtres sont larges ouvertes au vent, les portes aussi ont disparu : « *la dévastation* (règne) *sur le seuil...* ». La dernière incise כי ארזה ערה est obscure. On voit dans אַרְזָה une forme dérivée de ארז (*cèdre*), signifiant *boiserie de cèdre;* עֵרָה serait le parf. pi. de עָרָה avec sujet indéfini et ארזה comme complément : « parce qu'*on a dénudé la boiserie de cèdre* ». On obtiendrait le même sens en rattachant le ה de ארזה comme préformante à ערה, ce qui donnerait avec la forme hiph. du verbe : כִּי אֶרֶז הֶעֱרָה; ou bien, en prenant ארז comme sujet et le verbe à la forme hoph. : ארז הָעֳרָה (pour ארז = boiserie de cèdre, comp. I *R.* VI, 18). Le sens ne serait pas, malgré l'apparence, que les revêtements en cèdre ont été mis à nu (Maurer), ce qui donnerait comme résultat une tautologie; mais que, par le pillage des boiseries de cèdre, l'édifice a été mis à nu (comp. une tournure analogue *Nah.* III, 5; *Jér.* XIII, 22; *Is.* XXII, 8 etc.). Ces boiseries ne seraient pas les lambris dont les murs sont recouverts à l'intérieur (Gesen.), mais celles *servant de clôture aux portes et aux fenêtres;* ainsi se justifierait la particule causative qui introduit la dernière incise comme une explication de ce qui précède : l'édifice est ouvert à tous les vents, *parce qu*'il a été dépouillé de ses garnitures en bois de cèdre. La Vulgate : attenuabo robur ejus, a lu אַרְזֶה עֻזָּהּ au lieu de אַרְזָה עֵרָה. Nous nous abstenons de mentionner d'autres essais de correction, purement arbitraires.

V. 15. Les formules dont se compose l'apostrophe finale à l'adresse de Ninive tombée, se retrouvent ailleurs, parfois littéralement : זאת העיר העליזה comp. *Is.* XXIII, 7; — היושבת ... ואפסי עוד comp. *Is.* XLVII, 8, 10; — כל עבר ... comp. *Jér.* XIX, 8 etc. On ne peut cependant guère conclure à un rapport de dépendance directe qu'en ce qui touche *Is.* XLVII, 8 et rien ne prouve que l'emprunt ait eu lieu du côté de *Soph.* II, 15. Dans la formule אֲנִי וְאַפְסִי עוֹד le terme ואפסי remplit la même fonction que אין dans la formule analogue אני יהוה (אל) ואין עוד *Is.* XLV, 5, 6, 18, 22; XLVI, 9. Il serait difficile dans ces conditions d'attribuer au י la valeur du suffixe de la 1re pers., d'autant plus que אפס ne peut être compris comme préposition signifiant *præter* (Hitz.); une acception qui aurait d'ailleurs nécessité l'énoncé d'un sujet (*rien,* ou *personne*). Il est plus simple de considérer le י en question comme le י *compaginis* ou de l'état construit (Kautzsch, § 90, *l*). On pourrait traduire littéralement : « moi et *rien de plus!* » — Le passant « *agitera la main* », dans un geste de mépris.

III. — Après l'annonce des désastres que le jour de Jahvé amènera sur les nations (II, 4-15) et contre lesquels la partie fidèle du peuple a déjà été mise en garde (II, 1-3),

III. 1 Malheur à la rebelle et 'abjecte', à la cité de violence! 2 Elle n'a point écouté d'avis, elle ne s'est point laissé instruire; elle n'a pas eu confiance en Jahvé, elle ne s'est point approchée de son Dieu! 3 Ses princes

III. 1. נִגְעָלָה; TM : נִגְאָלָה *souillée.*

---

la pensée du prophète se retourne vers Jérusalem. Il reprend, en de nouveaux termes, l'acte d'accusation déjà élevé contre elle au ch. I et insiste en particulier sur l'obstination qu'elle a mise à rejeter tous les avertissements (vv. 1-7). Aussi partagera-t-elle le sort qui attend les nations coupables (v. 8). Puis ce sera la restauration qui éliminera de Jérusalem tous les éléments impurs (vv. 9-13). Le discours se termine par un chant de triomphe célébrant la gloire de la Jérusalem nouvelle, délivrée de ses ennemis et rendue à l'amour de son Dieu (vv. 14 ss.).

V. 1. מוֹרְאָה part. fém. de מָרָא = מָרָה *rebellis fuit.* Il est possible que Sophonie ait substitué la forme מוֹרְאָה à מוֹרָה pour éviter la confusion avec le nom מוֹרָה; peut-être aussi y a-t-il dans l'emploi de l'épithète une allusion au nom de la colline *Moria*, désignant Jérusalem (II *Chron.* III, 1), et ce jeu de mots fut-il pour une part dans le choix de la forme adoptée par le prophète (Hitz.); ce sont des questions qui échappent à tout examen. נִגְאָלָה = *souillée.* Il est à remarquer que le v. גאל, en ce sens, ne se présente ailleurs dans la littérature biblique qu'à partir de l'époque de l'exil. Il est probable qu'il faut lire נִגְעָלָה = *rejetée avec dédain, réprouvée, abjecte.* LXX et *Vulg.* rattachent נגאלה à la rac. גאל *racheter*. Les deux participes מוֹרְאָה et נִגְעָלָה (?), sans l'article, remplissent proprement la fonction de prédicat relativement à ... העיר qui suit au vocatif : « Malheur (à elle), ô la cité de violence, (qui est) rebelle et réprouvée!... » La construction est renversée en vue d'une expression plus énergique. יוֹנָה n'est pas, évidemment, le substantif = *columba*, comme traduit la Vulgate à la suite des LXX (περιστερα), mais le part. fém. du v. יָנָה; litt. civitas *opprimens.*

V. 2. Comp. *Jér.* II, 30; VII, 28; « elle n'a point écouté *la voix* », savoir la voix de Jahvé qui l'avertissait par ses prophètes... Elle a manqué de confiance en Jahvé en refusant de l'écouter; elle ne s'est point approchée de son Dieu pour lui rendre l'hommage d'un culte sincère et mériter ainsi sa protection. Comp. לֹא לָקְחָה מוּסָר à II, 1, d'après notre correction : העם לא נוסר.

V. 3. Les accusations se précisent et sont dirigées successivement contre les princes et les juges, contre les prophètes et contre les prêtres; comp. *Mich.* III, en particulier vv. 9 ss.; *Jér.* II, 26 etc. Chez Sophonie comme chez Michée (comp. *Os.* XIII, 9 etc.), les « *juges* » sont à identifier avec les princes ou chefs de la nation. La comparaison avec les « loups du soir » rappelle I, 8. L'incise לֹא גָרְמוּ לַבֹּקֶר a manifestement pour objet d'insister sur la comparaison avec les loups. L'interprétation des LXX (οὐχ ὑπελείποντο εἰς τὸ πρωί) et de la Vulgate (non relinquebant in mane) est suivie par les commentateurs en général. On ne peut dire avec Nowack que la portée de la parole ainsi comprise serait impossible à reconnaître; sa fonction assez obvie serait de marquer la rapacité, la gloutonnerie des loups qui dévorent complètement et sur l'heure la proie qu'ils saisissent, *sans rien épargner*, de sorte qu'il leur faut à chaque nuit des proies nouvelles. Mais l'objection empruntée à la signification du v. גרם et à la construction au parfait (Wellh., Now.), est plus digne de considération. Le v. גרם se présente *Nombr.* XXIV, 8 au sens de *broyer* (les os); Schwally propose d'entendre le verbe au même sens (ou en un sens analogue, également comme dénominatif de גֶּרֶם *os*), en notre passage, mais en supprimant la particule לֹא : « ... (des loups du soir) *qui rongeaient des os jusqu'au matin* ». Pourquoi ne pas maintenir la particule négative en comprenant : ... des loups

au milieu d'elle sont des lions rugissants, ses juges sont des loups du soir qui n'ont rien eu à broyer au matin. 4 Ses prophètes sont des vaniteux, des hommes perfides. Ses prêtres profanent les choses saintes, ils violent la Loi. 5 Jahvé est juste au milieu d'elle; il ne fait point l'iniquité; tous

du soir, *qui n'ont eu rien à broyer* (ou à ronger) *au matin* = pendant le jour? — c'est-à-dire des loups affamés?

V. 4. Les « prophètes » sont ici en général les membres de la corporation des *nebî'îm;* voir la note sur *Am.* VII, 14. La même accusation de vantardise ou de vanité et de mensonge ou de perfidie est portée contre les *nebî'îm*, *Jér.* XXIII, 32. Les prophètes en question abusent doublement de leur situation et de l'autorité dont ils jouissent, d'abord par l'arrogance ou la vanité avec laquelle ils proclament leurs oracles, puis en trompant le peuple devant lequel ils se présentent faussement comme envoyés de Dieu. Les *prêtres* de même, que leur vocation appelle au maniement des choses saintes et à l'enseignement de la Loi (de la *Tora*), se rendent coupables de prévarication à ce double point de vue. קֹדֶשׁ (Vulg. *sanctum*) est le singulier collectif signifiant la catégorie des choses saintes.

V. 5. Le prophète oppose à la malice du peuple la conduite de Jahvé. Cette considération se poursuit au v. 6 qui relèvera spécialement la leçon renfermée dans les châtiments que Jahvé infligea aux orgueilleux. Le v. 5 offre plus d'une difficulté. « Jahvé est juste *au milieu d'elle* » = au milieu de la ville rebelle et réprouvée, au milieu des vices dont elle est remplie; l'expression בְּקִרְבָּהּ affectant le prédicat צַדִּיק semble employée avec plus d'emphase qu'aux vv. 2, 11, 12 et même 15 et 17. Lui, « *il ne fait rien d'inique* » et par conséquent les traitements sévères qu'il est amené à infliger à Jérusalem ne sont point à imputer à une infidélité de sa part à lui. Au contraire, il a été plein d'égards pour son peuple. Mais à partir d'ici le texte devient plus obscur. La formule משפטו יתן לאור ... est déjà d'une construction assez peu satisfaisante; nous proposons de lire, avec l'infinitif hiph. : לָאִיר ... (pour לְהָאִיר), moyennant quoi se trouve réalisé un parallélisme suggestif avec *Gen.* I, 17 (וַיִּתֵּן אֹתָם ... לְהָאִיר) : « *tous les matins il établit son jugement* (comme il a établi les astres) *pour donner la lumière...* » = sans relâche, avec la même constance qui s'observe dans le lever du soleil, il éclaire la conscience de son peuple par la manière dont il exerce sa justice (comp. vv. 6 s.). Les deux dernières incises surtout demandent un examen attentif. Quel que soit le sujet de לֹא נֶעְדָּר (= *il n'a point fait défaut*), « le *jugement* » de l'incise précédente, ou « *Jahvé* » lui-même, il n'est guère possible d'admettre que cette courte sentence prête à une antithèse comme celle énoncée dans notre texte : « *mais l'impie ne connaît point la honte* ». La Vulgate rattache la première des deux incises à ce qui précède, de manière que l'antithèse formée par l'incise suivante (*nescivit autem iniquus confusionem*) porte sur l'ensemble de l'éloge qui vient d'être fait de la conduite divine. Mais outre que l'insertion de la particule (... *et* non abscondetur) est arbitraire, il reste à noter que la parole touchant *l'impie qui ne connaît point la honte*, est en elle-même très vague et de plus interrompt le passage où Sophonie expose les conseils de la Providence de Jahvé; la constatation de l'inutilité des avertissements donnés n'arrive que plus loin, à la fin du v. 7, où elle est d'ailleurs introduite par une particule adversative plus énergique : אָכֵן. Il serait bien plus naturel que les deux incises eussent eu également comme sujet *Jahvé* ou son action. C'est ainsi que les LXX ont compris le texte. Dans la leçon du cod. Vat. καὶ οὐκ ἀπεκρύβη καὶ οὐκ ἔγνω ἀδικίαν ἐν ἀπαιτήσει, καὶ οὐκ εἰς νεῖκος ἀδικίαν ἐν διαφθορᾷ...), il est clair que la phrase καὶ οὐκ ἔγνω ἀδικίαν ἐν ἀπαιτήσει représente, relativement aux mots suivants, une seconde version de l'original, dans laquelle בשת est lu comme בְּשֵׂאת = בְּשֵׁת, שׂאת étant rapporté à la rac.

נשא et interprété comme équivalant à מַשָּׂא *tribut*. La version originale des LXX sera donc à rechercher avant tout à l'aide des mots : (... καὶ οὐκ ἀπεκρύβη) καὶ οὐκ εἰς νεῖκος ἀδικίαν ἐν διαφθορᾷ... Vollers croit que εἰς νεῖκος répond à l'original לדין qui aurait été lu à la place de יודע; il est beaucoup plus probable que εἰς νεῖκος (ou εἰς νῖκος comme portent d'autres exemplaires) répond à l'hébreu נצח ou לנצח; comp. Fürst, *Conc.* sub v. נצח. Seulement ce qui reste de la version grecque après soustraction du doublet, n'offre évidemment qu'un débris de la version primitive. Le traducteur n'a pu écrire les mots καὶ οὐκ εἰς νεῖκος (ou νῖκος) ἀδικίαν, sans un verbe d'où ἀδικίαν dépendît comme complément. Il est à peu près certain que la teneur originale de la version portait : καὶ οὐκ ἀπεκρύβη εἰς νῖκος καὶ οὐκ ἔγνω ἀδικίαν... La transposition de εἰς νῖκος (νεῖκος) aura été l'effet de l'insertion du doublet (καὶ οὐκ ἐγνω ἀδικιαν ἐν ἀπαιτησει) à la suite de καὶ ἀπεκρύβη, le texte hébreu d'après lequel le doublet était conçu n'offrant plus לנצח après נעדר. Au reste l'absence de לנצח dans le texte hébreu n'aura pas été seule à suggérer l'insertion du doublet. En effet il reste à faire observer que la version grecque dans son état primitif, n'avait point de terme correspondant à בשת. La formule ἐν διαφθορᾷ qui répond à cette expression dans nos exemplaires et éditions imprimées et qui forme une surcharge manifeste, rattachée à la phrase suivante par les commentateurs, a été ajoutée après coup, comme seconde tentative d'harmonisation avec l'hébreu actuel [בשת lu comme בשת = בשאת, שאת étant compris comme se rattachant à la racine שאה et équivalant à שאון (comp. *Lam.* III, 47, et *Nombr.* XXIV, 17 coll. *Jér.* XLVIII, 45)]. Aussi S. Jérôme ne trouvait-il point ἐν διαφθορᾷ dans son exemplaire des LXX; il rend le grec ainsi : ... et non est absconditus et nescit iniquitatem in exactione, *nec in sempiternum* (εἰς νῖκος = לנצח, voir plus haut) *injustitiam; detraxi superbos,* etc. (col. 1438; comp. plus loin le commentaire de S. Jér. col. 1441). L'exemplaire grec de S. Jérôme portait donc déjà le premier doublet (et nescit iniquitatem in exactione), mais pas encore ἐν διαφθορᾷ. En présence de ces données il devient aisé de retracer l'histoire de notre texte. L'hébreu primitif a porté : ...לא נעדר לנצח ולא ידע עול; ce que les LXX traduisirent : καὶ οὐκ ἀπεκρύβη εἰς νῖκος καὶ οὐκ ἔγνω ἀδικίαν; le sens était : *il ne fit défaut jamais* (ou *point du tout*) *et ne connut point l'iniquité* (עָוֶל). Le texte hébreu subit une double modification : l'élimination sans doute accidentelle de לנצח et l'addition de בשת. Cette addition aura été occasionnée par l'inconvenance que l'on trouvait à la dernière énonciation au sujet de Jahvé : comment pouvait-on dire que Jahvé *ne connaissait pas* l'iniquité? N'était-ce pas lui imputer une ignorance contraire à sa perfection? Sans doute le sens était clair; il ne s'agissait pas pour Jahvé d'une ignorance spéculative, mais d'une ignorance pratique du mal dans sa propre conduite (comp. p. ex. *Is.* LVI, 11 לֹא יָדְעוּ שָׂבְעָה etc.); seulement nous savons que des équivoques de ce genre étaient de nature à suggérer des modifications du texte (comp. p. ex. *Job* XXXII, 3, le nom de Job substitué à celui de Dieu). Dans le cas présent, pour supprimer l'inconvénient, on donna comme sujet à לא ידע (יודע), le nom suivant עול lu עַוָּל *iniquus* et on suppléa comme régime בשת : ... *l'impie ne connaît point de honte.* Désormais la version grecque se trouvait en désaccord avec l'hébreu. On rétablit l'harmonie (?) d'abord en insérant à la suite de οὐκ ἀπεκρύβη une traduction de l'hébreu ולא ידע עול בשת venant dans le texte corrompu immédiatement à la suite de לא נעדר; dans cette traduction supplémentaire on utilisa le καὶ οὐκ ἔγνω qu'offrait déjà la version grecque. Il en résulta, comme il a été dit, une transposition de εἰς νῖκος. Plus tard, comme l'hébreu offrait le terme בשת *à la fin* de la phrase, immédiatement avant le discours de Jahvé au v. 6, on sentit le besoin d'enrichir la version grecque d'une seconde traduction du terme en question, d'ailleurs aussi peu réussie que la première. — A l'aide des données du TM Marti se construit un texte nouveau; au lieu de לאור il lit אוֹר, comme sujet de נעדר, et obtient le sens : (Jahvé est juste au milieu d'elle, il ne fait rien d'inique); *tous les matins il établit son ordre* (?); *la lumière ne fait point défaut, et une méprise* (? עָוֶל) *est inconnue* (בשת supprimé). Mais sans

les matins il établit son jugement 'pour donner la lumière' ; il ne fait défaut [jamais] et ne connaît point l'iniquité [ ]. 6 J'exterminai les 'superbes', leurs tours furent réduites en ruines; je dévastai leurs routes, si bien qu'il n'y eût plus de passants; leurs villes furent saccagées au point qu'il n'y restât personne, plus d'habitants. 7 Je disais : Certes tu me craindras; tu te laisseras instruire; — 'à sa considération' n'échapperont point toutes les punitions que je lui ai infligées! Cependant ils se sont appliqués à pervertir toutes leurs œuvres. 8 C'est pourquoi, attendez-moi — parole de

5. לָאִיר; TM : לָאוֹר *comme lumière.* — Ajouter לָנֶצַח après לֹא נֶעְדָּר et supprimer בֹשֶׁת après עַוָּל (à lire עָוֶל); TM : *il ne fait point défaut, et* (= mais) *l'impie ne connaît point de honte.*
6. גֵּאִים; TM : גּוֹיִם *des nations.*
7. מֵעֵינֶיהָ; TM : מְעוֹנָהּ *habitaculum ejus.*

---

compter la signification extraordinaire prêtée à מִשְׁפָּט et à עָוֶל, cet éloge de l'exactitude avec laquelle Jahvé veille au cours de la nature n'aurait aucun rapport avec le contexte. La régularité de l'ordre de la nature ne sert en réalité que de terme de comparaison.

V. 6. Le passage de la 3ᵉ personne à la première, Jahvé prenant la parole, est fréquent dans le style prophétique. Le texte porte : גּוֹיִם ... = disperdidi *gentes...* On explique que Jahvé infligea aux nations des châtiments terribles, dans l'espoir que Jérusalem se laisserait instruire par de tels exemples. L'idée serait acceptable, bien qu'il doive paraître *a priori* assez étrange qu'il fût fait appel avec tant d'insistance aux leçons indirectes fournies par le sort des nations étrangères, plutôt qu'aux corrections qu'Israël eut à essuyer lui-même et dont les exemples ne manquaient pas dans l'histoire. Les LXX ont lu גֵּאִים (ὑπερηφάνους) disperdidi *superbos,* et cette leçon est fortement recommandée par le v. 7. Ce sont en effet les châtiments qu'Israël s'attira par son orgueil qui auraient dû le faire rentrer en lui-même, lui inspirer la crainte de son Dieu, etc. — הֶחֱרַבְתִּי חוּצוֹתָם litt. *devastavi plateas* (ou *vias*) *eorum* ne signifie pas la destruction des routes elles-mêmes, mais l'action de dévastation exercée sur les routes, en particulier contre les hommes; *Vulg. :* desertas feci vias eorum, rend très bien l'idée. — נִצְדּוּ, niph. de צדה, à rapprocher de syr. ܨܕܐ et assyr. *ṣadu.* — Le passage renferme sans doute une allusion aux dévastations exercées autrefois dans le pays par les armées assyriennes; comp. p. ex. *Jér.* II, 15.

V. 7. La signification restrictive de la particule אַךְ équivaut ici, comme souvent ailleurs, à une notion d'insistance : « *tu ne pourras que me craindre* » = certes tu me craindras, — « *tu accepteras la discipline* » = tu te laisseras corriger par les leçons que provoque ton orgueil (comp. v. 2). Dans l'incise suivante lire avec LXX (ἐξ ὀφθαλμῶν αὐτῆς) : מֵעֵינֶיהָ au lieu de מעונה (*Vulg. :* habitaculum ejus) : « *et de ses yeux* (= de sa vue, de sa considération) *ne sera point supprimé tout ce par quoi je l'ai punie* ». Noter le passage à la 3ᵉ pers. Pour la construction כל אשר פקדתי עליה, où אשר (*par quoi*) est employé d'une manière absolue sans être complété par une préposition avec suffixe, comp. p. ex. *Gen.* XLIII, 27; XLV, 6; *Ézéch.* XXI, 35, et tout à l'heure au v. 11 : עלילות אשר פשעת, comme ailleurs souvent. — השכימו השחיתו (*Vulg.* littéralement : *diluculo surgentes corruperunt*) = ils se mirent avec ardeur à pervertir leur conduite. La formule est fréquente chez Jérémie. Le prophète constate que tous les efforts de Jahvé pour maintenir son peuple dans le devoir, furent vains.

V. 8. Il est bien difficile de garder ici à la formule חַכּה לְ sa signification habituelle

Jahvé — au jour où je me lèverai comme témoin! Car c'est mon arrêt de réunir les nations, d'assembler les royaumes pour répandre sur eux mon courroux, toute l'ardeur de ma colère; car par le feu de mon ressentiment toute la terre sera consumée.

9 Et alors je rendrai aux peuples la lèvre pure pour que tous ils invoquent le nom de Jahvé, qu'ils le servent avec un zèle unanime. 10 D'au

d'*attendre avec espoir et confiance*. Après le v. 7 c'est l'annonce du châtiment que l'on attend, c'est cette annonce aussi que faisait déjà pressentir l'imprécation du v. 1. Il n'y a pas lieu d'ailleurs d'attribuer à la formule en question une portée ironique. L'idée exprimée par חכה n'implique pas nécessairement la notion de confiance; le verbe signifie aussi simplement *attendre* (II *R.* VII, 9; IX, 3; *Job* XXXII, 4...); il dépendra donc du contexte de savoir si חַכֵּה לְ est à comprendre ou non d'une attente confiante. Ici le contexte indique clairement que ce n'est point un Jahvé protecteur ou sauveur, mais un Jahvé justicier et vengeur que le peuple doit attendre. Les transgressions et l'obstination dénoncées vv. 1-7 seront punies au jour où Jahvé se lèvera לְעַד, LXX : εἰς μαρτύριον; cette lecture (לְעֵד = pour rendre *témoignage;* ou bien : comme *témoin*) est préférable à celle des Massor. לְעַד (*in futurum,* Vulg.; ou bien : *ad prædam*); comp. *Mich.* I, 2. — מִשְׁפָּטִי n'est pas ici *le droit,* soit au sens de la justice que Jahvé s'apprêterait à manifester, soit au sens du pouvoir qui lui reviendrait; mais *la sentence, l'arrêt* (judicium meum) que Jahvé porte (comp. I *R.* III, 28 etc.). Il est entendu, à la différence d'*Abd.* 15 et *Jo.* IV, 2 ss., que Juda et Jérusalem sont impliqués dans l'arrêt de condamnation fulminé contre les nations et les royaumes (comp. I, 2 ss.); l'accomplissement de cet arrêt est le terme certain, qui ne faillira point, de l'attente où l'on doit se trouver de Jahvé. Au lieu de לְקָבְצִי lire לִקְבֹּץ. L'incise finale est répétée de I, 18.

V. 9. Après le jugement viendra la restauration. Celle-ci sera marquée par le triomphe de Jahvé sur les nations, et ce triomphe impliquera avant tout la conversion des gentils au Dieu d'Israël. Plus loin (vv. 18 s.) c'est l'humiliation, la ruine des oppresseurs d'Israël qui est annoncée comme caractéristique du triomphe final. Il est inutile de rappeler que les deux points de vue se trouvent associés ailleurs encore; comp. *Mich.* IV, 1 ss., et 11 ss.; etc. La particule כִּי qui ouvre notre verset se justifie par la considération que l'œuvre de justice vindicative décrite au v. 8 est à concevoir comme la condition nécessaire pour le renouvellement universel dont le prophète va retracer le tableau. ... אֶהְפֹּךְ אֶל־עַמִּים litt. : *je changerai aux peuples une lèvre pure,* c'est-à-dire je leur donnerai une lèvre pure grâce au changement par lequel je corrigerai l'impureté de leur lèvre; comp. la formule analogue de I *Sam.* x, 9. שְׁכֶם אֶחָד (accus. adv.) = *humero uno,* d'un commun effort. — Now. voit dans les vv. 9-10 une interpolation; cette appréciation ne semble pas fondée; il n'est pas exact, comme il sera exposé plus loin, que le v. 11 se rattache étroitement au v. 8.

V. 10. Les termes עֲתָרַי et בַּת־פּוּצַי sont en apposition le second au premier. Les פּוּצִים (part. passif de פּוּץ) ne peuvent être que les *dispersés;* ils sont conçus collectivement comme une communauté morale; בַּת־פּוּצַי (litt. *filia dispersorum meorum*) est une formule, imitée de בַּת עַמִּי et d'autres analogues, désignant la collectivité des Juifs établis à l'étranger, la διασπορά. On traduit d'ordinaire עֲתָרַי par « mes adorateurs », ou mieux : « mes suppliants »; comp. l'emploi du v. עָתַר *Gen.* XXV, 21; *Ex.* VIII, 26; X, 18 etc. La construction des deux termes, que les Massorètes mettent en apposition l'un à l'autre, n'est pas très heureuse; on pourrait lire עֲתָרַי בַּת פּוּצַי *mes suppliants de la dispersion;* mais l'expression a toujours un air assez singulier. Dans tous les cas il semble que la

delà des fleuves de Cousch, ils (*mes suppliants, ma communauté dispersée*) apporteront mon offrande. 11 En ce jour tu ne seras point confondue à cause

10. ... עֲתָרַי glose probable.

---

mention des Juifs dispersés soit déplacée en cet endroit. Ce n'était pas des Juifs vivant au loin, mais des gentils eux-mêmes qu'il venait d'être dit v. 9 qu'ils invoqueraient tous le nom de Jahvé et le serviraient d'un accord unanime; c'est donc aussi des gentils qu'on s'attendait à entendre proclamer qu'ils apporteraient à Jahvé leurs offrandes. Ewald proposait de lire עֲתָרַי comme complément parallèle à מִנְחָתִי, et בַּת פּוּט comme sujet parallèle à celui qui serait impliqué dans le premier élément de la phrase : *ab ultra flumina Athiopiæ suffitum meum, — filia Put* (= Putæi) *deferent munus meum.* Une phrase qui ne brillerait pas par l'élégance. (Quant à *Put*, comp. *Nah.* III, 9). Nous préférons considérer les mots עתרי בת פוצי comme une glose, appelée dans l'esprit de son auteur à reporter sur les Juifs de la διασπορά le témoignage de faveur qui était donné dans le texte aux Éthiopiens de l'avenir (*Is.* XVIII, 7; XIX, 21). Le v. 11, à partir duquel le prophète considère les bienfaits de la restauration pour les Juifs, confirmera cette manière de voir.

V. 11. On se demande en quel sens il est dit qu'en ce jour-là Jérusalem ne sera pas honteuse (לֹא תֵבוֹשִׁי) de toutes ses œuvres de prévarication contre Jahvé? Dire que c'est pour la raison que ces œuvres ne se représenteront plus, c'est évidemment une explication invraisemblable. Ewald comprenait la promesse en ce sens que le bonheur de la restauration serait exclusif du souvenir déprimant des infidélités d'autrefois; mais pourquoi le prophète n'aurait-il pas dit en ce cas : ...לֹא תִזְכְּרִי *tu ne te souviendras pas...*? car il ne pouvait admettre le souvenir sans le remords et la honte. On ne voit pas d'ailleurs pourquoi ce souvenir et ce repentir salutaire auraient été incompatibles avec le bonheur de la restauration, conçu comme une récompense de la conversion au service de Jahvé (v. 13). Steiner suggère la lecture לֹא (*utinam*) au lieu de לֹא : Jahvé se proposant d'extirper les présomptueux du milieu de Jérusalem, aurait commencé par exprimer le vœu qu'en ce jour-là le peuple fît pénitence de sa conduite criminelle afin que la cité ne fût pas impliquée tout entière dans le châtiment. Mais pourquoi Jahvé aurait-il souhaité qu'*en ce jour-là* seulement le peuple se repente de ses fautes, pourquoi pas dès aujourd'hui? (II, 1 ss.). Steiner remarque d'ailleurs lui-même que le ton absolu sur lequel sont énoncées les promesses qui suivent, ne s'accommode pas de la lecture proposée. Il faudra s'en tenir à l'interprétation qui entend le verbe בּוֹשׁ au sens objectif, qu'il a souvent ailleurs : « en ce jour-là *tu ne seras point confondue* à cause de toutes tes œuvres... » (comp. *Jér.* XXXI, 37). Now. s'appuyant sur cette explication, estime que le v. 11 fait immédiatement suite au v. 8, et élimine du texte les vv. 9-10. Mais il était d'avis lui-même qu'au v. 8 l'annonce du châtiment visait en particulier Jérusalem, que c'est contre Jérusalem que Jahvé allait se lever comme témoin ou accusateur; que le jugement sur Juda et Jérusalem était conçu comme un épisode du grand jugement. Est-il croyable que comme suite à cette menace le prophète aurait ajouté sans aucune transition : « *En ce jour-là* (= au jour du jugement qui te fera expier tes forfaits) *tu ne seras point confondue* à cause de toutes tes œuvres par lesquelles tu as prévariqué contre moi... »? Il ne servirait à rien d'alléguer que d'après le second membre du verset le châtiment est et reste réservé aux présomptueux. Ce qui est énoncé dans le 2d membre, c'est que ces présomptueux seront écartés et il est ajouté que grâce à leur disparition *Jérusalem* ne fera plus l'orgueilleuse. Il n'en est pas moins vrai qu'au premier membre les crimes en vue sont imputés purement et simplement à Jérusalem, de même que l'acte d'accusation vv. 1 ss. était dirigé contre elle;

de toutes tes œuvres par lesquelles tu as péché contre moi; car alors j'é-
loignerai d'en ton milieu tes vantards arrogants et tu ne te glorifieras pas
davantage sur ma montagne sainte. 12 J'établirai comme Reste au milieu
de toi un peuple humble et modeste qui mettra son espoir dans le nom de
Jahvé. 13 Ceux du Reste d'Israël ne commettront point l'iniquité, ils ne
proféreront point le mensonge et il ne se trouvera point dans leur bouche
une langue trompeuse; car eux ils paîtront et se coucheront et nul ne
causera de la terreur.

14 Exulte, fille de Sion! Soyez dans la jubilation, [*enfants d'*]Israël!
Réjouis-toi et sois dans l'allégresse de tout cœur, fille de Jérusalem!

et il reste vrai que la promesse touchant l'absence de confusion est adressée purement et simplement à Jérusalem aussi bien que l'annonce du châtiment au v. 8. Or, nous le répétons, il n'est guère concevable que Sophonie ait pu s'exprimer en un langage aussi incohérent que celui qui consisterait à dire qu'au jour de son châtiment, Jérusalem ne serait point confondue pour ses forfaits! Si le prophète avait voulu formuler une restriction à la sentence du v. 8, il l'eût certes fait en d'autres termes. La parole du v. 11 se comprend très bien au contraire comme suite aux vv. 9-10. « Le jour » auquel il est dit que Jérusalem ne sera point confondue, n'est point celui-là même de son châtiment; c'est celui qui sera signalé par la conversion des gentils. Cet événement ne signifiera point la disgrâce de Jérusalem. Malgré la faveur témoignée aux nations par Jahvé, « en ce jour tu ne seras point confondue à cause de toutes tes œuvres... »; car, bien au contraire, tu seras purifiée... C'était le commentaire de S. Jérôme : ... In die illa, id est quando gentium crediderit multitudo, etiam tu non penitus confunderis super cunctis erroribus tuis... Pour la construction עלילותיך אשר פשעת voir plus haut la note sur v. 7. — עַלִּיזֵי גַּאֲוָתֵךְ = *tes vantards arrogants;* le nom régime גאוה remplit le rôle de l'adjectif, comp. Kautzsch, § 128, *p*; le suffixe affectant toute l'expression se joint au nom régime, *ibid.*, § 135, 5; la même construction dans בהר קדשי. Après la disparition de ces présomptueux, Jérusalem, instruite par leur sort et soustraite désormais à leur influence, se gardera de s'enorgueillir encore.

V. 12. Alors l'Israël idéal sera constitué. Le Reste que Jahvé établira dans Jérusalem sera *un peuple humble,* qui ne mettra pas sa confiance dans ses propres forces ni dans des moyens humains quelconques (*Is.* xxx, 16; xxxi, 1; *Os.* xiv, 4 etc.), mais *dans le nom de Jahvé.*

V. 13. C'en sera fini de tous les vices qui avaient provoqué la colère divine. Dans le service de Jahvé et l'observation de sa Loi, ceux du Reste d'Israël trouveront une paix que rien ne pourra plus troubler. Et cette sécurité sera, en même temps que la récompense, la *preuve* de leur fidélité; c'est dans cette idée que doit se trouver le lien causal exprimé par כי *car.* — יִרְעוּ וְרָבְצוּ comp. ii, 7; וְאֵין מַחֲרִיד comp. *Mich.* iv, 4.

V. 14. La perspective de cette restauration magnifique après l'épreuve, provoque le chant de triomphe qui termine le livre (vv. 14-20). Il n'y a pas de raison péremptoire pour refuser la composition de ce passage à l'auteur des vv. précédents (9-13), ou pour nier que le prophète Sophonie ait pu l'écrire. La prédiction du salut futur après les épreuves prévues, était bien de nature à entraîner l'auteur aux félicitations enthousiastes qu'il adresse à Jérusalem. Sans doute les consolations et les paroles d'encouragement qu'il prodigue, donnent l'impression qu'en ce moment même la situation, pour Juda et la ville sainte, n'était pas exempte de sérieux sujets d'alarme. Mais il est à remarquer, malgré ce qu'on a dit, qu'il n'y a, aux vv. 14-20, aucun trait d'où l'on puisse conclure avec certitude que les habitants du pays avaient été déportés, ou que la ruine

15 Jahvé a retiré les arrêts portés contre toi; il a refoulé ton ennemi; le
roi d'Israël, Jahvé, est au milieu de toi; tu ne verras plus le malheur!
16 En ce jour-là on dira à Jérusalem : Sois sans crainte, Sion! Que tes
mains ne retombent pas! 17 Jahvé est au milieu de toi [*comme*] un héros

de Jérusalem était déjà arrivée. D'autre part les bouleversements dont l'Asie antérieure souffrait par suite des invasions des Scythes, et ceux, plus redoutables, dont on pouvait attendre qu'elle allait devenir le théâtre grâce à la lutte qui se préparait contre Ninive au déclin, ne pouvaient, vers l'an 625, qu'inquiéter profondément les esprits attentifs dans le royaume de Juda. De même que les dangers entrevus dans un avenir plus ou moins éloigné, devaient permettre au public de comprendre toute la portée et l'à-propos des menaces que le prophète avait fait entendre; ainsi justifiaient-ils l'insistance qu'il met, en terminant ses discours, à rassurer le peuple touchant l'issue finale de la crise, dans laquelle Jérusalem trouvera à la fois le châtiment de ses fautes et l'occasion de son repentir et de son pardon. L'imminence de l'épreuve n'était pas telle toutefois qu'elle dût empêcher les sentiments de joie qu'éprouve le prophète à la pensée de la restauration future, de s'exprimer dans les termes les plus enthousiastes. — Ce lyrisme débordant éclate aussitôt dans les apostrophes répétées de notre v. 14. « *Fille* de Sion... », personnification de la communauté.

V. 15. Au lieu de מִשְׁפָּטַיִךְ (Jahvé a éloigné *les sentences portées contre toi*), Wellh. propose de vocaliser מְשֹׁפְטַיִךְ qu'il traduit : *deine Widersacher* (tes adversaires); le contexte s'accommoderait très bien du terme ainsi compris, les « adversaires » faisant parallèle à « l'ennemi » de l'incise suivante. Seulement le sens d'*adversaire* attribué à מְשֹׁפֵט est difficile à justifier; *Job* IX, 15 on entendra ce participe *po.* de שָׁפַט au sens de *juge.* Les LXX (τὰ ἀδικήματά σου) semblent avoir lu פְּשָׁעַיִךְ. La lecture massorétique n'offre aucune sérieuse difficulté. Il faudra donner au suffixe la valeur d'un *génitif objectif* (Kautzsch, § 135, 4) : Jahvé a *retiré* (ou *détourné*) *les arrêts* portés *contre toi*; c'est-à-dire il n'a pas permis que ta condamnation reçût son exécution pleine et entière, il a arrêté le cours de sa justice, épargnant le Reste qui sera désormais son peuple fidèle et glorieux (v. 12). « L'ennemi » refoulé, c'est le conquérant qui aura été l'instrument de la justice divine. Le « roi d'Israël », le roi suprême et tout-puissant, dont la protection ne peut manquer d'être efficace, est « au milieu de toi » בְּקִרְבֵּךְ comme vv. 3, 5, 11 (מִקִּרְבֵּךְ). La Vulg. rattache la forme תִּרְאִי à la rac. יָרֵא *non timebis malum ultra;* les LXX : καὶ οὐκ ὄψῃ κακὰ οὐκέτι, y voient avec plus de raison l'imp. de ראה; en effet, pour l'avenir, ce n'est pas seulement la crainte, mais l'expérience du mal qui sera épargnée à Jérusalem; et si le prophète avait voulu exprimer une assurance pour le présent, il aurait dit : אַל תירא *ne timeas...*

V. 16. C'est en effet cette dernière formule qui est employée ici comme expression des félicitations dont Sion sera l'objet. « On dira à Sion... » = on pourra lui dire...; car il n'y aura plus de sujet de crainte ni de découragement.

V. 17. La raison de cette assurance que l'on donnera à Jérusalem est aussitôt ajoutée : « Jahvé ton Dieu est au milieu de toi », comme v. 15. גִבּוֹר יוֹשִׁיעַ : *un héros sauveur* (ou *triomphant*); le terme de comparaison est énoncé d'une manière absolue, sans la particule, comme p. ex. aussi v. 3. La suite du verset expose que Jahvé, loin de continuer à faire peser sur Jérusalem le poids de sa colère, trouvera en elle sa complaisance. L'incise יַחֲרִישׁ בְּאַהֲבָתוֹ (Vulg. *silebit in dilectione sua*) exerce assez bien la sagacité des commentateurs. Les uns l'entendent comme relevant, à côté de la jubilation, un effet contraire du même amour divin, à savoir le silence; le prophète aurait voulu dire que « Jahvé, dans son amour, tantôt serait tranquille, tantôt s'exalterait dans la louange » de son peuple (Schegg); ce que Knab. expose en ces termes : prae dilec-

sauveur; il est transporté pour toi de joie; il 'tressaille' dans son amour; il trépigne pour toi dans une jubilation 18 'comme celle du jour de la so-

17. יִרְחַשׁ; TM : יחריש *il garde le silence.*

---

tionis magnitudine complacet sibi et acquiescit in tacita quasi contemplatione et fruitione amoris, quo in amatum fertur; demum ex suavi hac quiete amoris iterum exsurgit ad laetum jubilum, etc. D'autres, comme Maurer, expliquent : *silebit* ad delicta tua, ea condonans, *in amore suo,* pro sua in te benevolentia. L'un de ces deux commentaires n'est pas moins recherché que l'autre. Les LXX (et *Syr.*) καὶ καινιεῖ σε, ont lu יחדיש. Un grand nombre préfèrent cette lecture. Ewald comprenait : *il se rajeunira* dans son amour; mais cette idée, dont il est inutile d'apprécier la valeur absolue, aurait été bien mal exprimée par יחדיש, soit au point de vue du sens de חדש, soit à celui de la forme *hiph.* où ce verbe serait ici employé. Hitz. proposait : *il fera des choses nouvelles...* = inouïes; encore une fois l'expression aurait été entièrement inadéquate. La traduction « il renouvellera son amour » (Buhl, ap. Now.) est difficile à concilier avec la construction. Les LXX donnent καινιεῖ σε, et l'on pourrait supposer comme original correspondant à cette version יְחַדֶּשְׁךָ : *il te renouvellera* dans son amour. En réalité la correction, que Now. incline à adopter, serait très risquée; on comprend parfaitement que les LXX aient suppléé le suffixe pour obtenir un sens à יחדיש. D'ailleurs entre les deux verbes יָשִׂישׂ et יָגִיל, le יחדיש lu par LXX fait assez étrange figure; on s'attend à un verbe de signification analogue à celle des deux autres. On pourrait résoudre la difficulté en rétablissant la leçon ירחש, qui aurait été corrompue de bonne heure par l'interversion des deux lettres ח et ר. Le sens serait : *il frémit dans son amour;* comp. *Ps.* XLV, 2. Se rappeler d'ailleurs l'assyr. רעש (ou רחש avec ח doux?), *jubiler* (*rišatu* = jubilation).

V. 18. Les premiers mots נוּגֵי מִמּוֹעֵד se présentent dans le texte comme complément de אספתי. On prend נוּגֵי comme part. niph. de יגה (*Lam.* I, 4) : *mœstos a conventu* (remotos) *congregavi;* puis מִמֵּךְ הָיוּ est interprété comme une énonciation du motif de ce rassemblement : (quia) *ex te sunt;* enfin מַשְׂאֵת עָלֶיהָ חֶרְפָּה serait à traduire : *onus super eam* (= super eos) *opprobrium.* En comprenant le מִן de מִמּוֹעֵד au sens causatif, Knab. propose : lugentes propter solemnitatem (?) congregabo, ex te fuerunt; onus super eos opprobrium. Cette suite de sentences incohérentes ne doit très probablement pas être mise au compte du prophète. Les *nugæ* de la Vulgate sont une translittération que saint Jérôme justifie en ces termes : Id quod diximus *nugas,* sciamus in hebræo ipsum latinum esse sermonem, et propterea a nobis ita ut in hebræo erat positum, ut nosse possimus linguam hebraicam omnium linguarum esse matricem; quod non est hujus temporis disserere. Pour נוגי במועד les LXX donnent ὡς ἐν ἡμέρᾳ ἑορτῆς; ce qui répondrait à la lecture כְּיוֹם מוֹעֵד à rattacher à la phrase qui précède. Nous adoptons la correction Le sens n'est pas que Jahvé exulte dans la joie, *comme lui-même exulte* au jour de la solennité; mais qu'il exulte dans *une joie comme celle* qui règne au jour de la solennité. Car la joie dont les jours de fête sont marqués est celle du peuple qui les célèbre. Il faudra à présent chercher un autre complément à אספתי; ici encore les LXX offrent une solution très plausible par la lecture מַכַּיִךְ au lieu de מִמֵּךְ (καὶ συνάξω τοὺς συντετριμμένους σου). Le sens sera : *et je supprimerai* (ferai périr) *ceux qui t'ont frappée* (pour אסף = *supprimer,* voir la note sur I, 2). Seulement l'incise ainsi comprise serait beaucoup mieux à sa place, tant au point de vue de l'idée exprimée qu'à celui de la consécution des temps du verbe, après ... הִנְנִי עֹשֶׂה au v. suivant. Il n'est pas impossible que la déformation du texte hébreu ait eu en partie

lennité'. — [ ] 'Malheur à qui a fait peser' sur elle l'opprobre! 19 Voici que 'je consommerai la ruine' de tes oppresseurs en ce jour, [18^b et je ferai périr 'ceux qui t'ont battue']. Je sauverai ce qui boitait, et ce qui était mis en fuite je le recueillerai. Et je ferai d'eux un objet de louange, et de leur honte une gloire par toute la terre, — 20 au temps où je vous 'comblerai

18. כְּיוֹם מוֹעֵד; TM : נוּגֵי מִמּוֹעֵד *mœstos a conventu* (*remotos*).

18^b à transposer à la suite de 19^a en lisant : וְאָסַפְתִּי מַכַּיִךְ; TM : ... אספתי מִמֵּךְ = (mœstos...) *congregavi; ex te...* — ... הוֹי מִי יִשָּׂא; TM : הָיוּ מַשְׂאֵת ... = (ex te) *fuerunt; onus* (super eam opprobrium).

19. ... עֹשֶׂה כלה את; TM : ... עֹשֶׂה את כל (?).

---

pour cause le défaut de liaison entre les éléments du discours dans leur disposition actuelle. Au lieu de ... היו מַשְׂאֵת les LXX lisent ... הוֹי מַשּׂוֹא, ou bien ... הוֹי מִי יִשָּׂא (οὐαὶ τίς ἔλαβεν,...), une formule qui introduit très bien l'imprécation contre les ennemis de Jérusalem, laquelle, suivant la reconstitution que nous proposons, s'appliquera aussi aux מַכַּיִךְ, mentionnés d'après la disposition actuelle du texte dans l'incise qui précède.

V. 19. Au lieu de ... הנני עשׂה את־כל, lire moyennant la transposition de כל (comp. une interversion analogue II, 6 : נות כרת) : הנני עשׂה כָּלָה אֶת־מְעַנַּיִךְ : *Voici que je consomme la ruine de tes oppresseurs.* Comp. I, 18^b. Après cette sentence vient naturellement se placer celle du v. 18 וְאָסַפְתִּי מַכַּיִךְ, avec ו consécutif (LXX : καὶ συνάξω); voir plus haut. La phrase se poursuit au parf. consécutif ...וְהוֹשַׁעְתִּי; les deux incises que nous lisons ici sont empruntées à *Mich.* IV, 6, sauf que אֹסְפָה de *Mich.* est remplacé par והושׁעתי très probablement parce que Sophonie venait d'employer le verbe ...ואספתי, ce qui confirme notre conjecture touchant la place à assigner à cette dernière sentence. Le lecteur trouvera exposée dans la note sur *Mich.* IV, 6 la raison pour laquelle nous ne croyons pas distinctement visés par les deux incises en question les Juifs emmenés en captivité. A la fin du verset בָּשְׁתָּם fait difficulté au premier abord. Si l'on y veut voir le complément commun des deux éléments qui composent la dernière phrase, il faudra supprimer le ם suffixe de ושׂמתים, une suppression qui a été proposée en effet. Wellh., Now. et d'autres suppriment בשׁתם du texte. En réalité rien ne défend de considérer ce terme comme complément particulier du second élément de la phrase, de façon qu'il fasse parallèle au suffixe régime dans שַׂמְתִּים. Les LXX (καὶ καταισχυνθήσονται) auront traduit par conjecture.

V. 20. D'après notre texte ce serait une phrase nouvelle qui s'ouvre ici. Mais la seconde incise, construite à l'infinitif, ne répond pas à l'indication renfermée à cet égard dans la première; notez en outre le כי suivant. Littéralement il faudrait traduire : in tempore illo adducam vos, et in tempore quo congregabo vos; quia... Il doit s'être glissé une erreur de transcription dans l'un ou l'autre des deux bouts de phrase. La version des LXX (ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ ὅταν καλῶς ὑμῖν ποιήσω), qui ne rend pas le אָבִיא de l'hébreu, nous confirme dans l'idée que c'est la première incise qui a subi un dérangement. Nous lirons donc à l'inf. et en tenant compte des termes employés dans le grec : בעת הֵיטִיבִי (au lieu de בעת ההיא אביא), à rattacher à la phrase qui précède. Même en admettant le bien-fondé de cette correction, on pourra trouver que notre passage renferme une allusion distincte à un état de *dispersion* d'où le peuple devra être tiré par Jahvé (בעת־קבצי אתכם). Mais il serait excessif d'en conclure que l'auteur connaît

de ma faveur' et au temps où je vous recueillerai. Car je ferai de vous un sujet de gloire et de louange parmi tous les peuples de la terre, tandis que j'accomplirai votre restauration sous vos yeux, dit Jahvé.

20. הימיבי; TM : ההיא אביא (en) *ce* (temps) *je* (vous) *amènerai*.

---

déjà la *captivité de Babylone* comme *un fait appartenant à l'histoire*. Au reste il se pourrait très bien que le v. קבץ soit à entendre ici, comme au v. précédent, au sens de *recueillir* en vue de soins à donner; il répondrait mieux dans cette acception à הימיב rétabli d'après LXX. Il est clair dans tous les cas que la formule בשובי את־שבותכם ne signifie pas formellement ici *l'action de ramener les captifs;* l'expression לעיניכם *sous vos yeux* montre qu'il s'agit, en un sens plus général, du changement qui surviendra dans la situation malheureuse de la nation; le peuple étant lui-même l'agent du retour de la captivité, il n'y aurait pas eu lieu de dire qu'il serait témoin de cet événement. Le sens est : *vous verrez* s'accomplir le *changement de votre infortune* ou *votre restauration;* comp. la note sur *Osée* VI, 11.

AGGÉE

INTRODUCTION

§ I

Les circonstances historiques de la prédication d'Aggée et de Zacharie.

Les prophètes *Aggée* et *Zacharie*, dont les livres font suite l'un à l'autre dans la collection des *Douze petits Prophètes*, exercèrent tous les deux leur ministère à l'époque de la restauration du second temple. Les discours d'Aggée et les premiers discours de Zacharie sont également datés de *l'an 2 de Darius, roi de Perse*. Une connaissance exacte des événements importants qui marquèrent ce moment de l'histoire du peuple juif, est indispensable pour la juste interprétation des écrits de nos deux prophètes. Nous allons exposer sommairement la situation qu'Aggée et Zacharie trouvèrent autour d'eux, ainsi que les principaux problèmes qui ont été soulevés à ce sujet, en nous reportant à nos publications antérieures, *Zorobabel et le second temple* (1892; extrait du *Muséon*, 1891), et *Nouvelles études sur la Restauration juive après l'exil de Babylone* (1896).

A. — D'après le récit du premier chapitre du livre d'*Esdras*, Cyrus, aussitôt après la destruction de l'empire chaldéen et la conquête de Babylone (538), en la première année de la fondation de la monarchie perse, octroya aux Juifs que Nebukadrezzar avait déportés à l'intérieur de l'empire, l'autorisation de retourner dans leur patrie et de rebâtir le temple de Jérusalem (1). Des caravanes considérables de captifs, dont le dénombrement relaté *Esdras* II (*Néhémie* VII) porte le chiffre à 42.360 hommes (2), s'empressèrent de reprendre le chemin de la Judée, où ils formèrent la communauté de la *Gola*, c'est-à-dire des *captifs* rapatriés. Les rapatriés s'établirent en diverses villes et localités de la banlieue de Jérusalem. Le public auquel un peu plus tard s'adresseront Aggée et Zacharie, se composait donc, au moins en grande partie, d'anciens exilés revenus de Babylone.

Il y a quelques années, feu W. H. Kosters, professeur à Leyde, entreprit de montrer que la prétendue histoire du retour des Juifs sous Cyrus, était une légende et que le récit des premiers chapitres d'*Esdras* à cet égard n'avait aucune valeur (3). En réalité

(1) Touchant les mesures générales prises par Cyrus à l'égard des populations que les Chaldéens avaient déportées, voir notre *Note sur les lignes 30 sqq. de l'inscription du cylindre de Cyrus* (dans les *Mélanges Charles de Harlez*, 1896, pp. 325 ss.).

(2) *Nouvelles études...*, pp. 38-66.

(3) *Het herstel van Israël in het perzische tijdvak*, 1894.

il ne serait revenu personne de Babylone en Judée sous Cyrus. La population au milieu de laquelle vécurent nos deux prophètes, et qui avait à sa tête Zorobabel et le grand prêtre Jéschoua, n'aurait compris que des Juifs qui n'avaient jamais quitté le pays. Kosters en appelait surtout, pour appuyer ses vues, à l'attitude d'Aggée et de Zacharie eux-mêmes; ceux-ci, disait-il, ne font jamais la moindre allusion à un événement aussi considérable que celui du retour de la captivité; ils supposent toujours au contraire avoir affaire aux *restes* de la nation, que la déportation chaldéenne n'avait pas atteints; ils supposent que la *Gola,* la communauté morale des exilés, vit encore dispersée loin du territoire. Les *premières* colonies de rapatriés n'auraient été amenées que bien plus tard, par Ezra (*Esdr.* VII ss.). Quant à la conception qui fit dater du règne de Cyrus la fin de la captivité de Babylone, Kosters prétendait qu'elle se fit jour à une époque très récente, subséquente au retour des compagnons d'Ezra. Voici comment. On avait commencé par attribuer faussement à Cyrus l'initiative de la restauration du temple. Cette première légende s'était formée sous l'influence des prophéties de *Deutéro-Isaïe,* où Cyrus était désigné comme l'instrument dont Jahvé allait se servir dans l'accomplissement de la grande œuvre. La lecture de ces prophéties fit naître après coup la persuasion qu'en effet c'était à Cyrus que Jérusalem était redevable de son temple rebâti! On raconta donc que le vainqueur de Babylone, aussitôt après la conquête, avait envoyé en Judée un officier du nom de Scheschbassar (voir plus loin, B) avec la mission de relever de ses ruines le temple de Jahvé. On trouverait, au dire de Kosters, des débris d'une relation qui s'inspirait de cette légende, dans la section araméenne d'*Esdr.* V-VI (ch. V, vv. 11-17; ch. VI, 1, 3-5), où ils seraient mêlés aux restes d'une histoire authentique de la reconstruction du temple (V, 1-5, 6-10; VI, 6-15); ces restes du récit vraiment historique ne parlent ni de Cyrus ni de Scheschbassar. Mais la légende allait se développer. Lorsque Ezra eut ramené en Judée sa caravane d'exilés, ceux-ci ne tardèrent pas à se faire reconnaître comme le noyau du *véritable Israël.* Le *véritable Israël* fut celui qui se constitua autour des Juifs revenus de la captivité. Ceux-ci en étaient la partie la plus pure et l'âme. La réflexion aidant, on se prit à considérer que le temple avait sans doute été rebâti par le *véritable Israël;* ce qui équivalait à dire qu'il devait avoir eu pour auteurs des *Juifs revenus de l'exil.* Et comme la légende attribuait déjà à Cyrus l'initiative des mesures relatives à la restauration du temple, on la compléta en prêtant en outre au même prince un édit de libération en faveur des Juifs. Ainsi, sous la plume du Chroniste, l'officier Scheschbassar devint le chef des caravanes de captifs revenues en Judée en la première année de Cyrus (*Esdr.* I); Zorobabel et le grand prêtre Jéschoua, nés sur le sol même de la Judée qu'ils ne quittèrent jamais, furent placés en tête de la prétendue liste des familles juives rapatriées (*Esdras* II)! La liste en question n'avait en réalité eu d'autre objet, dans sa condition primitive, que d'exposer en détail la composition de la communauté juive à l'époque de Néhémie et d'Ezra; c'est le Chroniste qui en changea la signification et lui donna dans son récit la place qu'elle occupe actuellement.

La reconstruction de l'histoire élaborée par Kosters, sans compter l'invraisemblance extrême du rôle attribué à la troupe des compagnons d'Esdras dans le « développement de la légende », ne reposait sur aucun fondement sérieux. Dans nos *Nouvelles études* nous avons montré

1° qu'il était arbitraire de distinguer dans la section araméenne d'*Esdr.* V-VI, des restes de deux documents dont l'un aurait complètement ignoré une part quelconque prise par Cyrus dans la restauration du temple de Jérusalem; tandis que l'autre, plus récent, aurait attribué au roi perse et à son officier Scheschbaṣṣar une intervention active en cette affaire. Les chap. V-VI nous offrent un récit d'une parfaite unité de composition. Il y est raconté que, à l'appel des prophètes Aggée et Zacharie, les chefs du peuple, Zorobabel et Jéschoua, se mirent à bâtir le temple à Jérusalem. Tandis que les travaux étaient poussés avec vigueur, Tattenaï, le gouverneur de la région

cis-euphratéenne, et son collègue Schethar-Bozenaï, vinrent demander compte aux Juifs de leur conduite. Les Juifs s'expliquèrent et les deux inquisiteurs envoyèrent à Darius un rapport exposant les résultats de leur démarche : ils avaient trouvé les Juifs rebâtissant le temple de leur Dieu; les Juifs leur avaient dit que « Cyrus avait autorisé ces travaux; que Cyrus avait fait remettre à un nommé Scheschbassar les trésors du temple autrefois enlevés par Nebukadrezzar; que ce Scheschbassar était venu à Jérusalem poser les fondements du temple et que depuis lors l'édifice était en construction sans avoir pu être achevé ». Le rapport se terminait par un avis touchant les recherches à faire pour retrouver l'édit de Cyrus invoqué par les Juifs. Le roi Darius ordonna des recherches; on trouva en effet l'édit de Cyrus dans les archives à Ecbatane. Darius en conséquence fit savoir à Tattenaï et à Schethar-Bozenaï que l'on eût à permettre aux Juifs de rebâtir le temple de leur Dieu.

Il n'y a, dans ce récit, aucun indice de combinaison de relations divergentes. S'il est vrai qu'au ch. v, v. 16, il est dit clairement que les fondements du temple furent posés par Scheschbassar au commencement du règne de Cyrus, il n'est pas exact qu'au v. 2 la pose de ces mêmes fondements soit rapportée à l'an 2 de Darius. Aux vv. 1-2 il n'est pas question des fondements. Il n'y est d'ailleurs pas marqué de date et cette circonstance prouve que notre récit se présente comme la suite à *Esdr.* III-IV, 1-5, 24, d'origine également araméenne (voir *Zorobabel et le second temple*, pp. 104 ss.). La donnée du ch. v, v. 2 portant que, dociles aux exhortations d'Aggée et de Zacharie, Zorobabel et Jéschoua « *commencèrent à bâtir la maison de Dieu* », équivaut à dire qu'ils *se mirent* à bâtir; la formule est sans aucun doute compatible avec la supposition que les fondements avaient été posés autrefois, mais que depuis lors les travaux avaient été interrompus (voir plus loin, C). Notons que l'édifice lui-même s'élevait déjà quand Tattenaï et son collègue vinrent faire leur enquête (v, 8).

Dans les éléments mêmes du récit araméen qui sont rapportés par Kosters au *document historique,* savoir v, 6-10 et VI, 6-15, il est supposé que les inquisiteurs se sont informés du titre dont les Juifs s'autorisaient pour rebâtir le temple; qu'ils ont fait rapport à ce sujet au roi Darius; et que Darius reconnut le bien-fondé des allégations des Juifs. Kosters admet que dans ce document aussi il aura été question d'une pièce officielle invoquée par les travailleurs; les vv. 1, 2 du ch. VI doivent en effet, d'après lui, être répartis entre les deux documents. Mais de quelle nature était cette pièce officielle? Elle ne peut avoir consisté qu'en un décret émané d'un roi antérieur à Darius. Et comme le Darius en question est Darius Ier (voir plus loin, B), comme on ne peut supposer d'ailleurs que Cambyse eût jamais pris l'initiative de mesures favorables à la religion ou au culte de Jahvé, nous sommes amenés à la conclusion que d'après le « document historique », aussi bien que d'après le prétendu document légendaire, *Cyrus* avait octroyé aux Juifs la permission de rebâtir le temple de Jérusalem.

Il est bien sûr aussi que quand les inquisiteurs, dans leur rapport à Darius, rappellent la mission remplie par Scheschbassar sans parler des captifs revenus de Babylone (v, 13 ss.), il ne s'ensuit nullement que l'auteur du récit ne connaissait pas encore l'histoire de ce retour. Le rapatriement des exilés était un fait entièrement étranger à l'objet de la démarche et du rapport de Tattenaï; et d'ailleurs le décret de Cyrus, tel qu'il est reproduit au chap. I d'*Esdras,* avait précisément autorisé le retour en vue de la reconstruction du temple de Jérusalem. Comp. *Nouvelles études...*, pp. 18-31.

2° La liste des familles reproduite au ch. II d'*Esdras* est là à sa place, avec sa signification propre et primitive. Cette liste ne fut point à l'origine un état de la composition de la communauté juive à l'époque de Néhémie et d'Esdras. Elle fut dès l'origine un état des caravanes de rapatriés. Cela est indiqué par le titre principal (v. 1), comme par le titre particulier du v. 59 : « Voici ceux qui étaient partis de Tell-Melaḥ... »; cela se reconnaît encore à l'indication des mesures prises en vue de *l'organisation* de la communauté (vv. 59, 62 s.); à l'énumération des dons considérables offerts pour

l'inauguration du culte, etc. (vv. 68 s.; comp. *Néh.* vii, 70-72); à la mention, non seulement des chantres et des chanteuses (v. 65[b]), mais des bêtes de somme (vv. 66 s.), etc. Voir *Nouvelles études...*, pp. 31-66; et pour la comparaison entre *Esdras* ii, 68 ss.; iii, 1 d'une part, et *Néh.* vii, 70 ss.; viii, 1 d'autre part : pp. 148 ss., 261 ss.

3° Il s'en faut de beaucoup que dans leurs discours, Aggée et Zacharie supposent qu'ils ont affaire aux restes de l'ancienne population qui n'avaient jamais quitté le pays. Les considérations par lesquelles Kosters essaie de justifier cette interprétation sont sans valeur. Les deux prophètes, Zacharie surtout, témoignent au contraire qu'au moment de leur entrée en scène, le retour de la captivité est un fait accompli (*Nouvelles études...*, pp. 66-91). Le commentaire lui-même mettra suffisamment ce point en lumière.

Il n'y a nulle raison de mettre en doute le caractère historique des chap. i-ii d'*Esdras* qui font dater du règne de Cyrus la fin de la captivité de Babylone. ***La communauté à laquelle s'adressent Aggée et Zacharie, était avant tout celle des Juifs que Zorobabel et le grand prêtre Jéschoua avaient ramenés de la terre de l'exil.*** Cette conclusion se trouvera confirmée par les observations qui vont suivre. Comp. aussi l'annotation sur *Agg.* i, 1.

B. — Au chap. i, vv. 8, 11, comme au chap. v, vv. 14, 16 du livre d'*Esdras*, le personnage auquel Cyrus a fait remettre les vases sacrés et qui est venu à Jérusalem poser les fondements du temple, s'appelle *Scheschbaṣṣar*. Dans quel rapport ce personnage se trouve-t-il avec *Zeroubbabel* que nous voyons d'autre part à la tête des émigrants revenus en Judée (*Esdr.* ii-iii, iv, 1-5)?

1° Il n'y a plus guère lieu de s'arrêter aux théories chronologiques qui attribuaient à Scheschbassar et à Zorobabel, non seulement une personnalité distincte, mais une situation différente dans l'ordre du temps. Ainsi l'on a prétendu que Scheschbassar avait rebâti le temple sous *Cyrus;* tandis que Zorobabel, lui, ne serait arrivé à Jérusalem que beaucoup plus tard, sous le règne de *Darius II* (423-405), et qu'il aurait dû, à cette époque, relever de ses ruines le temple de Scheschbassar, déjà frappé de destruction. Aggée et Zacharie, contemporains de Zorobabel, auraient donc vécu sous Darius II! Cette chronologie fantaisiste n'a d'autre appui que la présence, au ch. iv d'*Esdras*, vv. 6-23, d'un récit qui met en scène les rois Xerxès (485-465) et Artaxerxès I (465-424). La narration du ch. v, considérée comme faisant suite à ce récit, est donc censée viser Darius II comme le prince sous le règne duquel Zorobabel bâtit son temple. Mais il est trop évident qu'*Esdr.* iv, 6-23, où il s'agit du relèvement *des murs* de Jérusalem, est situé hors de sa place naturelle et interrompt violemment le récit de la restauration du *temple* (*Esdr.* iii, iv, 1-5, 24; v-vi). Le Darius du ch. v est sans aucun doute le même que celui du ch. iv, vv. 5, 24, à savoir Darius I. Zorobabel est d'ailleurs à l'œuvre, *Esdr.* iii, sous le règne de Cyrus. Il est certain que le Darius en la 2e année duquel Aggée et Zacharie entrent en scène, est Darius I fils d'Hystaspe (521-485). Comp. *Zorobabel et le second temple*, pp. 12-25. — Un système tout aussi arbitraire que celui qui vient d'être rappelé, quoique moins exorbitant dans ses conclusions, avait déjà été proposé par de Saulcy. D'après de Saulcy, *Scheschbassar* serait bien arrivé à Jérusalem sous *Cyrus*, à la tête des émigrants énumérés *Esdr.* ii. Mais la venue de *Zorobabel* devrait être placée au commencement du règne de *Darius I*. Et pourquoi? Zorobabel, dit-on, commença la construction du temple la seconde année de son arrivée à Jérusalem (*Esdr.* iii, 8); or le début de l'œuvre de Zorobabel tombe en la seconde année du roi Darius (iv, 24; v, 1); donc Zorobabel n'était venu à Jérusalem qu'au commencement du règne de Darius. Seulement la « construction du temple » dont il est question *Esdr.* iii, 8, et qui, d'après la suite du récit, se réduisit à la pose des fondements (iii, 10 ss.; iv, 1 ss.), tombe sous le règne de *Cyrus* (*Esdr.* iv, 5). Si l'on admet que Zorobabel exécuta à Jérusalem l'œuvre qui lui est attribuée par *Esdr.* iii, il faudra évidemment en conclure : 1° qu'il est revenu sous le règne de *Cyrus*, avec les émigrants

énumérés au ch. II, à la tête desquels il figure en effet dans le texte ; 2° qu'*Esdr.* v, 1 il ne s'agit plus des *fondements* du temple, supposés déjà existants (*Esdr.* III, 10; IV, 1-5, 24; v, 16), ni par conséquent du début de l'œuvre de Zorobabel, mais de *l'édifice* lui-même que Zorobabel et ses compagnons *se mirent* à bâtir, lorsque, *après une interruption d'une quinzaine d'années,* Aggée et Zacharie les décidèrent à reprendre le travail. Il apparaît clairement d'ailleurs, à la lecture des discours d'Aggée et de Zacharie, que ceux-ci associent étroitement Zorobabel et Jéschoua à la communauté établie en Judée ; et il n'est pas moins clair que le reproche de négligence élevé par Aggée, en l'an 2 de Darius, contre la communauté dont Zorobabel est le chef, la suppose établie en Judée depuis un temps assez long (*Agg.* I, 2 ss.). Comp. *Zorobabel et le sec. temple,* pp. 25 ss.

Au point de vue chronologique Scheschbassar et Zorobabel se trouvent exactement sur la même ligne.

2° Les deux noms ont été considérés par beaucoup d'auteurs comme désignant des personnages de nationalité différente. Scheschbassar, à ce qu'on prétendait, aurait été un officier *perse;* c'est ce que croyait encore Kosters, *l. c.,* p. 33. Autrefois on appuyait cette manière de voir sur la prétendue origine perse du nom lui-même. Dans *Zorobabel et le second temple,* nous avons expliqué le nom comme équivalant au babylonien *Schamasch-bal* (ou *bil*)-*uṣur* (ou bien, d'après la forme du nom dans la bible grecque, *Sin-bal-uṣur*) = *Schamasch* (ou *Sin*) *protège le fils!* (ou *le prince*). La conjecture fut bien accueillie. Le nom lui-même n'offrirait donc aucun appui à l'hypothèse de la nationalité perse du dignitaire en question. Il semble bien du reste qu'*Esdr.* I, 8, 11, tout autant que v, 14, 16, Scheschbassar représente le peuple juif comme objet de la faveur de Cyrus. Et comme il est explicitement appelé *le prince de Juda* I, 8 ; qu'il n'est point vraisemblable que ce titre auguste aura été accolé arbitrairement au nom exotique d'un personnage inconnu par l'auteur du récit ou par un glossateur plus récent, l'on peut en toute sécurité conclure que *Scheschbassar et Zorobabel ne se distinguaient point par la nationalité.*

3° Renan en parlait en effet comme de deux princes juifs (*Hist. du p. d'Isr.,* III, p. 19). D'autres encore, tels que T. André, Nikel (*Wiederherstell. des jüd. Gemeinwesens...,* p. 44 ss.), Nowack (sur *Agg.* I, 1) etc., considèrent Scheschb. et Zorobabel comme deux princes juifs contemporains.

Ils rejettent l'identité de sujet porteur des deux noms, tout d'abord *à raison de la dualité même des noms.* Cette raison est au fond très faible. Car a) il est invraisemblable qu'*un prince juif,* sectateur zélé du culte de Jahvé, ait porté parmi ses propres coreligionnaires un nom constituant *une invocation à une divinité païenne!* Un pareil nom, pour lui, ne peut avoir été d'usage que dans les rapports officiels avec les autorités étrangères, de même qu'il doit lui avoir été imposé par les païens. Scheschb., *prince juif,* aura sans le moindre doute été connu sous un autre nom parmi les Juifs. b) On s'expliquerait précisément que Zorobabel, fils de *Sche'alti'el* (*Aggée; Esdr.* III, 2; v, 2), eût été, à Babylone, gratifié d'un nom babylonien. Nous savons que son grand-père Jéchonia (I *Chron.* III, 17) fut tiré de sa prison et comblé d'honneurs à la cour par le roi Evil-Marduk (II *R.* xxv, 27). Quoi d'étonnant que le petit-fils occupât à son tour auprès du suzerain une haute situation; qu'il jouît d'une faveur dont la première expression se trouva dans l'imposition du nom qui le consacrait citoyen de l'empire? (comp. *Dan.* I). c) C'est dans les rapports officiels avec la cour que le personnage se présente sous le nom de Scheschbaṣṣar *Esdr.* I, 8, 11; v, 14, 16; ce qui répond aux prévisions dans l'hypothèse qu'il fût identique avec Zorobabel.

On allègue encore qu'*Esdras* v, où il vient d'être parlé d'abord de Zorobabel (v. 1), il est question ensuite de Scheschb. *comme d'un personnage distinct.* Mais il suffit de lire le récit pour s'apercevoir que les renseignements fournis par les Juifs y sont présentés, vv. 11 ss., *comme un élément du rapport de Tattenaï au roi Darius.* Il est évident que

Tattenaï a dû adapter la forme de ces renseignements au but de son rapport. Tout en exposant les dires des Juifs, il éclaire le roi. Le personnage qui dirige les travaux du temple et que l'on disait avoir été investi d'une mission par Cyrus, a été connu à la cour sous le nom de *Scheschbassar;* c'est sur la mission confiée à ce *Scheschb.* que Darius devra faire procéder à une enquête. Il n'y a rien ici qui trahisse une distinction à établir entre Scheschb. et Zorobabel.

Si l'on trouvait étonnant que l'identité ne soit pas explicitement affirmée dans le texte, nous ferons remarquer tout d'abord qu'au ch. v d'*Esdras* il ne convenait pas d'ajouter une explication de cette nature aux termes du rapport adressé au roi qui n'avait que faire du nom de *Zeroubbabel,* et qu'au chap. i l'identité pouvait sembler suffisamment indiquée par le titre de *prince de Juda* donné à Scheschb. Il est à noter ensuite que le récit d'*Esdras* dérive en droite ligne d'un document contemporain des événements, si l'on en juge par l'emploi de la 1re personne, v, 4; les lecteurs auxquels le récit fut d'abord destiné n'avaient aucun besoin qu'on les renseignât en termes formels sur l'identité de Scheschb.

Quant au passage I *Chron.* iii, 18 ss., où *Zeroubbabel* est distingué, par sa généalogie même, de *Schen'aṣṣar,* dans lequel on a cru devoir reconnaître notre *Scheschb.,* il est certain que le texte en est corrompu. Voir la restitution que nous avons proposée, *Zorobabel et le sec. temple,* pp. 52 ss. (comp. *Nouvelles études,* p. 95).

4° On produit *en faveur* de l'identité de Zorobabel et de Scheschb. des considérations qui, dans leur ensemble, paraissent convaincantes :

a) Scheschb. est appelé non seulement *prince,* mais *le prince de Juda* הַנָּשִׂיא לִיהוּדָה (*Esdr.* i, 8). Or *Zorobabel,* fils de Sche'alti'el, fils du roi Jéchonia, était prince de Juda.

b) Scheschb. est mis en rapport, comme commissaire de Cyrus, avec les groupes de familles juives qui se préparent à quitter la terre de l'exil pour la Judée; il nous est présenté comme le chef des émigrants (*Esdr.* i, 5-11). Or dans la suite c'est *Zorobabel* qui apparaît comme chef des caravanes de rapatriés (ii, 1), comme organisateur de la communauté (ii, 63...) et de l'œuvre du temple (iii, 2 ss.), comme représentant de l'autorité dans les rapports avec les populations d'alentour (iv, 2 ss.).

c) C'est le prince juif Scheschb. qui a posé les fondements du temple (*Esdr.* v, 16); c'est aussi le prince juif *Zorobabel* qui a posé les fondements du temple (*Esdr.* iii; *Zach.* iv, 9).

d) Scheschb. avait reçu de Cyrus le titre de *Peḥa* (*Esdr.* v, 14). Zorobabel, qui était *Peḥa* de Juda en l'an 2 de Darius (*Agg.* i, 1), devait en effet avoir été investi de ces fonctions assez longtemps auparavant; car en l'an 2 de Darius on n'avait à la cour que des notions très confuses touchant la situation à Jérusalem; et ni le satrape Tattenaï ni le roi Darius n'ont l'air de connaître Zorobabel (*Esdr.* v-vi; en particulier v, 10). Rappelons à ce propos que le roi, ordonnant dans son rescrit que l'on ait à permettre au *Peḥa* des Juifs et aux *Anciens* de bâtir le temple (vi, 7), s'en réfère visiblement aux termes du rapport de Tattenaï qui avait mis en cause les *Anciens* (v, 9) et le *peḥa Scheschb.* (v, 14). Ce dernier est donc supposé à l'œuvre en l'an 2 de Darius, c'est-à-dire au moment où Zorobabel était *peḥa* d'après Aggée. Au reste le *Tirschatha* (= gouverneur?) d'*Esdr.* ii, 63, ne pouvait être distinct du *Peḥa;* et c'est sans aucun doute Zorobabel qui est visé ici, conformément aux données d'*Esdr.* ii, 2; iii... — Comp. nos *Notes sur l'hist. de la Rest. juive, RB.,* janvier 1901.

C. — Il a déjà été fait allusion à la manière dont les débuts de la reconstruction du temple sont racontés *Esdr.* iii, iv, 1-5. Les rapatriés s'étaient mis en devoir, tout d'abord, d'élever un autel pour la célébration des sacrifices (iii, 1 ss.). La seconde année du retour, Zorobabel, Jéschoua et leurs compagnons commencèrent les travaux du nouveau temple; les fondements furent posés et solennellement inaugurés (iii, 8-13). Là-dessus les délégués des « ennemis de Juda et de Benjamin », notamment de la population issue des colons orientaux que les rois de Ninive avaient autrefois transplantés dans

le pays, vinrent présenter à Zorobabel leurs offres de services afin de participer plus tard au culte de Jahvé. Comme ils s'y attendaient sans doute, ils furent éconduits. Aussitôt ils prirent une attitude ouvertement hostile, et réussirent par leurs intrigues à faire interrompre les travaux; ceux-ci ne furent repris qu'en la seconde année du règne de Darius (IV, 1-5, 24). Un grand nombre de critiques se refusent à admettre cette représentation de l'histoire qui rapporte au règne de Cyrus la fondation première du temple, et considèrent le récit d'*Esdr.* III-IV, 1-5 comme une « composition du *Chroniste* », ce qui équivaut à dire : une invention tendancieuse. En réalité le Chroniste avait l'esprit beaucoup moins inventif et tendancieux que l'on ne se plaît à le supposer (1).

Il est inutile d'insister sur le caractère de parfaite vraisemblance intrinsèque qui distingue le récit en question (voir *Nouvelles études*..., p. 138-150). Nowack[1] écrit (p. 298) que nul, à Jérusalem, durant les premières années après le retour, ne songeait à la restauration du temple; et l'on s'explique d'autant mieux cette attitude, ajoute-t-il, que « *les anciens exilés avaient appris, pendant un long séjour sur la terre étrangère, à conserver leur religion sans temple et sans autel* » (comp. Now.[2], p. 328). Et pourquoi donc ces anciens exilés, après un si long séjour sur la terre étrangère, étaient-ils revenus en Judée? Now. constate d'ailleurs lui-même, au même endroit, que les rapatriés « se contentèrent » provisoirement de *l'autel qu'ils avaient élevé* sur le lieu saint! Il est à regretter, pour certains critiques, qu'incidemment Aggée ait fait une vague allusion (II, 14) à l'autel d'*Esdr.* III, 2 ss.; sinon cet autel (dont *Zacharie* ne sait rien) aurait fait un précieux spécimen de l'esprit tendancieux du Chroniste. Les dons que le peuple et ses chefs s'étaient empressés d'offrir, aussi bien que l'autel dont il vient d'être question, témoignent du zèle dont les compagnons de Zorobabel étaient animés pour la restauration du culte. Les données des inscriptions de Cyrus sont entièrement conformes à la note dominante de l'édit rapporté *Esdr.* I, d'après laquelle le relèvement du temple de Jahvé était le but assigné à l'expédition des émigrants. L'empressement des Juifs rapatriés à commencer la reconstruction du temple était donc très naturel. Le rôle hostile attribué aux populations semi-païennes d'alentour porte lui aussi la marque de l'histoire. Rappelons à ce propos que la mention d'Asarhaddon (IV, 2) comme auteur de la colonisation de la Palestine, est en harmonie avec les renseignements fournis par les inscriptions et ne peut avoir été suggérée au narrateur que par des témoignages précis et sûrs touchant les faits qu'il raconte (2).

On a essayé de mettre le récit araméen d'*Esdr.* V-VI en opposition avec celui d'*Esdr.* III. Mais dans leur rapport à Darius, les inquisiteurs attestent en termes formels que Scheschbassar, au commencement *du règne de Cyrus*, est venu à Jérusalem *poser les fondements du temple*, et que depuis lors l'édifice est en construction sans qu'on ait pu l'achever (V, 16) (3). Comp. *Nouvelles études*, p. 22. Dire, comme on l'a fait, que ce renseignement vise sans doute l'établissement de *l'autel* (heureusement connu d'*Aggée* II, 14), c'est se payer de mots. Mais *Esdr.* V, 1, ne lisons-nous pas clairement que les premiers débuts de l'œuvre du temple datent de la prédication d'Aggée et de Zacharie? Non. Nous lisons que, dociles à la voix des deux prophètes, Zorobabel et ses compagnons se mirent à bâtir la maison. Qu'y a-t-il d'incompatible dans cette donnée avec la supposition qu'il s'agisse de la reprise des travaux, de la construction de *l'édifice lui-même* sur les assises déjà existantes, bien que sans doute détériorées et à remettre en état, après quinze ans d'interruption? Nous répétons d'ailleurs que V, 1 ne forme pas, la chose est manifeste, le début du récit. Le V. 1 du ch. V, où n'est indiquée aucune date, se rattache

(1) Comp. à ce propos l'examen que nous avons fait de l'histoire préexilienne du I. des Chroniques, dans *Le sacerdoce lévitique* (1899), *deuxième section*, pp. 21-116.

(2) *Nouvelles études*..., p. 140 ss.

(3) Il n'est pas dit ni supposé en cet endroit que les travaux n'avaient pas été interrompus.

de la façon la plus étroite à IV, 24. La division artificielle des chapitres n'a séparé ces deux versets qu'à la faveur d'une méprise qui a fait envisager IV, 24 comme la conclusion du récit IV, 6-23, où il ne s'agit pourtant pas des travaux du temple! Le verset IV, 24 constate que *la construction du temple* fut interrompue jusqu'en l'an 2 de Darius; *alors* (V, 1) Aggée et Zacharie prêchèrent, etc. D'autre part IV, 24 ne fait que reprendre le fil de la narration de IV, 1-5, qui avait été coupé par l'insertion indue du morceau IV, 6-23 relatif à l'affaire des murs sous les règnes de Xerxès et d'Artaxerxès. Non seulement le récit araméen d'*Esdr.* V-VI n'est pas en opposition avec celui d'*Esdr.* III-IV, 1-5; il en est la continuation directe. Il a déjà été rappelé plus haut que les premiers chapitres d'*Esdras* sont en effet d'origine araméenne (*Nouv. études...*, p. 21 s.; *Zorobabel et le sec. temple*, p. 104-114).

C'est surtout le témoignage d'Aggée et de Zacharie que l'on invoque contre le caractère historique de la narration d'*Esdr.* III, 8 ss. Kosters a avoué (*l. c.*, p. 9) que l'on ne pouvait reconnaître de valeur démonstrative à des passages comme *Zach.* I, 16; IV, 9; VI, 12 ss. Il est clair en effet que *Zach.* IV, 9 plaide bien plutôt en faveur d'une fondation du temple antérieure à l'an 2 de Darius. Mais le critique néerlandais croyait devoir maintenir l'argument contraire que l'on a emprunté à *Zach.* VIII, 9 ss., et à *Agg.* II, 15-19. Les annotations sur ces passages montreront que c'est bien à tort. Ni Aggée ni Zacharie ne donnent à entendre qu'en l'an 2 de Darius les travaux du temple furent entrepris pour la première fois, que rien n'avait été fait, dans les conditions exposées ci-dessus, sous le règne de Cyrus.

D. — On connaît les circonstances dans lesquelles Darius fils d'Hystaspe monta sur le trône et les difficultés qu'il eut à surmonter pour établir et faire reconnaître son autorité. Il en a laissé lui-même le souvenir dans l'inscription de Béhistoun. Le faux Bardiya était tombé, victime de sa supercherie, et Darius avait recueilli la succession de Cambyse, dans le cours de l'an 521. Aussitôt la révolte éclata à la fois en Susiane et à Babylone. Ici Nadintubel, un soi-disant fils de Nabunaïd, se proclama roi sous le nom de Nebukadrezzar. Babylone fut prise par Darius au commencement de l'an 520. Déjà un second soulèvement s'était produit en Susiane, en même temps qu'un prétendant s'installait sur le trône en Médie sous le nom de Phraorte. Sur d'autres points encore des mouvements semblables se firent jour. Tandis que les généraux de Darius cherchaient à dompter les provinces entraînées par Phraorte, un nouveau faux Bardiya usurpait le pouvoir en Perse. La victoire sur tant d'ennemis ne suffit pas à assurer à Darius la possession tranquille du trône. Dans la personne de l'Arménien Arakha, Babylone vit surgir un second faux Nebukadrezzar, se donnant lui aussi comme fils de Nabunaïd. Ce ne fut que dans le courant de l'année 519 que la paix fut rétablie et l'autorité de Darius reconnue dans toutes les parties de l'empire.

Les discours d'Aggée et de Zacharie I-VI sont datés de la 2ᵉ année de Darius; les mois et les jours même sont indiqués. Le mode de supputation est facile à reconnaître. Quand Aggée p. ex. rapporte sa première prédication au « 1ᵉʳ jour *du 6ᵉ mois* de l'an II de Darius », il est clair que le 6ᵉ mois n'est pas compté à partir de l'anniversaire de l'avènement de Darius; c'est, d'une manière absolue, le 6ᵉ mois à partir du commencement de l'année civile. La *deuxième année* de Darius, en ce sens, avait commencé au printemps (mars-avril) de l'an 520. Le début du ministère d'Aggée devra donc être placé vers le mois d'août-septembre 520; celui du ministère de Zacharie (8ᵉ mois de l'an II) vers le mois d'octobre-novembre de la même année.

On voit que la date à laquelle les deux prophètes entrent en scène, tombe au milieu des troubles dont l'avènement de Darius avait été le signal. Il n'est que naturel de supposer que les événements qui se déroulaient à Babylone, en Médie et en Perse, furent pour une bonne part l'occasion déterminante de leur action. Non pas en ce sens toutefois, comme on l'a prétendu, que les révolutions dont l'Asie était le théâtre leur auraient enfin suggéré l'idée de pousser à la restauration du temple, en vue de la venue

imminente du règne messianique. Rien ne justifie tout d'abord la supposition que les guerres de l'époque aient pu être envisagées par nos prophètes comme le prologue immédiat du règne messianique. Il est à noter en effet que l'Asie occidentale, en particulier la Palestine, ne furent point touchées, ni menacées par ces désordres; Aggée et Zacharie ne s'attendent à rien de pareil. Or les bouleversements des nations ne provoquaient de prédictions touchant le salut final, que pour autant qu'ils affectaient ou paraissaient devoir englober Israël lui-même. Ensuite il est évident que la question de la restauration du temple était à l'ordre du jour depuis le retour de la captivité; on n'avait pas attendu, pour y songer, les agitations prétendument préliminaires au règne messianique qui suivirent la mort du faux Bardiya. Seulement, il fallait qu'il se présentât un moment favorable. C'est à ce point de vue que la situation troublée de l'an 520 aura influencé l'attitude de nos deux prophètes et de leurs partisans. Les dispositions de la cour avaient changé à l'égard des Juifs, déjà sous le règne de Cyrus, grâce aux menées de leurs ennemis. Il est possible que Cambyse, associé au trône du vivant de son père, ne fût point étranger à ce revirement. Dans tous les cas, le caractère de ce prince ne dut guère laisser aux Juifs aucun espoir de triompher de l'opposition que rencontrait l'œuvre du temple, tant que dura son règne. Lors de l'avènement de Darius fils d'Hystaspe, grâce en particulier aux guerres qui se déchaînèrent et qui naturellement détournaient l'attention de Jérusalem, les circonstances se prêtaient à merveille à l'accomplissement de la grande entreprise. Le moment était bien choisi quand Aggée se leva pour reprocher à ses compatriotes leurs longs retards et stimuler leur zèle par les plus brillantes promesses (1). Quelque temps après, l'enquête de Tattenaï vint un instant menacer l'œuvre. Mais celle-ci n'eut pas même une suspension à subir. En l'an 6 de Darius le second temple était entièrement rebâti.

§ II

Le prophète Aggée et son livre.

1° Les notices d'*Esdr*. v, 1, vi, 14 n'ajoutent rien à ce que nous apprend, touchant le ministère d'Aggée, le livre même qui contient ses discours. Il est à noter toutefois qu'aux deux endroits indiqués le titre de נָבִיא est apposé au seul nom d'Aggée, non à celui de Zacharie « fils de 'Iddo »; on peut conclure d'*Agg*. ii, 11, qu'Aggée n'était pas prêtre. Il est nommé avant Zacharie *Esdr*. ll. cc.; ce qui est du reste conforme à l'ordre où les livres des deux prophètes sont rangés dans le canon. Cet ordre-ci s'explique par le fait que le premier discours d'Aggée est antérieur en date, bien que de deux mois seulement, au premier discours de Zacharie. Peut-être l'ordre d'énumération dans le récit araméen d'*Esdr*. est-il dû à la considération de l'âge d'Aggée. Il semble bien en effet, d'après *Agg*. ii, 3, que celui-ci était un survivant de l'époque du premier temple. Selon toute probabilité, bien qu'il n'y ait pas de raisons spéciales pour l'affirmer, il appartenait par son origine, non pas aux faibles restes que les conquérants chaldéens avaient laissés en Judée, après 586, mais bien à l'une des familles de rapatriés qui quittèrent Babylone en 538; il aurait donc aussi été parmi les déportés de 586.

(1) *Zorobabel et le sec. temple...*, p. 28 ss.

2° Le livre d'Aggée comprend quatre discours, dont les deux premiers sont séparés l'un de l'autre par une partie narrative.

Dans *le 1er discours*, daté du 1er jour du 6e mois de l'an 2 de Darius (voir plus haut, § I, D), le prophète reproche à Zorobabel, à Jehoschoua et à leurs compagnons la négligence qu'ils montrent pour l'œuvre du temple. Les graves contretemps que l'on a eus à déplorer, notamment dans les récoltes, sont la juste punition de cette négligence. Si l'on veut que Jahvé se montre favorable, qu'on se mette sans retard à rebâtir le temple! (I, 1-11).

Les vv. 12-15 racontent que le peuple écouta la voix du prophète et que les travaux commencèrent le 24e jour du 6e mois.

Dans *le 2e discours*, daté du 21e jour du 7e mois, Aggée adresse des encouragements aux travailleurs, leur disant de ne point se laisser abattre par la constatation que le nouveau temple qui s'élève ne serait rien en comparaison de celui de Salomon. A ce propos le prophète en appelle à la foi messianique, dont il dépeint l'objet au moyen d'images se rattachant aux circonstances actuelles : ce pauvre temple que l'on bâtit sera un jour plus splendide que ne le fut jamais celui de Salomon! (II, 1-9).

Le 3e discours, du 24e jour du 9e mois de l'an 2 de Darius, a pour but principal de proclamer que désormais les effets du pardon divin mérité par le peuple, se manifesteront dans la bénédiction dont les travaux des champs seront favorisés. En vue du contraste, Aggée commence par rappeler que si le peuple a été malheureux jusqu'ici, c'est que, souillé par son soin exclusif des affaires profanes, il ne pouvait rien offrir d'agréable à son Dieu. Voilà pourquoi il a été sujet aux plus dures épreuves. Mais à partir d'aujourd'hui, Jahvé bénit! (II, 10-19).

Le 4e discours, de la même date que le précédent, reprend la prophétie messianique de II, 6 s., et, en termes pompeux, salue Zorobabel comme le roi messianique de l'avenir (II, 20-23).

Cette analyse fait assez voir que l'intérêt de la prédication d'Aggée se borne presque exclusivement à l'affaire de la reconstruction du temple.

3° Parlant des prophéties messianiques en général, nous avons insisté, en une autre occasion, sur ce fait que le salut messianique, à raison de la garantie qu'il offrait du triomphe final de la nation, se confondait dans l'attente d'Israël et dans les oracles qui en étaient l'écho, avec la victoire sur les ennemis du présent, avec la fin des épreuves sous lesquelles le peuple gémit actuellement (1). Tout à l'heure, § I, D, a été notée l'inanité de l'opinion qui met l'attente messianique d'Aggée et de Zacharie en rapport avec les troubles qui agitèrent l'empire perse au commencement du règne de Darius, et auxquels le peuple juif se sentait entièrement étranger. Au moment où Aggée et Zacharie exerçaient leur ministère, la communauté des rapatriés elle-même était soumise à une humiliation profonde. Les modestes apparences que l'on pouvait déjà présager pour le nouveau temple dès les pre-

(1) *La prophétie relative à la naissance d'Immanu-El* (*RB.*, avril 1904, p. 223).

mières semaines où l'édifice s'élevait sur ses bases, étaient pour les travailleurs une cause de découragement. Conformément à l'observation qui vient d'être rappelée, la forme particulière que l'espérance messianique revêt chez Aggée, ou dans laquelle elle s'exprime, est déterminée par ces conditions malheureuses de la situation présente. Le règne messianique est conçu par Aggée comme s'étendant à tous les peuples, mais il est spécialement caractérisé par l'affluence des trésors de toutes les nations au temple de Jérusalem, dont la splendeur dépassera celle du temple de Salomon (II, 6 ss.). Qu'il nous soit permis à ce propos d'émettre une conjecture sur la portée du langage qu'Aggée prête aux Juifs qui l'entourent, I, 3 : Ce peuple dit : *Le temps n'est pas encore venu de bâtir la maison de Jahvé!* Le prétexte allégué par le peuple pour justifier les délais, ne se serait-il pas trouvé dans la croyance que le roi-Messie devait venir pour mener à bonne fin l'œuvre de la restauration du temple ? Cette œuvre avait été interrompue dès ses débuts grâce aux manœuvres des populations hostiles d'alentour. Nul doute que l'avortement de la grande entreprise, dont la perspective avait rempli d'enthousiasme les Juifs autorisés par le décret de Cyrus à reprendre le chemin de la mère-patrie, ne fût pour la communauté des rapatriés la plus amère des déceptions. Mais il était impossible que Jahvé ne vengeât point l'affront fait à son nom, que la victoire restât à ses ennemis, que sa maison ne finît point par s'élever sur la montagne de Sion. Et en cette occasion, comme en d'autres analogues, il était très naturel que la revanche à tirer des ennemis aujourd'hui triomphants, se confondît dans l'idéal populaire avec l'objet de l'espérance messianique : le roi-Messie ne pouvait tarder de survenir pour bâtir la maison de Jahvé! Cette attente du Messie devint un prétexte pour retarder la reprise des travaux, même quand les circonstances s'y prêtaient le mieux. Aussi Aggée ne manque-t-il pas de dénoncer la négligence de ses compatriotes et d'y voir la cause des épreuves dont ils sont affligés. L'hypothèse qui vient d'être exposée aiderait à rendre compte de la manière dont Zorobabel est traité par Aggée et Zacharie. En décernant à Zorobabel les titres du roi-Messie, les deux prophètes signifiaient que, le roi idéal de l'avenir devant sortir de la souche davidique, il n'y avait pas lieu d'en attendre un autre en ce moment; que, malgré sa pauvreté, le temple qui s'élevait devait être accepté comme représentant, pour l'époque actuelle, l'œuvre messianique de l'idéal populaire; en un mot ils se seraient placés au point de vue populaire en proclamant qu'aujourd'hui le Messie ne se manifesterait pas autrement que dans la personne de son précurseur Zorobabel, héritier de David.

4° Au point de vue littéraire nous nous bornerons à attirer l'attention sur la fréquente répétition de formules telles que : *Ainsi parle Jahvé ...*, *Parole de Jahvé!...* etc., une particularité qui s'observe aussi chez Zacharie. Quelques-uns voient là un indice d'une conscience affaiblie de l'inspiration prophétique. On s'explique le phénomène aussi bien comme un

usage conventionnel propre à l'époque. Dans tous les cas on ne l'observe point chez d'autres prophètes postérieurs à Aggée et Zacharie. Notons encore chez Aggée l'un ou l'autre aramaïsme assez marquant, comme מהיותם בא..., II, 16; הֵן (= אם), II, 12; et, ce qui serait plus fort, את הדבר..., II, 5, si notre interprétation est exacte.

T. André a essayé de faire un partage des éléments du livre d'Aggée entre plusieurs auteurs; mais sa proposition n'a guère eu d'écho (II, 11-19 n'appartiendrait pas au même auteur que le reste du livre; il faudrait admettre l'intervention d'un Rédacteur...).

D'autre part v. d. Flier a exprimé l'avis que nous n'aurions l'œuvre d'Aggée que dans un état fragmentaire; la fin surtout, dit-il, est très abrupte (p. 39-40). Rappelons à ce propos une remarque que nous avons faite autrefois : « si le chap. XIV (de *Zacharie*) avait figuré à la suite de la prophétie d'Aggée, on aurait attendu longtemps avant de reconnaître que sa vraie place était marquée après *Zach.* XII-XIII, 1-6 » (1). Mais ce sont là des hypothèses qui, faute de données, échappent à la discussion.

Supplément à la littérature générale.

1° Études critiques relatives aux questions que nous avons traitées sommairement dans l'*Introd.*, § I :

Elhorst, Compte rendu sur *Kosters*, Het herstel...; dans *Theol. Tijdschrift* (Janvier 1895).

A. van der Flier, Het getuigenis van Zacharja en Haggai over Juda's herstel (extrait des *Theol. Studiën*), 1906.

Kosters, Het herstel van Israël in het perzische tijdvak, Leiden, 1894. — Comp. le même, *Theol. Tijdschrift*, XXIX, pp. 77-102; XXX, 489-504; XXXI, 518-554.

Kuenen, De Chronologie van het perzische tijdvak der joodsche geschiedenis, Amsterdam, 1890 (extrait des Mémoires de l'Académie des Sciences).

J. Imbert, Le temple reconstruit par Zorobabel (dans le *Muséon*, Louvain, 1888-1889).

Ed. Meyer, Die Entstehung des Judenthums, Halle a. S., 1896.

J. Nikel, Die Wiederherstellung des jüdischen Gemeinwesens, *Herder*, Freib., 1900.

De Saulcy, Étude chronologique des livres d'Esdras et de Néhémie, Paris, 1868.

Eb. Schrader, Die Dauer des Zweiten Tempelbaues (*Theol. St. u. Kr.*, 1867).

E. Sellin, Studien zur Entstehungsgesch. der jüd. Gemeinde, 1900.

(1) *Les chap. IX-XIV du livre de Zacharie, RB.*, 1902, p. 373.

A. Van Hoonacker, Zorobabel et le second temple, 1892 (extrait du *M*
séon, 1891).
A. Van Hoonacker, Nouvelles études sur la restauration juive après l'ex
de Babylone, 1896.
A. Van Hoonacker, Notes sur l'histoire de la restauration juive apr
l'exil de Babylone (extrait de la *RB.*, Janv.-Av
1901), pp. 1-9.
Commentaires :
Tony André, Le prophète Aggée, 1895.
Lange, Die Propheten Haggai, Sacharja, Maleachi, 1876.
Reinke, Der Prophet Haggai, 1868.

TRADUCTION ET COMMENTAIRE

I. 1 En l'an deux du roi Darius, au sixième mois, le premier jour du mois, la parole de Jahvé se fit [*entendre*] par l'organe de Haggaï le prophète,

I, *v. 1.* Le Darius en l'an 2 duquel Aggée prononce ses discours est ***Darius I fils d'Hystaspe*** (521-485) (comp. l'*Introd.*, § I, B, 1°). Sur les circonstances qui marquèrent son avènement au trône de l'empire perse, voir *ibid.*, D. Le premier discours d'Aggée est daté du *1er jour* du *6e mois* de *l'an 2* de Darius, c'est-à-dire environ de la 2de moitié du mois d'août 520 (voir *l. c.*). Il s'adresse en particulier à Zorobabel et à Jehoschoua; mais sa teneur même, et les termes employés vv. 12, 14, montrent assez que l'auditoire comprend aussi *le reste du peuple*. *Zorobabel* est appelé « fils de Schealtiel » et « Peḥa de Juda ». Schealtiel était le fils du roi Jéchonja (I *Chron.* III, 17) qui avait été emmené captif à Babel en 597, à l'âge de 18 à 19 ans (II *R.* XXIV, 8 ss.) et qui fut en la 37e année de sa déportation, délivré de la prison et comblé d'honneurs à la cour d'Evil-Marduk (II *R.* XXV, 27 ss.; *Jér.* LII, 31 s.). Suivant la table généalogique de I *Chron.* l. c., Zorobabel n'aurait pas été le fils, mais le neveu de Schealtiel; seulement le texte est certainement corrompu (voir Van Hoonacker, *Zorobabel et le second temple*, p. 52-57; *Nouvelles études*, p. 95). C'est Zorobabel, le petit-fils du roi Jéchonja, et par conséquent prince de Juda, que nous voyons à la tête des émigrants juifs qui reprennent le chemin de la mère-patrie au commencement du règne de Cyrus (*Esdr.* II, 1 ss.), puis à la tête de la communauté rétablie en Judée après le retour (*Esdr.* III-IV, 1 ss.). Sa généalogie seule témoigne qu'il devait être né pendant l'exil. C'est ce qu'indique aussi son nom, s'il faut, comme la chose est probable, le rattacher à une forme primitive babylonienne *Zir-Babil* (= né à Babel, ou fils de Babel); la forme hébraïque ou araméenne sous laquelle le nom se présente dans la Bible (*Zerub-Babel*) nous paraît être un paronyme construit intentionnellement en vue de servir d'expression à la fois aux espérances que ses compatriotes fondaient sur le rejeton de la dynastie davidique, et au ressentiment qu'ils nourrissaient contre Babylone; « Zerub-Babel » se prête en effet très bien à l'interprétation : « Écrase Babel » (voir *Zorobabel et le sec. temple*, p. 44-46; *Nouv. études*, p. 94). Zorobabel est nommé ensuite « *Peḥa* de Juda ». Ceci était un titre officiel, équivalant à celui de commissaire ou gouverneur, que le prince juif tenait du pouvoir suzerain. Ce n'était pas le roi Darius qui avait nommé Zorobabel *Peḥa* de Judée; car au rapport des ch. V-VI d'*Esdras*, les inquisiteurs officiels qui viennent, dans les premiers temps du règne de Darius, demander raison aux Juifs des travaux qu'ils exécutent, ne connaissaient ni Zorobabel ni ses titres et supposent le roi lui-même dans l'ignorance des affaires de la Judée. Cambyse est trop connu dans l'histoire comme un prince hostile aux religions et nationalités des peuples vassaux de la Perse, pour qu'on soit tenté de lui attribuer l'acte par lequel le prince juif Zorobabel fut investi des fonctions de gouverneur de Judée. Il est tout à fait vraisemblable que le titre de Peḥa avait été octroyé à Zorobabel dès les premières années du règne de Cyrus; outre que le titre de *Tirschatha* que porte Zorobabel *Esdr.* II, 63 plaide pour cette manière de voir, on comprend mieux dans ces conditions l'attitude des inquisiteurs *Esdr.* V-VI. Dans ces chapitres mêmes, le Peḥa qui avait été nommé par Cyrus

à Zeroubbabel fils de Schealtiel, le gouverneur de Juda, et à Jehoschoua fils de Jehosadaq le grand prêtre, en ces termes : 2 Ainsi parle Jahvé des

est désigné sous le nom de *Scheschbaṣṣar* (v, 14, 16; visé sans aucun doute encore vi, 7), qui est également donné au « prince de Juda » *Esdr.* i, 8. Nous ne doutons pas que Scheschbassar et Zorobabel ne soient un seul et même personnage; voir l'*Introd.*, § I, B, en particulier *sub* 4°. — *Jehoschoua*, le personnage associé à Zorobabel, est appelé « fils de Jehoṣadaq » et « grand prêtre ». D'après I *Chron.* v, 40 s., Jehosadaq était le fils de Seraja, le grand prêtre mis à mort à Ribla lors de la conquête chaldéenne en 586 (II *R.* xxv, 18, 21), et fut lui-même emmené en exil. Jehoschoua fut l'ancêtre de toute une lignée de pontifes post-exiliens (comp. *Néh.* xii, 10 s.). Il est remarquable qu'Aggée, comme Zacharie et la relation des six premiers chapitres d'*Esdras*, rappellent à plusieurs reprises le nom du père de Jehoschoua; celui-ci tenait son droit au sacerdoce suprême, de son origine. Il est manifeste que Jehoschoua n'était pas considéré comme le premier titulaire d'un pontificat se transmettant par voie d'hérédité. C'est à tort d'ailleurs qu'un grand nombre de critiques prétendent que l'institution du pontificat suprême, telle qu'elle est réglée par la loi sacerdotale, n'apparait dans l'histoire qu'après la captivité de Babylone, qu'elle était inconnue pendant la période des rois de Jérusalem (voir Van Hoon., *Sacerdoce lévitique*, pp. 317-382; en particulier pp. 363 ss.). Il n'y a, à ce titre, aucune raison de suspecter la donnée généalogique de I *Chron.* v, 40 s., d'après laquelle le grand prêtre Jehoschoua est à considérer comme né sur la terre de l'exil. Dans *Esdr.* ii, iii-iv, 1-5 + 24 ss. (v, 2), il figure également à côté de Zorobabel comme revenu de l'exil avec celui-ci et partageant avec lui la direction de la communauté des rapatriés.

VV. 2-11. — Dans ce discours Aggée reproche aux Juifs les longs retards qu'ils apportent à la reconstruction du temple. Les revers qu'ils ont subis sont la punition de leur négligence. Qu'ils mettent donc la main à l'œuvre sans attendre plus longtemps. — La reconstruction du temple qui était à l'ordre du jour en la 2de année de Darius, ne comprenait plus la première pose des fondements. Celle-ci avait eu lieu sous le règne de Cyrus, dès la seconde année du retour de Zorobabel et de ses compagnons, donc en 536, suivant le récit d'*Esdr.* iii; v, 16, dont le témoignage n'est en aucune façon infirmé par *Aggée* ii, 15-19, ni par *Zacharie* (notamment viii, 9), ni par *Esdras* v, 1 (qui se rattache étroitement à iv, 24). Après l'inauguration des assises du nouveau temple, les travaux furent interrompus grâce aux menées hostiles des populations rivales d'alentour qui parvinrent à provoquer un revirement dans les dispositions du pouvoir suzerain (*Esdr.* iv, 1-5, 24; comp. l'*Introd.*, § I, C). En l'an 2 de Darius les difficultés dans lesquelles se débattait l'empire perse offraient une occasion favorable pour la reprise des travaux (*Introd.*, § I, D). Ce sont sans doute ces circonstances qui déterminèrent l'intervention d'Aggée et de Zacharie. Les textes ne disent pas que les ennemis des Juifs avaient détruit, du moins en partie, les fondements posés sous le règne de Cyrus, lorsqu'ils eurent vu leurs intrigues couronnées de succès. Mais il est clair qu'en l'an 2 de Darius, après une interruption d'une quinzaine d'années, les travaux exécutés devaient avoir besoin de réparations. Cependant, à en juger par les indications que nous offrent en particulier le livre d'Aggée (ii, 3) et le récit d'*Esdras* (v, 8), ces réparations ne demandèrent pas un temps considérable. La démarche de Tattenaï et de son collègue, racontée *Esdr.* v, eut lieu sans doute aussitôt après la pacification de l'empire (*Introd.*, l. c.), et déjà alors le nouveau temple s'élevait rapidement. Cette donnée est entièrement confirmée par Aggée.

V. 2. Au lieu de ... לֹא עֶת־בֹּא (non est tempus veniendi...?) Hitzig a fait prévaloir justement la lecture ... לֹא עַתְּ (=עַתָּה) בָא *nondum venit* tempus... (*Vulg.*). Il est évident que le langage prêté par Aggée à ses compatriotes n'implique pas la supposition

Armées : Ce peuple dit : le temps n'est pas encore venu de bâtir la maison
de Jahvé! 3 Et la parole de Jahvé se fit [*entendre*] par l'organe de Haggaï
le prophète, en ces termes : 4 Est-ce le temps pour vous autres d'habiter
dans vos maisons, ornées de lambris, tandis que cette maison est en ruines?
5 Et maintenant voici comment parle Jahvé des Armées : Portez votre attention sur votre destinée! 6 Vous avez semé beaucoup et récolté peu;
vous avez mangé, mais sans vous rassasier; vous avez bu, mais sans vous
désaltérer; on s'est vêtu, mais sans se réchauffer, et le salarié a gagné

que la première pierre du temple dût encore être posée (voir l'annotation générale sur vv. 2-11). Depuis quinze ans les assises du temple gisaient abandonnées, attendant la construction de l'édifice. L'interruption avait été causée au début par les manœuvres des ennemis du peuple juif. Mais dans les derniers temps, notamment depuis la mort de Cambyse (522), on aurait pu remettre la main à l'œuvre. Les Juifs intimidés hésitaient, disant : « *Le temps n'est pas encore venu pour la maison de Jahvé, d'être rebâtie* ». Peut-être aussi voulaient-ils signifier leur confiance dans la venue prochaine du roi-Messie (comp. *Introd.*, § II, 3°). Dans tous les cas Aggée blâme ces coupables atermoiements. S'il ne fait pas allusion aux difficultés qui avaient de force arrêté les travaux sous Cyrus, c'est pour ne pas diminuer la portée des reproches que mérite le peuple d'aujourd'hui. Aggée n'est pas un historien, encore moins un pédant; c'est un prédicateur qui cherche à émouvoir son auditoire par des considérations appropriées à ses dispositions et à sa situation actuelles. Voir plus loin la note sur v. 9.

VV. 3-4. Pour marquer l'indignité de l'attitude de ses concitoyens, Aggée oppose le luxe de leurs propres habitations à l'état dans lequel ils laissent la maison de Dieu. Il reprend ironiquement à leur adresse les termes dans lesquels ils formulaient leur excuse : « est-il temps pour vous autres... ». On ne peut conclure de la parole du v. 4 que les habitations dans le genre de celles que le prophète a en vue, fussent nombreuses. Il est très probable qu'il n'y a ici qu'une allusion à l'un ou l'autre cas particulier, sans doute aux installations que s'étaient aménagées à Jérusalem même les chefs de la communauté. Les familles juives revenues de l'exil s'étaient établies en général dans la banlieue, si bien que, quand Néhémie arriva en Judée en 445, il trouva la capitale, dont les murs n'avaient pu être rebâtis jusque-là, encore très peu peuplée et presque vide de maisons (*Néh.* VII, 4). « Et (= *tandis que*) cette maison (= *le temple*) *est en ruines* »; חָרֵב s'emploie en particulier pour signifier l'état de délabrement, ou de désolation, résultant d'un long et complet abandon, *Jér.* XXXIII, 10, 12. Aggée constate que les travaux autrefois exécutés au temple offrent l'image d'une ruine; il ne pouvait en être autrement, vu qu'ils gisaient abandonnés depuis quinze ans. Voir plus loin note sur v. 8.

V. 5. ... שִׂימוּ לְבַבְכֶם *fixez votre considération* sur ... La chose qu'Aggée signale à la considération attentive de ses concitoyens, ce sont « *leurs voies* » דַּרְכֵיכֶם. D'après le contexte ces *voies* ne sont pas la conduite que le peuple a tenue, mais l'expérience qu'il a faite, la destinée qu'il a subie, comme il est expliqué aussitôt.

V. 6. Le peuple a été malheureux. Aggée reviendra encore sur les contretemps et la misère dont la communauté a été affligée au cours des dernières années, plus loin vv. 9, 10 s.; II, 16, 17. La première incise de notre v. se rapporte explicitement aux mauvaises récoltes. La suite est un développement oratoire insistant sur les conditions misérables dans lesquelles on a vécu. L'exposé qui commence par un verbe au parfait, se poursuit à l'infinitif absolu (comp. Kautzsch, § 113, 4, *a*). T. André a donné de la dernière phrase du v. une interprétation qui a le mérite d'être à la fois originale et ingé-

son salaire pour une bourse trouée! 8 Allez à la montagne et apportez du bois et bâtissez la Maison; et j'y trouverai mon plaisir et ma gloire!

nieuse. Il remarque que צרור a entre autres le sens de *caillou, petite pierre;* et rappelle que d'après l'usage babylonien, mentionné aussi pour les Juifs dans un passage du Talmud (*Gittin,* 43 *b*), l'esclave portait suspendu au cou le cachet de son maître; or « les cachets étaient généralement en pierre dure et percés ». « La petite pierre percée » de notre texte serait donc *l'insigne de l'esclavage* et le sens de la parole d'Aggée serait que « le mercenaire ne trouvait à s'engager que *pour une petite pierre percée* » = *en se vendant comme esclave.* Ce qui nous défend de nous rallier à cette explication, c'est que le cachet du maître, ou l'insigne de l'esclavage, serait désigné d'une manière beaucoup trop vague et trop inexacte par *le caillou* ou la *petite pierre percée.* T. André allègue, entre autres arguments en faveur de son commentaire, que le v. נָקַב ne s'emploie que de l'action *intentionnelle* de percer; cela ne saurait être établi pour le partic. passif נָקוּב qui ne se présente qu'en cet endroit de la Bible; et cela est d'ailleurs inexact même pour la forme active du verbe; comp. II *R.* XVIII, 21 (du bâton qui *perce* la main de celui qui s'y appuie). Ce qu'André aurait dû remarquer au contraire, c'est que la *perforation* de la petite pierre eût été chose beaucoup trop accidentelle pour être mentionnée; le cachet du maître, comme insigne de l'esclave, ne devait être percé d'un trou que pour pouvoir être suspendu au cou; ce trou n'entrait donc pour rien dans la signification ou le caractère propre du cachet-insigne. Il faudra s'en tenir pour צרור נקוב au sens généralement admis de *bourse trouée.* « *Celui qui travaille à gages* », c'est-à-dire le mercenaire qui doit gagner sa vie au jour le jour, « *travaille à gages pour une bourse trouée* », c'est-à-dire qu'il lui est impossible de rien économiser; vu la cherté des denrées de première nécessité, il doit dépenser tout son salaire au fur et à mesure qu'il le gagne.

V. 8. Le v. 7 formule une nouvelle exhortation à une *considération attentive.* Wellhausen et d'autres suppriment le 2[de] partie du v. 7. La formule שׂימו לבבכם doit avoir en effet le même sens ici qu'au v. 5[b], c'est-à-dire qu'elle doit exprimer une exhortation *à considérer ce qui est arrivé.* Or la suite immédiate, au v. 8, ne répond pas à une pareille introduction. Seulement il est à remarquer, d'autre part, que le conseil donné au v. 8 et la promesse implicite que renferme le 2[d] membre, seraient beaucoup mieux à leur place à la suite qu'en tête d'un tableau des misères passées. On pourrait se demander s'il n'y aurait pas lieu de ramener ce verset à la fin du 1[er] discours d'Aggée, après le v. 11, où il remplirait assez bien le rôle de transition à la relation des vv. 12 ss. Nous avons proposé (*Nouv. études...* p. 111) d'intervertir plutôt l'ordre des vv. 7 et 8, et croyons encore que c'est la meilleure solution. En effet dans la deuxième partie du discours (vv. 9-11), la cause des malheurs rappelés au souvenir par Aggée est formellement indiquée vv. 9 et 10. Dans la 1[re] partie au contraire, vv. 2-6, il n'y a, d'après la disposition actuelle du texte, aucune indication de ce genre. Cette lacune se trouve comblée du moment que nous rattachons le v. 8 immédiatement au v. 6, comme conclusion pratique des considérations sur les épreuves qui ont marqué les années écoulées. Ce même thème, savoir que pour mériter le retour de la faveur divine on doit bâtir le temple, sera ensuite *repris* avec plus d'insistance aux vv. 9 s. où Aggée exposera que les épreuves ont eu pour seule raison l'abandon de l'œuvre de la maison de Dieu. — On voit bien au v. 8 que l'on ne se trouvait plus, à Jérusalem, devant les ruines de l'ancien temple de Salomon. Sinon la première chose à faire eût été d'abattre les restes de l'édifice ancien, de déblayer le terrain en vue de la pose des fondements nouveaux; car le temple de Zorobabel fut une construction entièrement nouvelle depuis les fondations; comp. *Esdr.* V, 16; *Zach.* IV, 9; VIII, 9. Aggée

dit Jahvé. 7 Ainsi parle Jahvé des Armées : Portez votre attention sur
votre destinée! 9 Vous avez attendu beaucoup, et voilà que cela se réduisit

1. Les vv. 7 et 8 intervertis.

---

n'aurait pas conseillé si vivement d'encombrer la place de matériaux de construction avant que les travaux préliminaires fussent entamés. Il faut qu'on aille chercher *du bois* à la montagne et qu'*on se mette à bâtir la maison!* Les assises sont toutes prêtes; et, sauf les travaux de réfection inévitables après la longue interruption que l'œuvre avait subie, on pourra commencer sans tarder à élever les murs; comp. II, 3. Aggée ne parle que du *bois* à amener. On conçoit en effet que cette partie des matériaux préparés autrefois en vue de la construction, avait besoin d'être renouvelée. Les pierres au contraire (II, 15) n'avaient point dû être affectées à une autre destination. Jahvé trouvera dans le relèvement du temple *son plaisir* et *sa gloire* et pourra en conséquence rendre sa faveur au peuple.

V. 7. Voir le commencement de la note précédente. L'exhortation à considérer les événements passés, ici comme v. 5ᵇ, introduit très régulièrement la revue des maux endurés, v. 9ᵃᵇ.

V. 9. Le passé a été caractérisé par des déceptions amères : là où l'on nourrissait de grandes espérances, le résultat a été minime; comp. II, 16. Tout à l'heure au v. 6 l'exposé commençait par le parfait pour se poursuivre à l'inf. abs.; ici on a la construction inverse. וְהִנֵּה־לִמְעָט = והנה היה למעט : le grand succès attendu *se réduisit à peu de chose*. Et non seulement les récoltes ne répondirent guère à l'attente, mais ce que l'on put emmagasiner ne donna point le profit escompté : « ... je soufflai dessus », dit Jahvé; c'est-à-dire : je le dispersai, au sens moral; je fis en sorte qu'il ne vous en restât rien. La raison pour laquelle nulle entreprise n'était favorisée de la bénédiction divine, c'est l'abandon où on a laissé l'œuvre du temple. Au v. 4 Aggée avait dans une apostrophe ironique opposé l'état lamentable dans lequel se trouvait la maison de Jahvé, au luxe que l'on déployait dans certaines maisons particulières. Ici, dans une antithèse analogue, il met en regard de la négligence dont on fait preuve pour la maison de Jahvé, l'*empressement* dont chacun est animé pour *sa propre maison*. C'est sur cet empressement, signifié par le verbe רוץ (comp. *Prov.* I, 16; *Is.* LIX, 7), que porte l'emphase de la sentence. D'autre part il ne s'agit pas du zèle que chacun témoigne pour ses intérêts matériels en général; ce sont bien les maisons, au sens rigoureux, qui forment l'objet de l'empressement blâmé par le prophète. Cela résulte autant du rapprochement avec la *maison de Jahvé*, toujours pareille à une ruine, que du parallélisme avec le v. 4. Il est vrai qu'après 18 ans de séjour dans le pays, les colons ramenés par Zorobabel devaient avoir bâti des maisons. Mais on conçoit aussi sans aucune peine que les installations définitives pour les nombreuses familles revenues de la captivité, n'avaient pu être terminées de sitôt. On devait, en bien des cas, s'être contenté, pendant les premières années, d'établissements provisoires. Nous rappelons encore une fois à ce propos (voir note sur v. 4) que ce fut bien plus dans les localités de la banlieue qu'à Jérusalem même, que les rapatriés eurent à fixer leurs foyers. Il n'est pas nécessaire d'ailleurs d'interpréter strictement la parole finale du v. 9 comme se rapportant à des préoccupations qui auraient encore absorbé l'activité de tous au moment même où Aggée compose son discours. Le prophète peut avoir voulu caractériser l'attitude du peuple pendant la période qui vient de s'écouler et qui fut marquée par les manifestations du déplaisir divin. Nous pensons même que le contexte serait plutôt favorable à une interprétation du part. רָצִים au sens de l'imparfait (Kautzsch, § 116, 1, *c*), puisqu'il s'agit avant tout de représenter la conduite intéressée du peuple

à peu de chose! Vous avez emmagasiné, et j'ai soufflé dessus! A cause de quoi? parole de Jahvé des Armées; — à cause de ma maison qui était en ruines tandis que vous vous empressiez chacun pour sa maison! 10 C'est pourquoi sur vous les cieux se sont contenus, si bien qu'il n'y eût point de

comme la cause des épreuves qui lui *ont été* infligées. Sans doute, dans un passé plus ou moins reculé, tant que dura le règne de Cambyse p. ex., les délais que subit la reconstruction de la maison de Dieu n'eurent point pour cause unique l'apathie du peuple. Mais la négligence à laquelle ces délais sont imputables depuis lors, atteste que l'indifférence avait déjà auparavant envahi les consciences et qu'en fait on avait été plus soucieux de ses propres affaires que de la gloire de Jahvé. Il était d'ailleurs naturel que le prophète s'attachât à accentuer la faute du peuple, même au prix d'une exagération. — Notons encore que le reproche formulé à la fin du v. 9 est bien de nature, à lui seul, à faire croire que la population à laquelle il s'adresse était depuis peu de temps établie dans le pays (*Nouv. études...*, p. 88 ss.); comp. l'*Introd.*, § I, A.

V. 10. עֲלֵיכֶם, s'il appartient au texte, sera à comprendre, non au sens causal (*propter vos*, Knabenbauer), mais au sens local; non pas comme déterminant simplement le nom שָׁמַיִם (*le ciel* qui est *au-dessus de vous*), auquel cas les termes auraient dû être disposés autrement; mais ou bien comme marquant le milieu où s'accomplit l'action exprimée par le verbe : « *au-dessus de vous* le ciel s'est contenu... » (en opposition avec le phénomène analogue qui se passe sur la terre, d'après le membre suivant), ou bien et mieux, comme exprimant la notion du mouvement de haut en bas (*sur vous* le ciel s'est contenu = il n'a pas laissé descendre sur vous ses pluies fécondantes). Les LXX n'ont pas traduit עליכם; et il est bien possible, comme le prétend Wellh., que l'expression soit le résultat d'une dittographie de עַל־כֵּן qui précède. Mais cette possibilité n'offre pas un motif suffisant pour la rayer. Car il ne serait pas impossible non plus que le traducteur grec eût omis עליכם soit par une négligence dont on trouve bien d'autres exemples, soit grâce à une méprise due à la ressemblance avec עַל־כֵּן. Il n'est d'ailleurs pas exact que עליכם compris suivant l'explication proposée tout à l'heure, ne puisse se trouver devant le verbe; la disposition des éléments de la phrase fait que l'emphase porte sur עליכם. Le מן dans מִטָּל est compris au sens partitif, entre autres par T. André; le sens serait : le ciel vous a refusé *de* sa rosée, une partie de sa rosée, de sorte qu'il n'y en eût plus dans la mesure requise. S'il n'y avait pas eu de rosée du tout, remarque T. André, *rien* n'aurait pu croître sur la terre. Mais il ne suit pas de là que c'est ce défaut de juste mesure qu'Aggée a voulu signifier. Il ne dit pas non plus dans le membre suivant que la terre a refusé *une partie* de ses produits. L'expression serait beaucoup trop faible, vu le ton oratoire du passage. Il faudra comprendre מן au sens privatif; מִטָּל ne formera pas le complément direct de כָּלְאוּ; ce verbe sera à considérer comme une locution elliptique : ... *le ciel a retenu* (à savoir ce qu'il devait envoyer; = *il s'est contenu*), *de sorte qu'il n'y eût point de rosée* (pour cet emploi de la particule מן voir p. ex. *Os.* IX, 11, 12 et ailleurs souvent). Wellh. et d'autres objectent que cette interprétation ne répond pas à l'exigence du parallélisme avec le membre suivant, où le même verbe כָּלְאָה est employé de la terre, avec יְבוּלָהּ comme complément direct : *la terre a retenu son produit*. Ils proposent en conséquence de supprimer le מ de מטל comme dû à une dittographie du ם final de שמים et de lire הַטָּל ou טַלָּם (les cieux ont retenu *la* ou *leur rosée*). Nous doutons beaucoup que le parallélisme entre les deux membres de phrase autorise cette opération. Il est d'ailleurs à considérer que מִטָּל renchérit sur l'objet implicite (גֶּשֶׁם) de כָּלְאוּ; ce n'est pas seulement la pluie, mais toute humidité quelconque que les cieux ont refusée, *au point qu'il n'y eût*

rosée, et la terre a retenu son produit. 11 J'ai appelé la sécheresse sur
la terre et sur les montagnes, sur le blé et sur le moût et sur l'huile et sur
quoi que produisent les champs; sur les hommes et sur les animaux et
sur tout labeur des mains!
12 Et Zeroubbabel fils de Schealtiel, et Jehoschoua fils de Jehosadaq,
le grand prêtre, et tout le reste du peuple écoutèrent la voix de Jahvé
leur Dieu, et les paroles de Haggaï le prophète suivant la mission dont
Jahvé l'avait chargé 'à leur égard'. Et le peuple fut saisi de crainte devant
Jahvé. 13 Et Haggaï, le mandataire de Jahvé (*en vertu du mandat de
Jahvé*), parla au peuple en ces termes : Je suis avec vous! parole de Jahvé.

12. אֲלֵיהֶם; TM : אלהיהם *leur Dieu*.
13. במלאכות יהוה glose probable.

---

pas même de rosée. Le membre suivant exprime la conséquence de cette rigueur absolue du ciel.

Le *v. 11* ne fait que développer, dans une énumération oratoire, l'idée exprimée au v. 10. Il n'est pas nécessaire, pour justifier l'emploi du mot חֹרֶב en ce contexte, de songer à un rapprochement voulu avec חָרֵב du v. 9 (Hitzig, Now.; et déjà Corn. a Lapide); comp. חֶרֶב *Deut.* XXVIII, 22; et le verbe החרבתי dans *Am.* IV, 9 (corrigé). LXX ont lu חֶרֶב (ῥομφαίαν).

Les *vv. 12-15* forment une section narrative constatant le succès de la prédication d'Aggée.

V. 12. A la voix d'Aggée les chefs de la communauté et tout le peuple sont saisis de la crainte de Jahvé. Ils se rendent compte que, les circonstances durant les deux dernières années ayant été en effet favorables à la reprise des travaux (*Introd.*, § I, D; comp. la note sur v. 2), il y a eu de leur part une négligence coupable à la différer plus longtemps. La formule וְכֹל שְׁאֵרִית הָעָם *et tout le reste du peuple*, qui revient v. 14; II, 2 (comp. *Zach.* VIII, 6, 11, 12), ne peut évidemment servir à prouver, comme le voulait Kosters, qu'Aggée s'adresse aux restes de l'ancienne population de Judée, savoir à ceux que la déportation chaldéenne de 586 avait épargnés et laissés dans le pays. Tout d'abord la formule en question, quand elle s'entend relativement à l'ancienne population, s'applique parfaitement aux exilés eux-mêmes et à ceux qui étaient revenus de l'exil; elle s'emploie couramment chez les anciens prophètes pour désigner le peuple de l'avenir renouvelé par l'épreuve (*Mich.* IV, 7; *Jér.* XXIII, 3; XXXI, 7 etc.; comp. *Esdr.* IX, 13-15); ensuite, dans les passages cités d'Aggée, elle est à entendre, à notre avis, relativement aux chefs de la communauté, de sorte qu'elle équivaut à dire : Zorobabel et Jehoschoua, *et tous les autres* (comp. *Néh.* VII, 72, etc.; voir Van Hoon., *Nouvelles études*..., p. 67 ss.). — Au lieu de וְעַל־דִּבְרֵי lire : ... וְאֶל. Outre אלהיהם LXX, Syr. et Vulg. ont lu encore אֲלֵיהֶם (sicut misit eum Dominus *Deus eorum ad eos*); quelques manuscrits hébreux de même (T. André). Hitzig, Wellh. etc. émettent la conjecture que אלהיהם a pris la place de אליהם; ce qui sera arrivé probablement à la suite d'une dittographie. L'incise ... כַּאֲשֶׁר שְׁלָחוֹ a simplement pour fonction de relever l'autorité des paroles du prophète pour son auditoire.

V. 13. Les mots מַלְאַךְ י' בְּמַלְאֲכוּת י' forment une énonciation extrêmement embarrassée. La version grecque ἄγγελος κυρίου ἐν ἀγγέλοις κυρίου (*Vat.*) donna lieu parmi les anciens à l'opinion, rapportée par S. Jérôme, qu'Aggée était un ange sous la forme humaine. S. Jér. déclare s'en tenir à l'interprétation, recommandée par le sens du

14 Et Jahvé excita l'esprit de Zeroubbabel fils de Schealtiel, le gouverneur de Juda, et l'esprit de Jehoschoua fils de Jehosadaq, le grand prêtre, et l'esprit de tout le reste du peuple; et ils vinrent et travaillèrent à la maison de Jahvé des Armées leur Dieu, 15 le vingt-quatrième jour du sixième mois de l'an deux du roi Darius.

mot hébreu, suivant laquelle Aggée est appelé *messager de Jahvé* en sa qualité de prophète. Porro, dit-il, quod ait : Nuntius Domini de nuntiis Domini, tale est quasi dixisset, propheta de prophetis. Inutile de faire observer que ce commentaire ne répond pas aux termes du texte, et n'offre d'ailleurs pas un sens acceptable. Houbigant (ap. Knab.), lisant בְּמַלְאֲכוֹת (plur. de מְלָאכָה), a proposé comme commentaire : *messager de Jahvé pour l'œuvre de Jahvé;* ce qui introduirait un jeu de mots déplacé et très peu probable. Schegg et d'autres comprennent : Aggée, messager de Jahvé, dit, *en vertu de sa mission* de la part de Jahvé (*im Auftrage* des Herrn)... Ici le sens de מלאכות est respecté; mais on ne s'explique guère un tel pléonasme sous la plume de l'auteur. Nous estimons que les mots במלאכות יהוה ne peuvent être qu'une glose destinée à déterminer la portée du titre de מלאך יהוה attribué à Aggée dans le texte : ce titre de מלאך ne convient à Aggée que comme nom commun, au sens de *messager* en général; et nullement comme si en Aggée se fût incarnée la figure auguste de l'*ange de Jahvé* qui apparaît dans les théophanies. Aggée s'appelle *mal'akh*, « du chef de la commission dont Jahvé l'a investi »; cette remarque vient d'un lecteur soucieux de prévenir une confusion impie. — Böhme (dans *ZATW.*, 1887, p. 215 s.) et à sa suite Wellh. et d'autres considèrent notre v. 13 comme interpolé. La difficulté résultant de la complication de la forme est, croyons-nous, suffisamment résolue par l'observation qui précède. Qu'Aggée soit appelé ici מלאך י' alors qu'ailleurs dans son livre il porte le titre de נביא *prophète*, cela pourrait tenir à la nature même de la solennelle promesse, de l'engagement qu'il proclame de la part de Jahvé. Rien n'empêche que II, 4 (*fin*) soit répété de I, 13. Enfin, s'il est vrai qu'entre vv. 12 et 14 le v. 13 n'est pas indispensable, il serait exagéré de prétendre qu'il rompt l'enchaînement entre les deux versets en question. Au v. 12 il a été dit que Zorobabel, Jehoschoua et le reste du peuple *furent saisis de la crainte de Jahvé;* il y eut probablement une manifestation de pénitence. Le v. 13 fait suite à cette constatation en rapportant la déclaration divine qui *les réconforta et leur rendit la confiance.* Après quoi arrive naturellement, au v. 14, le récit de la reprise des travaux.

V. 14. « Jahvé excita l'esprit... »; la formule n'équivaut pas nécessairement à dire : Jahvé excita *le courage;* comp. *Esdr.* I, 1, 5 où elle rend plutôt l'idée de *déterminer l'initiative.* Les éléments de la communauté sont énumérés comme v. 12. ויבאו est traduit en grec par εἰσῆλθον; Vulg. : *ingressi sunt;* cette interprétation est sans doute occasionnée par l'emploi de la préposition ב dans l'incise suivante : ils firent besogne *dans* la maison de Jahvé. Il semble toutefois préférable de comprendre ויבאו au sens : *ils vinrent;* comp. *Zach.* VI, 15. La phrase n'autoriserait d'ailleurs pas, à elle seule, la conclusion que le nouveau temple devait déjà exister en partie, au moins pour les travaux qui en marquaient l'enceinte. L'enceinte du temple peut avoir été conçue ici d'une manière abstraite; comp. II, 3; elle pourrait l'avoir été aussi par rapport à l'ancien temple.

V. 15 indique la date à laquelle eut lieu la reprise des travaux racontée au v. précédent. Il est assez surprenant que dans les éditions de la Vulg. et des LXX la division des chapitres ait séparé le présent verset de son contexte, pour en faire le v. 1 du chap. II. Sellin suppose sans raison que le v. 15 introduisait une relation qui a disparu de notre texte. Les travaux auxquels Aggée avait convié le peuple furent commencés le 24e jour après la date de son premier discours. Sans doute, dans l'intervalle, avait-on

II. 1 Au septième [*mois*], le vingt et unième jour du mois, la parole
de Jahvé se fit [*entendre*] par l'organe de Haggaï le prophète en ces termes :
2 Parle donc à Zeroubbabel fils de Schealtiel, le gouverneur de Juda, et
à Jehoschoua fils de Jehosadaq, le grand prêtre, et au reste du peuple,
en ces termes : 3 Quel est parmi vous le survivant qui vit cette maison
dans sa gloire première, et comment la voyez-vous à présent? N'est-

Dans la *Vulg.* I, 15 = II, 1, et II, 1 ss. = II, 2 ss.

---

mis déjà à exécution le conseil donné I, 8, d'aller à la montagne, dans les environs de Jérusalem, pour y chercher du bois. La construction fut aussitôt poussée avec vigueur, comme la suite immédiate nous l'apprendra.

II, *1-9*. — Dans un second discours le prophète raffermit le courage des travailleurs, en leur assurant que malgré ses modestes apparences le nouveau temple sera couvert de gloire. Les chiffres des versets, d'ici à la fin du chapitre, sont supérieurs d'une unité dans la Vulgate à ceux du TM.

V. 1. Le second discours est daté du 21e jour du 7e mois (de l'an 2 de Darius), c'est-à-dire du 7e jour de la fête des Tabernacles, jour de grande solennité (*Lév.* XXIII, 39; *Nombr.* XXIX, 12); la coïncidence est à noter; le premier discours avait été lui aussi prononcé en un jour de fête, savoir à la néoménie du 6e mois (I, 1). Il n'y avait pas encore un mois plein que les travaux rapportés à la 2e année de Darius avaient commencé (I, 15), quand Aggée adressa au peuple les paroles qui suivent.

V. 2. Même formule d'énumération que I, 12, 14.

V. 3. Aggée, s'associant aux regrets que la comparaison de la construction nouvelle avec les splendeurs du temple de Salomon, devait éveiller dans l'âme des vieillards qui avaient connu ce dernier, semble bien exprimer ses propres sentiments; il faudrait en inférer qu'il était lui-même un survivant d'avant 586. — « ... qui a vu *cette maison* dans sa gloire première?... »; le temple est conçu ici d'une manière abstraite comme la demeure de Jahvé, comme le sanctuaire destiné à la célébration du culte; c'est à ce titre qu'Aggée en parle comme de *cette maison;* matériellement, comme le montre l'interrogation même du prophète, le temple d'aujourd'hui était une construction entièrement nouvelle. Il est de toute évidence que les paroles d'Aggée supposent déjà *un commencement d'existence* au nouveau temple; sinon il eût été ridicule de demander si, en comparaison avec l'ancien, il n'était pas comme inexistant aux yeux des témoins. L'expression כמהו כאין à rapprocher de כמוך כפרעה *Gen.* XLIV, 18. Il n'est pas raisonnable de prétendre qu'en ce moment il s'agissait encore de déblayer le terrain, que l'on ne faisait toujours qu'apporter des matériaux, etc.; tout cela pour arriver à ce maigre résultat de mettre le témoignage d'Aggée en contradiction avec celui d'*Esdr.* III. V. d. Flier à son tour ne fait pas droit à l'exigence du texte, lorsqu'il croit, p. 46 s., qu'à la rigueur les travaux supposés déjà exécutés pourraient s'être réduits à une simple délimitation du terrain. Ce n'est pas seulement au point de vue des dimensions, *mais au point de la richesse*, que l'édifice nouveau est comparé à la maison de Jahvé *dans sa première gloire* (ou *richesse* בכבודו). L'interrogation d'Aggée suppose que l'on pouvait déjà se rendre compte, *par l'aspect de la construction*, et vu les circonstances qui ne promettaient point des revêtements d'or et de cèdre, que le nouveau temple n'allait en rien ressembler à celui de Salomon; comp. d'ailleurs v. d. Flier, p. 53. Nous avions donc le droit d'écrire (*Nouvelles études...*, p. 118) que « les travaux de construction devaient avoir fait des progrès considérables au 7e mois »; voir encore notre étude *Zorobabel et le sec. temple*, p. 89 ss. Ceci ne veut pas dire évidemment que le temple était près

elle point comme rien à vos yeux? 4 Et maintenant, courage, Zorobabel! parole de Jahvé; — courage, Jehoschoua fils de Jehosadaq, grand prêtre! courage, tout le peuple du pays! — parole de Jahvé, — et travaillez! Car je suis avec vous, parole de Jahvé des Armées. 5 Il y a le pacte que j'ai conclu avec vous lors de votre sortie d'Égypte et mon esprit demeure

d'être achevé, puisque l'on y travailla jusqu'en l'an 6 de Darius (Esdr. vi, 15); mais selon toute apparence les murs devaient déjà se montrer au-dessus du sol; voir plus loin vv. 7, 9 et comp. Esdr. v, 8; coll. vi, 7. Il faut en conclure que i, 14 il n'était pas question de la première entreprise des travaux. Car il n'est pas croyable qu'en 25 jours on eût eu le temps d'abattre et d'enlever les ruines de l'ancien édifice, d'amener les matériaux, de poser les fondements du nouveau temple et de pousser la construction jusqu'à un point où elle aurait prêté à une comparaison quelconque avec la maison de Jahvé « dans sa première gloire ». En l'an 2 de Darius on n'avait plus qu'à reprendre des travaux autrefois commencés et pendant longtemps interrompus.

V. 4. Les travailleurs ont besoin d'encouragement en présence des modestes apparences de leur œuvre. Cette « restauration » ne s'annonçait-elle pas comme une lamentable déchéance? Aggée raffermit le zèle hésitant de ses concitoyens en leur donnant l'assurance que Jahvé est avec eux (comme i, 13), et en présageant au nouveau temple des destinées magnifiques. L'expression עַם־הָאָרֶץ qui remplace ici la formule שְׁאֵרִית הָעָם de i, 12, 14; ii, 2, n'a évidemment pas la même portée que dans *Esdr.* ix, 1; *Néh.* ix, 30 (עַמֵּי הָאֲרָצוֹת); *Esdr.* x, 2; *Néh.* x, 32 (עַמֵּי הָאָרֶץ), où sont visés *les peuples païens des environs.* Kosters avait donc tort (*Het Herstel...*, p. 20) de conclure de ce rapprochement qu'Aggée et Zacharie (vii, 5) s'adressent à la population ancienne, prétendument stigmatisée comme impure aux endroits cités d'*Esdras* et de *Néhémie*, et qui par conséquent n'aurait pas encore compris dans son sein des captifs rapatriés. Aggée et Zacharie emploient le terme עַם הָאָרֶץ dans la signification ordinaire de *peuple* (*plebs*) en opposition avec les princes, les nobles, ou les prêtres; et rien ne s'oppose, certes, à ce que les captifs rapatriés fussent envisagés et désignés de cette manière (*Nouv. études...*, p. 69 s.). וַעֲשׂוּ est employé d'une manière absolue : *et travaillez!* (mot à mot : *et faites!*). Dans nos éditions de la Vulgate les mots suivants sont entre parenthèses (*quoniam ego vobiscum sum, dicit Dominus exercituum*), de sorte que *facite* reçoit comme complément direct le premier membre du v. 5 (*verbum quod pepigi vobiscum...*). Saint Jérôme, dans son commentaire, ne paraît pas être fixé sur le sens. Il donne d'abord la paraphrase que voici : Verum nolite desperare,... sed et tu, Zorobabel, et tu, Jesu, et omnis popule, confortamini *et facite opus in domo mea* : ego enim sum vobiscum, *et sermo meus* quem pepigi vobiscum... Puis un peu plus loin : ... provocatur Zorobabel dux... ut regnum Christi... roboretur, et populus ejus... faciat opera in domo Domini... : *faciat quoque verbum, quod pepigit Dominus cum eis...* (voir note suivante).

V. 5. ... אֶת־הַדָּבָר ne peut être considéré comme complément direct dépendant de וַעֲשׂוּ au verset précédent; cette construction, d'après laquelle le dernier membre du v. 4 serait à considérer comme une parenthèse, n'est pas admissible. Rosenmüller a proposé de sous-entendre un second עֲשׂוּ par répétition tacite de celui qui précède (comp. fin de la note précédente, la 2[de] explication de saint Jérôme); c'est là encore un expédient très peu séduisant au point de vue de la syntaxe; et d'ailleurs Aggée n'a pas pour objet en cet endroit d'engager ses auditeurs à observer l'alliance avec Jahvé. Certains auteurs supposent que le verbe d'où dépendait את־הדבר a disparu du texte; Ewald, p. ex., rétablit זִכְרוּ *souvenez-vous de la parole...*! D'autres, à l'avis desquels se rangent v. Orelli et André, préfèrent non sans raison un verbe exprimant plutôt la notion de la fidélité de Jahvé lui-même à l'alliance : (*je garderai*) *la parole..*; Maurer

au milieu de vous! Ne craignez point! 6 Car ainsi parle Jahvé des Armées : La prochaine fois (*bientôt cela*), j'agiterai le ciel et la terre et la

6. מְעַט הִיא glose probable.

---

comprend 'את־הד comme un accusatif adverbial : *secundum verbum*, fœdus, *quod feci vobiscum*... On a également essayé de se tirer d'embarras en prenant la particule את pour la préposition, de manière que l'incise soit rattachée au sujet de la proposition précédente (*je suis avec vous*) *moi, ensemble avec la parole*... (Michaelis, ap. Hitzig; comp. à la fin de la note sur v. 4 la 1re explication de saint Jérôme). Hitzig lui-même, faisant observer que la particule את s'emploie aussi avec le nominatif, et, subsidiairement, que l'accusatif את־הדבר pourrait être expliqué comme un cas d'attraction (comp. le latin *urbem quam statuo vestra est*), coordonne au contraire הדבר à ורוחי comme sujet de עֹמֶדֶת. Schegg et Lange de même. Wellh. et d'autres considèrent v. 5a comme interpolé. On ne peut soutenir qu'au point de vue de l'idée exprimée, le membre de phrase dérange l'enchaînement du discours; un appel au souvenir de l'alliance ne serait certainement pas déplacé en cet endroit. Il est à noter au contraire que l'omission du v. 5a entraîne l'inconvénient de faire suivre immédiatement l'une après l'autre deux sentences de teneur identique (*je suis avec vous — mon esprit demeure avec vous*). Il est possible d'autre part que précisément cette étroite affinité du sens entre les deux sentences en question ait occasionné l'omission de v. 5a dans les LXX; on s'expliquera mieux, dans tous les cas, une pareille omission, que l'addition censée faite au texte hébreu. Pour ce qui est de la difficulté grammaticale, elle resterait à résoudre dans la prétendue glose, aussi bien que dans le texte d'Aggée. Reprenant l'observation de Hitzig, touchant l'emploi qui serait fait de la particule את avec le nom au nominatif, Reinke lui reconnaît, p. 73, à la suite de Umbreit, une valeur analogue à celle du pronom démonstratif; le sens serait : « ceci est la parole... » ou « c'est la parole... ». Il insiste sur l'exemple qu'offrirait *Ézéch.* XLIII, 7; mais ici le grec (ἑώρακας) témoigne qu'il faut rétablir dans l'hébreu הֲרָאִיתָ *an vidisti* ... (Cornill), de sorte que את devient la particule de l'accus. Au reste, avec la traduction suggérée par le commentaire de Reinke, ne suppose-t-on pas à tort que la parole qui précède ou celle qui suit serait citée comme résumant l'alliance ancienne? Knabenb. réclame pour notre particule את une valeur équivalant à *quoad, quod attinet ad;* mais comment une proposition ainsi introduite trouvera-t-elle place dans le contexte? Nous aimons mieux retenir l'attention sur *Zach.* VII, 7 : ... הֲלֹא אֶת הַדְּבָרִים et VIII, 17 : אֶת־כָּל־אֵלֶּה אֲשֶׁר ... שָׂנֵאתִי. A moins de considérer les textes comme corrompus, la comparaison de ces passages, entièrement analogues, suggérera fortement la suspicion que, par un aramaïsme certes très singulier, la particule את (à lire אית?) y représenterait l'équivalent de אִית (syr. ܐܝܬ); mot à mot : « *il y a la parole* que j'ai contractée avec vous, lors de votre sortie d'Égypte... ». Jahvé rappelle le souvenir de l'alliance du Sinaï, toujours existante, pour confirmer l'engagement qu'il prend de rester avec son peuple. Dans *Agg.* II, 12, la particule conditionnelle הֵן est également un aramaïsme, dont il y a cependant plus d'exemples. La finale du verset אַל־תִּירָאוּ énonce une exhortation qui sera aussitôt spécialement motivée; c'est donc une phrase nouvelle qui s'ouvre. La crainte contre laquelle Jahvé rassure le peuple, est celle de voir le nouveau temple répondre trop mal, par son manque d'éclat, à sa destination.

V. 6. Jahvé saura lui-même pourvoir à la magnificence qui convient à sa demeure : c'est l'avènement du règne messianique, sous la figure d'une richesse inouïe pour la maison de Jahvé, qui fait l'objet des promesses contenues aux vv. 6-9. Elles sont introduites au v. 6 par la formule solennelle, d'ailleurs fréquente chez Aggée et Zacharie :

Car voici ce que dit Jahvé... — Les LXX n'ont pas lu מעט היא; ils donnent simplement Ἔτι ἅπαξ ἐγὼ σείσω...; la version syr. de même. Notre texte hébreu devrait se traduire : « *encore une fois, bientôt cela,* et je bouleverserai... ». La traduction *adhuc unum modicum est,* défendue par Schegg et Reinke, est rejetée avec raison par Knabenb. comme contraire à la construction hébraïque, qui ne permettrait pas que אחת *adjectif* fût placé avant le nom. Wellh. émet la conjecture que le TM offrirait une combinaison de deux variantes : l'une, celle qui est représentée par LXX; l'autre ayant porté : ... עוד מעט ואני; cette dernière serait à préférer : « encore un peu de temps, je bouleverserai... ». On se demande pourquoi cette hypothèse compliquée et entièrement superflue? La leçon représentée par LXX est absolument satisfaisante; et on s'expliquerait très bien que les mots מעט היא aient été ajoutés comme glose, par un lecteur plus récent, à une époque où l'attente du règne messianique était devenue particulièrement vive. « *Encore une fois* ... et je bouleverserai le ciel et la terre... » Comme le montre le ו de l'apodose devant אני, Jahvé ne dit pas qu'il *bouleversera encore une fois le ciel et la terre,* etc.; mais que *la prochaine fois,* il causera ce bouleversement *universel.* Le bouleversement antérieur, indirectement rappelé au souvenir, doit être celui où disparut l'empire babylonien. Pendant l'exil les Juifs avaient pu espérer que leur délivrance de la captivité marquerait aussi le jour du grand triomphe messianique (*Is.* XL ss.; en particulier XLIX, 5 s., 8). Mais les troubles et les guerres qui aboutirent à l'établissement de l'hégémonie perse, n'amenèrent pas pour eux la réalisation entière de l'idéal décrit par les prophètes. La captivité avait pris fin, Juda était rétabli dans son territoire. Mais les difficultés de tout genre auxquelles la communauté des rapatriés fut en butte dès les premières années, l'avertirent bientôt que le retour de l'exil n'avait été qu'une étape dans la marche d'Israël vers l'accomplissement des glorieuses destinées, qui demeuraient l'objet d'une foi toujours également vive. Aggée prédit donc qu'*encore une fois* Jahvé bouleversera le monde; mais ce bouleversement nouveau sera plus considérable que le précédent et atteindra *le ciel et la terre, la mer et les continents.* Il ne faut pas cependant prendre à la lettre les images sous lesquelles sont décrits les signes avant-coureurs du triomphe du peuple juif. Les révolutions de la nature et des nations qui précéderont le grand jour, sont diversement caractérisées dans l'eschatologie des différents prophètes; comp. p. ex. *Joël.* Les mêmes tableaux servent plus tard à retracer les circonstances qui accompagneront la seconde venue du Christ. — « *Cela bientôt* », ajoute notre texte. Dans l'hypothèse que ces mots (מעט תיא) soient de la main même d'Aggée, il est inutile de se livrer à des calculs et des comparaisons pour rendre compte de la détermination chronologique qu'ils semblent impliquer. Rien n'autorise à croire que, dans leurs prédictions relatives au Messie et à son règne, les prophètes eussent une exacte vision de la perspective des temps. Pour Isaïe p. ex., VII, 14 ss.; VIII, 8, Immanu-El est sur le point de paraître; il est attendu comme le sauveur qui repoussera le flot de l'invasion assyrienne; comp. *Mich.* V, 5[b] et notre étude sur *La prophétie relative à la naissance d'Immanuel* (*RB.*, avril 1904). Sans doute, ce rapport dans lequel elles sont mises avec les maux présents n'est qu'un élément accessoire des prophéties messianiques, et il tient précisément à l'absence, purement négative, de données chronologiques exactes dans l'objet de la vision. Il ne faut pas cependant oublier le point de vue auquel les prophéties sont conçues, à propos d'une parole comme celle dont Aggée se serait servi en cet endroit. Nous répétons d'ailleurs que probablement מעט היא est une glose d'origine postérieure à la version des LXX. — Ce passage d'Aggée prouve clairement que les troubles qui agitaient l'empire, au moment même où le prophète composait ses discours, n'avaient pour la conscience juive aucune signification en rapport avec l'espérance messianique. Le bouleversement qui précédera le jour du triomphe est encore à venir. Les révolutions contre lesquelles Darius eut à défendre son trône avaient procuré aux Juifs une occasion favorable pour reprendre les

mer et le continent; 7 et j'agiterai toutes les nations, et les choses précieuses de toutes les nations viendront, et je remplirai cette maison de

travaux du temple; mais Jérusalem et Juda n'y étant nullement impliqués, elles n'y éveillaient pas non plus d'une manière spéciale l'attente d'un sauveur. Voir l'*Introd.*, § I, D.

V. 7. Après la mention du bouleversement futur des peuples, le texte poursuit ... וּבָאוּ חֶמְדַּת כָּל־הַגּוֹיִם. La Vulgate donne : *et veniet desideratus cunctis gentibus.* Dans son commentaire sur ce passage, S. Jérôme oppose à deux reprises sa version, *comme représentant l'hébreu,* à celle des LXX : καὶ ἥξει τὰ ἐκλεκτὰ πάντων τῶν ἐθνῶν. Il n'y a cependant pas à douter que la version grecque, qui précisément par sa conformité même avec l'original rend témoignage de la bonne conservation de notre texte hébreu, ne l'emporte sur la traduction latine. Celle-ci offre plutôt un commentaire; et encore un commentaire qui paraît inadmissible comme expression de la pensée d'Aggée. Notons avant tout que S. Jérôme lui-même explique la version grecque en ces termes : ... polliceor vobis (dit Jahvé) me adhuc semel cœlum et terram, et mare et aridam commoturum, ut illis commotis, moveantur omnes gentes, *et veniant juxta LXX quæ electa sunt Domini de cunctis gentibus ;* et plus loin encore : commotis ergo gentibus... *venerunt electa omnium gentium* et repleta est gloria domus Domini, quæ est Ecclesia Dei viventis, etc. Or, nous le répétons, il est impossible de contester la parfaite conformité des LXX avec le texte original. Nous nous sommes rallié autrefois, incidemment, à la version de la Vulgate (*RB.*, 1902, p. 375) (1), mais un examen plus attentif nous a fait voir que nous avions tort. Haghebaert constate que la version grecque « traduit ici littéralement, pour ne pas dire servilement, l'hébreu »; il ajoute qu'« on expliquerait aisément le grec au même sens que l'hébreu »; — très aisément, en effet. Seulement pour découvrir le Messie dans la version grecque, Haghebaert aurait dû commencer par s'en prendre à S. Jérôme. Le verbe וּבָאוּ étant au pluriel, il faudra ou bien lire חמדת comme un nom pluriel, ou bien, si on le lit au sing. avec les Mass., l'entendre comme un collectif. En aucun des deux cas, et bien qu'un prédicat pluriel puisse être affirmé d'un sujet singul. pour signifier un attribut de celui-ci, par manière de comparaison implicite (2), l'expression ne pouvait être comprise comme une désignation de *la personne du Messie.* Par sa signification même le nom חמדה ne se prêtait guère à une pareille application. Lire du reste à ce sujet les commentaires de Schegg, Reinke, Knabenbauer, etc. Plusieurs auteurs voient dans la חמדת כל־הגוים *les plus nobles,* ou *l'élite de tous les peuples.* C'est ainsi, comme on vient de l'entendre, que S. Jérôme interprétait la version grecque. Schegg construit la phrase de manière que les גוים, dont Jahvé vient de dire qu'il les mettra en mouvement, soient le sujet de ובאו, et ... חמדת en apposition à ce sujet, comme détermination plus précise : « j'agiterai tous les peuples et *ils* viendront, l'élite de tous les peuples ». D'autres, comme Reinke et Knabenbauer, considèrent le collectif ... חמדת comme sujet direct du verbe, ce qui revient au même pour le sens : « et les plus nobles

(1) Dans *Les chap.* IX-XIV *du livre de Zacharie*, p. 52 du tirage à part.

(2) Tout prédicat légitime n'est pas nécessairement un terme apte à *désigner* le sujet d'une manière absolue. Ainsi p. ex. N.-S. a pu dire : quicumque... fecerit voluntatem Patris mei... *ipse meus frater, et soror, et mater est* (*Matth.* XII, 50). Job dit : Putredini dixi : *pater meus es...* (XVII, 14). Mais il ne suit pas de là qu'en parlant de ceux qui accomplissent la volonté de son Père, N.-S. les aurait désignés par l'expression : *mater mea*, etc.; ou que Job, voulant parler des vers, aurait pu s'écrier : mon père me dévorera!

de tous les peuples viendront... » (*dass kommen die Edelsten aller Völker*, Reinke). Knabenbauer comprend : gentes omnes magna quadam commotione excitabuntur et ad regnum messianicum confluent, ita ut se et quaecumque habent pretiosissima, Deo ejusque cultui devoveant (p. 191; il ajoute en note, comme explication au mot *pretiosissima* : uti ex veteribus jam exponit *Mar.* : « id est, divitiae, aurum et argentum, quae omnes cupiunt »); et plus loin (p. 194) : Habetur igitur pluralis (וּבָאוּ, *venient*), quia חמדת כל־הגוים unam notionem efficit, in qua *omnes gentes* secundum sensum praevalent, ita ut in iis notio princeps habeatur, vel aliis verbis : quia sensus est : *omnes gentes venient cum opibus suis*. Le commentaire de Knabenbauer est assez embarrassé. On ne voit pas clairement si, à son sens, la (כל הגוים) חמדת représente *les nations elles-mêmes*, ou *les trésors des nations*. Il semble qu'il veuille comprendre le mot hébreu en ce dernier sens. Mais alors, grammaticalement, c'est la notion des trésors qui domine dans la phrase, et il est inutile de faire remarquer qu'ainsi s'expliquerait très bien encore le pluriel du verbe (voir plus loin). La חמדה représentant les *trésors*, si Aggée avait voulu, dans la phrase, réserver la fonction principale à la notion des peuples, il aurait dû employer le verbe à la forme *hiph.*, comme la version syr. : *et ils apporteront* les choses précieuses de tous les peuples. Il nous semble que l'expression חמדת כל־הגוים ne peut pas convenablement s'entendre de *l'élite de tous les peuples*, quoi qu'en disent Schegg, Reinke et d'autres. Nous préférons l'avis des commentateurs qui la comprennent *des choses précieuses*, des *trésors de tous les peuples*. Reinke objecte (p. 83) que sans doute, d'après de nombreux endroits de la Bible, les peuples convertis apporteront de riches présents à la maison de Jahvé; seulement, dit-il, « ceci, après tout, n'est que chose accessoire; c'est la venue des convertis eux-mêmes qui est la chose principale; l'offrande des présents n'est mentionnée que comme la conséquence sensible et naturelle de leur venue ». Mais précisément dans notre passage d'Aggée, c'est l'offrande des trésors précieux qui est la chose principale. Il s'agit en effet du soin que Jahvé prendra *de pourvoir lui-même à la magnificence de sa demeure* qui aujourd'hui apparaît si pauvre. A ce point de vue il était donc tout naturel qu'Aggée énonçât au sujet des *choses précieuses* elles-mêmes leur future affluence au temple, de sorte que la notion des peuples convertis, qui devaient apporter ces trésors, ne fût qu'implicitement suggérée. On pourra, avec beaucoup de probabilité, expliquer par une allusion aux offrants le choix du verbe בוא pour signifier l'affluence des trésors : « les choses précieuses... *viendront* » (= avec ceux qui les apportent). A la rigueur rien n'empêche de maintenir la lecture des Massorètes, ... חֶמְדַּת, au sing. collectif. C'est par une étrange distraction que Schegg remarque que « le plur. *masc.* devant le nom abstrait חמדה, serait dur... »; וּבָאוּ n'est pas plus masculin que fém., et la forme du plur. s'explique, comme en une multitude de cas analogues, par la notion du collectif inhérente au sujet. Cependant plusieurs préfèrent lire au pluriel חֲמֻדֹת. Nous sommes pour notre part très enclin à préférer cette lecture, non pour une raison d'ordre grammatical, mais parce que l'objet en vue est ainsi plus nettement signifié. Le passage d'Aggée envisage la bénédiction de l'ère messianique sous une image analogue à celle qui est développée *Is.* LX, 5-7, 11; sauf, comme il vient d'être dit, qu'Aggée ne met pas l'emphase sur l'idée de l'accession des peuples convertis à Israël, mais sur celle de la richesse dont le temple sera comblé. — « *Et je remplirai cette maison de gloire...* » Il est tout à fait inutile de rappeler à ce propos la description de I *R.* VIII, 10 s., où il est raconté qu'au moment de la dédicace du premier temple par Salomon « la gloire de Jahvé » remplit le temple sous la forme d'une nuée. Aggée ne pense pas à une gloire de cette sorte. Ici comme v. 3, *la gloire* du temple, c'est sa splendeur ou sa richesse. Le contexte immédiat le prouve. C'est par l'affluence des choses précieuses de toutes les nations que la maison de Jahvé sera remplie de gloire. Ce qui suit aussitôt montre également que c'est bien là l'idée du prophète.

gloire! dit Jahvé des Armées. 8 A moi appartient l'argent, et à moi l'or! parole de Jahvé des Armées. 9 Plus grande sera la gloire de cette dernière maison que de la première, dit Jahvé des Armées; et dans ce lieu je donnerai la paix! parole de Jahvé des Armées.

V. 8. Tout argent et tout or appartiennent à Jahvé. C'est ce qui explique, en termes appropriés à la forme des promesses adressées à Zorobabel et à ses compagnons, que Jahvé saura mettre celles-ci à exécution. Il dépend de lui seul de faire affluer à sa demeure tous les trésors de la terre.

V. 9. A ne considérer que les termes de l'énonciation, au point de vue de la syntaxe, la phrase est susceptible d'une double interprétation, d'après qu'on rapporte הָאַחֲרוֹן à כבוד ou à הבית הזה. Dans le premier cas le sens serait : « la gloire dernière de ce temple sera plus grande que la première »; d'après cette version, « ce temple », ici comme v. 3, serait conçu d'une manière abstraite pour *la demeure de Jahvé, le lieu du culte.* On voit aussitôt le parallélisme du v. 9 ainsi compris, avec le v. 3. C'est ainsi que traduisent les LXX : μεγάλη ἔσται ἡ δόξα τοῦ οἴκου τούτου ἡ ἐσχάτη ὑπὲρ τὴν πρώτην. Dans le second cas on aura à traduire avec la Vulg. : Magna erit gloria domus istius novissimæ quam primæ. Il est difficile de choisir. Le fait que הַזֶּה figure avant הָאַחֲרוֹן n'offre pas un appui appréciable à la version des LXX. D'autre part, malgré l'argument contraire qu'on pourrait emprunter à la comparaison avec v. 3, nous pensons que la version latine trouve une recommandation plus forte dans les conditions où le terme הבית הזה vient d'être employé au v. 7. Ici, dans la phrase : « je remplirai *cette maison* de gloire », c'est matériellement l'édifice en construction qui est en vue; la promesse en effet met en contraste *cette maison,* avec ses apparences modestes, et *la gloire* ou la richesse dont elle sera remplie un jour. Dès lors il semble bien que dans la sentence immédiatement subséquente, c'est encore matériellement le temple en construction qui est visé par le terme *cette maison;* la comparaison est donc établie entre « cette maison » d'aujourd'hui, et « la maison » d'autrefois; il faudra en conséquence rattacher האחרון à הבית הזה. En réalité la chose n'importe guère au point de vue de l'idée exprimée. On ne ferait pas droit à la pensée d'Aggée, en cherchant la réalisation de la prophétie dans la transformation splendide qu'Hérode fit subir au temple de Zorobabel; bien qu'on dise avec beaucoup de raison que le temple d'Hérode, dont la construction se fit par parties et sans aucune interruption dans la célébration du culte, ne fut moralement et au point de vue de l'histoire des institutions, que la continuation de celui que Zorobabel avait bâti. Les paroles de vv. 6-7[a] relatives au bouleversement de la nature et des peuples, montrent clairement que le véritable objet de la prophétie est l'avènement du règne messianique. Ce n'est que pour la forme, et par figure, que l'établissement du règne messianique est décrit par Aggée comme un événement qui sera marqué par une splendeur plus grande que jamais du temple de Jérusalem où afflueront toutes les richesses des nations; encore une fois, comp. *Is.* LX, 5 ss. L'image sous laquelle le prophète présente ses prédictions consolatrices, lui est suggérée par les circonstances du moment actuel. Par contraste avec les misères d'aujourd'hui, qui sont caractérisées par le pauvre aspect du temple qui s'élève, il prédit les grandeurs futures de l'ère messianique en les caractérisant par le tableau d'un temple d'une magnificence inouïe. On pourra supposer qu'en parlant de « la gloire plus grande » réservée au second temple, Aggée n'a pas voulu signifier précisément la future richesse de ce temple; que ses paroles doivent directement viser « la gloire » d'ordre moral réalisée par l'avènement ou la manifestation du Messie et de son règne; on pourra, disons-nous, supposer cela; mais, en regard du contexte des vv. 6 ss., on ne pourra pas le prouver. Rien dans ce contexte n'est de nature à faire croire que « la gloire » du temple doive y être comprise

10 Le vingt-quatrième [*jour*] du neuvième [*mois*] de l'an deux de Darius,
la parole de Jahvé se fit [*entendre*] par l'organe de Haggaï le prophète,
en ces termes : 11 Ainsi parle Jahvé des Armées : Demande aux prêtres
une sentence, savoir : 12 si quelqu'un porte de la viande sacrée dans le
pan de son habit et que de son pan [*d'habit*] il touche du pain, des mets
bouillis, du vin, de l'huile, ou tout aliment quelconque, sera-ce sanctifié?

en un autre sens qu'au v. 3; bien au contraire. — « *Et dans ce lieu je procurerai le salut* » ou « *la paix* » אֶתֵּן שָׁלוֹם. Cette parole semble devoir être comprise en un sens analogue aux promesses qu'énoncent des passages comme *Mich.* IV, 1 ss. A la suite du bouleversement universel, la maison de Jahvé, enrichie des trésors de tous les peuples, sera un centre de ralliement où non seulement les enfants d'Israël trouveront un sûr abri, mais où les nations elles-mêmes, converties à la loi du vrai Dieu, viendront chercher la lumière et la solution souveraine de leurs différends. Ce sera le règne de la paix sous le gouvernement du Dieu d'Israël. Les LXX ajoutent : καὶ εἰρήνην ψυχῆς εἰς περιποίησιν παντὶ τῷ κτίζοντι τοῦ ἀναστῆσαι τὸν ναὸν τοῦτον; ce qui, d'après Wellh., répondrait à l'hébreu וְשַׁלְוַת נֶפֶשׁ לְחַיּוֹת כָּל־הַיֹּסֵד לְקוֹמֵם הַהֵיכָל הַזֶּה *et tranquillitatem animæ ad instaurandum totum fundamentum, ad stabiliendum templum hoc* (les LXX auraient lu יֹסֵד = κτίζοντι, au lieu de יְסֹד). Wellh. croit que ces mots appartiennent au texte primitif. Mais Marti fait observer à bon droit qu'ils sont séparés de שָׁלוֹם par la formule ... נאם יהוה (λέγει Κύριος ...) et y voit une glose dérivée de *Esdr.* IX, 9.

VV. 10-19. — Un troisième discours dans lequel Aggée, après une introduction qui rappelle le motif des calamités passées (vv. 10-14), proclame solennellement, en opposition avec ces dernières, la bénédiction divine dont le peuple éprouvera désormais les effets.

V. 10. Le discours daté du 24ᵉ jour du 9ᵉ mois de l'an 2 de Darius, fut donc prononcé exactement trois mois après la reprise des travaux qui avait déjà valu au peuple, de la part du prophète, l'assurance que Jahvé était avec lui (I, 13, 15) ; un peu plus de deux mois après le discours II, 1-9, par lequel Aggée avait consolé les travailleurs qui devaient trouver que le nouveau temple ne serait rien en comparaison de l'ancien. Le 24ᵉ jour du 9ᵉ mois tombait vers le milieu de décembre.

V. 11. Il n'est pas nécessaire de supposer que la démarche fut réellement commandée à Aggée et exécutée par lui. Noter que la relation de l'ordre divin, que nous lisons v. 11, n'est pas suivie de celle de l'exécution. La réponse des prêtres est rapportée immédiatement après l'exposé de l'ordre qu'Aggée reçoit. Il est très probable qu'il n'y a ici qu'une mise en scène purement idéale, comme il y en a assez souvent dans la littérature prophétique. Comp. p. ex. *Jér.* XIII, 1 ss.; XXV, 15 ss.; *Ézéch.* IV; *Zach.* XI, 4 ss., etc. Aggée doit demander aux prêtres une *tora*, c'est-à-dire une décision doctrinale, basée sur les principes de la Loi, touchant un problème qu'il va leur soumettre. Pour la notion de la *Tora* comp. la note *sur Os.* IV, 6. Aggée soumet aux prêtres deux questions, exposées respectivement vv. 12 et 13, et dont la solution sera appliquée au peuple v. 14.

V. 12. Ce qui est sanctifié par le contact immédiat avec les viandes sacrées (*Lév.* VI, 20 s.) ne sanctifie pas pour cela, par son attouchement, le pain, les mets bouillis, etc. « La viande sacrée » est celle des victimes offertes en sacrifices. Le sens est que le caractère de sainteté ne se transmet pas des viandes sacrées aux substances alimentaires profanes, *moyennant un contact commun avec un même objet* faisant office de trait d'union. L'objet faisant ici office de trait d'union est le pan de l'habit, ou simplement l'habit. — הֵן au commencement du verset, comme particule conditionnelle (= אם au v. 13), est emprunté à l'araméen.

Les prêtres répondirent et dirent : Non! 13 Et Haggaï dit : Si quelqu'un souillé par la dépouille d'un mort, touche à l'une quelconque de ces choses, sera-t-elle souillée? Les prêtres répondirent et dirent : Elle sera souillée! 14 Et Haggaï reprit et dit : Ainsi en est-il de ce peuple, et ainsi en est-il

V. 13. La seconde solution a visiblement pour objet d'affirmer, quant à la transmission de l'impureté, le principe contraire à celui qui vient d'être proclamé en matière de sainteté. Le טמא־נפש est celui qui est *souillé par le contact avec un mort; ...* qui *pollutus in anima* est, hoc est qui contagione mortui est immundus effectus (S. Jér., *in h. l.*, col. 1476). La même expression se rencontre *Lév.* XXII, 4; *Nombr.* V, 2. Dans *Lév.* XXI, 1 : ...לנפש לא יטמא = *qu'il évite la souillure* (qui se contracte) *par la dépouille mortelle...* Le terme נפש est une ellipse pour נפש מת *Nombr.* VI, 6; plur. נפשות מת *Lév.* XXI, 11. La notion du מת dont la souillure doit être évitée est expliquée *Nombr.* XIX, 13 en ces termes : נפש האדם אשר ימות. Il résulte de l'ensemble de ces passages que נפש מת ou par ellipse נפש, y signifie simplement *cadavre*. Reinke comprend l'application du mot נפש à la dépouille du mort comme motivée per l'*exhalaison* qui en émane. D'autres, comme Now.[1], considèrent que נפש signifie aussi *l'âme comme séparée du corps*. Ces explications sont peu vraisemblables, vu les conditions dans lesquelles la formule est employée. Nous croyons plutôt que נפש s'y présente dans le sens secondaire de *corps*, comme siège matériel de la vie. Comp. l'expression נפש חיה qui fait pendant à נפש מת. La réponse des prêtres à la seconde question d'Aggée constate donc qu'à la différence du caractère de sainteté des viandes sacrées, la souillure de la dépouille mortelle se transmet aux aliments *moyennant un contact commun avec un même terme*, faisant office de trait d'union. La place des viandes sacrées du v. 12 est occupée, dans le cas du v. 13, par la נפש, *la dépouille mortelle;* la place de l'habit du v. 12 est occupée, dans le cas du v. 13, par le טמא, *l'homme souillé* par le contact avec la dépouille. Or, disent les prêtres, cette souillure se transmet aux aliments que l'impur aura touchés; — tandis que d'après la réponse précédente le caractère de sainteté communiqué à l'habit par la viande sacrée, ne se transmet pas aux aliments que cet habit aura touchés.

V. 14. Dans l'application qu'Aggée fait au peuple, du résultat de la consultation des prêtres, il ne met en œuvre que la solution donnée à la seconde des deux questions. Aussi croyons-nous que l'exposé et la solution de la première question n'ont eu pour objet que de marquer plus vivement, par le contraste, le principe affirmé dans la réponse à la seconde. La comparaison entre les deux réponses des prêtres suggérait la conclusion, que *le pouvoir contaminant de ce qui est impur est plus grand que le pouvoir sanctifiant de ce qui est sacré;* et par conséquent que *le pouvoir contaminant de ce qui est impur est très grand*. Dans tous les cas, nous le répétons, c'est cette dernière considération seule qu'Aggée applique au peuple. Tout à l'heure, aux vv. 15-17, il va rappeler les effets du déplaisir divin que le peuple n'a cessé d'éprouver au cours des dernières années. Au v. 14, il commence par formuler (en rapport avec le principe qui se trouve à la base de la *tora* sacerdotale du v. 13) *le motif* du déplaisir persistant de Jahvé à l'égard de la communauté. Pendant la période considérée par le prophète, le peuple n'avait pu mériter la faveur divine par ses sacrifices. Pourquoi? Parce que « *tout ce qu'ils offraient là était souillé* ». — Notons en passant l'allusion que cette parole renferme à l'autel que Zorobabel et ses compagnons avaient élevé dès la première année de leur retour à Jérusalem, *Esdr.* III, 2 ss. — Et pourquoi leurs offrandes étaient-elles souillées? Parce que le peuple l'était lui-même, et par conséquent, suivant le principe supposé par les prêtres, il communiquait sa souillure à tout

l'ordre de la succession réelle, a matériellement la valeur de *désormais*, cela ne serait pas même un commencement de preuve pour déterminer l'acception de l'adverbe dans un passage comme le nôtre (*Nouvelles études*..., p. 106). Tout dépend exclusivement de savoir si c'est *l'avenir* ou *le passé* qu'Aggée signale comme un objet de considération à la pensée de ses auditeurs. Or nous demeurons convaincu que c'est *le passé* qu'Aggée signale à l'attention du peuple. Cela se prouve 1° *par le contexte;* aussitôt après l'invitation à « fixer la considération », le prophète se met à décrire les épreuves que le peuple a endurées, et cela avec une emphase très marquée, au moyen d'une énumération qui se poursuit jusqu'au v. 17, et avec la remarque que tous ces châtiments furent impuissants à ramener les négligents à leur devoir. V. d. Flier préfère voir dans les vv. 15^{b}-17 une parenthèse; il croit que nous refusons d'admettre cela « parce que nous ne faisons pas droit au contexte » (p. 44). Ne serait-ce pas le contraire qui est vrai? On fait observer que l'objectif d'Aggée dans ce passage est de proclamer qu'à partir de ce jour Jahvé bénira; et dès lors il serait incroyable que le prophète eût introduit sa prédiction par une solennelle invitation à considérer le passé. Nous avons montré plus haut comment l'invitation d'Aggée à considérer le passé se rattache à son objectif principal qui est de proclamer la bénédiction divine. Mais pourquoi donc Aggée, contemplant « en vrai prophète » l'avenir, aurait-il, aussitôt après sa prétendue invitation à regarder attentivement cet avenir, décrit le passé dans une interminable parenthèse? Ce ne pourrait être sans doute que parce que la considération du passé lui semblait utile pour l'impression qu'il voulait produire? Dès lors pourquoi n'aurait-il pu, « en vrai prophète », convier le peuple à cette considération? שִׂימוּ לְבַבְכֶם, dirions-nous volontiers aux commentateurs : considérez que la promesse qu'Aggée fera entendre au v. 19 ne se rattache pas directement à la constatation qu'il avait faite au v. 14. Jahvé ne proclamera pas que désormais il va rendre le peuple *pur*, qu'*il lui enlèvera sa souillure;* mais qu'*il va le bénir*, c'est-à-dire qu'*il lui rendra la prospérité*. La proclamation de v. 19^{c}, qui forme le point culminant du discours, se trouve donc dans le rapport le plus étroit avec le passage où est exposé l'*objet de la bénédiction divine;* ce passage commence au v. 15^{b}; les vv. 15^{b} ss. ne forment donc pas une parenthèse. Si l'on répondait que l'objet de la bénédiction divine est indiqué v. 19^{ab}, nous ferions remarquer que v. 19^{ab} se trouve *dans le rapport le plus étroit* avec vv. 15^{b} ss., et la conclusion reste la même. Aussi les auteurs qui parlent de parenthèse, se gardent-ils de marquer cette parenthèse dans leurs versions. (Voir la suite du commentaire; et comp. *Nouv. études*..., p. 107 ss.). 2° Qu'aux vv. 15, 18, Aggée engage le peuple à une considération attentive du passé, cela se prouve ensuite par *la comparaison avec I, 5, 7*, où la formule שימו לבבכם signifie pareillement : *considérez, fixez votre considération*, et introduit comme II, 15 s. la description des misères passées. Le parallélisme réel de I, 5 s., 7 + 9 d'une part et II, 15 s. de l'autre, montre en quel sens Aggée emploie ici l'expression. Rappelons à ce propos que la répétition de la formule vv. 15^{a}, 18^{a}, 18^{d} ne s'expliquerait guère si le prophète avait entendu signifier une exhortation à considérer l'avenir. Il est bien vrai que nous dirions aussi : « faites bien attention à ce qui va arriver désormais » (v. d. Flier, p. 45); mais répéterait-on une pareille invitation jusqu'à trois fois dans un contexte où le passé est longuement décrit? 3° *La construction de la phrase* v. (15^{b} -) 16^{a} soutient également notre interprétation. Nous verrons en effet tout à l'heure (note suiv.) que ... מִהְיוֹתָם, au commencement du v. 16, ne se comprend que comme la détermination, dans le passé, d'un terme *a quo* pour la revue des événements signalés à l'attention. Nous en avions conclu autrefois (*Nouv. études*..., p. 111 s.) que dans v. 15^{b} il fallait reconnaître la même fonction à ... מִטֶּרֶם שׂוּם, si bien que le מִן de מטרם aurait dépendu de שִׂימוּ לְבַבְכֶם. Nous arrivions ainsi à la traduction : « portez votre attention de ce jour-ci et au delà, *depuis qu'on ne plaçait pas encore pierre sur pierre dans le temple de Jahvé* » (= depuis le premier jour de la période durant laquelle on différa constam-

tenant, portez donc votre attention de ce jour-ci et plus haut, avant que l'on posât pierre sur pierre dans le temple de Jahvé; 16 depuis qu'il arrive que l'on vient à un tas de vingt [*mesures*] et qu'il y en a dix; que l'on vient à la cuve pour recueillir cinquante [*mesures*] 'du' pressoir, et qu'il

16. מִפּוּאָה; TM : פּוּרָה.

---

ment d'élever les murs sur les fondements déjà prêts). V. d. Flier fait sur ce commentaire des observations qui paraissent fondées (p. 43 s.). Il ne s'ensuit pas toutefois que l'on puisse considérer ... מִטֶּרֶם comme ouvrant une phrase nouvelle; v. 15ᵇ est une incidente, déterminant, comme l'époque du passé sur laquelle l'attention est attirée, *celle qui précéda la reprise des travaux* au 24ᵉ jour du 6ᵉ mois (I, 15) : « portez votre attention de ce jour-ci et plus haut, *avant qu'on posât pierre sur pierre dans le temple...* ».

V. 16. Il est sûr que dans מִהְיוֹתָם le suffixe ne se rapporte pas, comme un pluriel neutre, à la notion abstraite de « *ces choses* » en général (antequam essent *hæc*, vel fierent *hæc*, scil. opera illa in domo Domini ædificanda... ; *Knabenb.*); ni aux *jours* dont la notion serait impliquée dans ce qui précède (Hitzig, Maurer, Reinke, v. Orelli, T. André etc.). Le suffixe doit se rapporter à un sujet mentionné dans le contexte. Nous avons ici une construction analogue à celle d'*Ézéch.* x, 3 בְּבֹאוֹ הָאִישׁ (*cum ingrederetur vir*) et qui est très fréquente en araméen. Le sujet auquel se rapporte le suffixe pléonastique se compose des deux participes (בָּא ... בָּא) qui suivent; bien entendu les deux participes sont *déterminés*, comme étant à l'état construit (comp. p. ex. *Is.* XIV, 19 יוֹרְדֵי אֶל־אַבְנֵי־בוֹר); mot à mot : *ex quo sunt veniens* ad acervum viginti modiorum cum facta sunt decem, *veniens* ad cupam... La préposition מִן a pour fonction syntaxique de marquer dans le passé un terme *a quo* pour la considération des épreuves essuyées; ce terme *a quo* est signifié par une formule générale qui caractérise déjà en même temps la période signalée à l'attention comme un temps de déceptions, en attendant que le v. 17 expose directement l'objet sur lequel l'attention doit porter. Ainsi se trouve précisée ou délimitée ultérieurement la période qu'Aggée a en vue et qu'il avait déjà v. 15ᵇ notée comme antérieure à la reprise des travaux. Les auteurs qui prétendent trouver dans v. 15ᵇ le début d'une nouvelle phrase ne savent naturellement que faire de מִהְיוֹתָם, et la plupart y voient une leçon corrompue. Les LXX donnent : τίνες ἦτε. La correction préférée est en conséquence : מִי הֱיִיתֶם (avant que se posât pierre sur pierre dans le temple) *qui fûtes-vous?* Cette question avec la réponse qui y est supposée, ne pourrait avoir pour objet que de signifier *la faiblesse, la nullité, l'indignité* des Juifs eux-mêmes; or d'après le contexte ce n'est pas de cela qu'il s'agit, mais des échecs répétés des moissons. D'autres aiment donc mieux מֶה הֱיִיתֶם (ce qui s'écarte des LXX) et traduisent : (avant que se posât pierre sur pierre...), *que*, ou *comment fûtes-vous?* Nous craignons que le sens naturel de cette question, avec la réponse impliquée, ne fût encore de signifier que les Juifs eux-mêmes n'avaient été rien du tout. Du moins nous ne connaissons pas d'exemples où une pareille formule soit employée en parlant des conditions *extrinsèques* de l'existence. Mais notons avant tout que le sens trouvé ainsi aux vv. 15ᵇ + 16ᵃ supposerait, sans le moindre doute possible, qu'au v. 15ᵃ c'était l'intention d'Aggée d'engager le peuple à considérer *le passé*. En effet les vv. 15ᵇ + 16ᵃ constitueraient *une invitation répétée* à une considération à faire, et il est évident que cette fois l'invitation aurait en vue le passé. Il est inadmissible qu'Aggée eût formulé une exhortation à considérer l'avenir et une exhortation à considérer le passé, l'une comme la suite naturelle de l'autre! C'est donc peine perdue d'invoquer la correction מִי ou מֶה הֱיִיתֶם

y en a vingt! 17 Je vous ai frappés de la rouille et de la nielle et de la grêle [*dans*] toutes les œuvres de vos mains; et vous n'êtes point revenus à moi! parole de Jahvé. 18 Portez donc votre attention de ce jour-ci et plus haut, du vingt-quatrième jour du neuvième [*mois*] jusque depuis le

pour soutenir l'explication de v. 15ᵃ dans le sens d'une exhortation à regarder l'avenir. Ensuite, après la solennelle introduction : *avant qu'on posât pierre sur pierre dans le temple de Jahvé*, la question : *qui* ou *que fûtes-vous*, est plutôt inattendue et pour le moins superflue. Au lieu de se permettre cette chute, aussi brusque que dénuée de raison, Aggée aurait continué son discours avec l'inf. abs. qu'on lui prête dans la suite du verset : ... בֹּא : (avant qu'il se posât pierre sur pierre ...), *on venait à un tas de vingt mesures*... Nous croyons qu'il vaut mieux s'en tenir à la leçon du TM. — Aucun nom de mesure ne figure après עֶשְׂרִים et עֲשָׂרָה, parce que l'intérêt porte uniquement sur l'indication de la proportion : on venait chercher *vingt*, et on ne trouvait que *dix!* Un *tas de vingt* mesures = *un tas de gerbes* qui, d'après les apparences, aurait dû donner *vingt mesures de grain*. Dans le membre suivant פּוּרָה est employé, dirait-on, comme nom de mesure (LXX : μετρητάς; *Vulg.* lagenas). Mais ailleurs (*Is.* LXIII, 3; *Joël* I, 17 corrigé), ce n'est pas comme nom de mesure que פּוּרָה est connu; c'est le *pressoir* qui est ainsi nommé. On propose donc, à bon droit, de lire מִפּוּרָה : « on venait... puiser cinquante *du pressoir* ». (Nous avons supposé par méprise, *Nouv. études*..., p. 111, que la correction מִפּוּרָה, proposée dans une note par Wellh. immédiatement après l'assertion que מִהְיוֹתָם était corrompu, se rapportait à cette dernière expression; ce qui devait nous sembler plus qu'étrange). L'action de *puiser* est naturellement censée ne se rapporter qu'indirectement au pressoir; c'était proprement à la *cuve* elle-même, à laquelle on venait, qu'on devait puiser; מִפּוּרָה est ajouté, parce que la cuve est censée n'avoir pas encore reçu le jus du pressoir : on venait pour *puiser après qu'on aurait foulé les raisins*. C'est après le foulage que l'on constatait qu'au lieu des cinquante mesures attendues, il n'y en avait que vingt. L'absence du nom de la mesure après *cinquante* et *vingt*, à expliquer comme dans le cas précédent.

V. 17. Au v. 16 Aggée n'a qu'indirectement mentionné les faits qu'il veut rappeler au souvenir de son auditoire, en s'en servant comme d'un moyen de délimitation de la période en vue. Cette fois il arrive à l'exposition directe de l'objet sur lequel il attire l'attention. Le passage est imité, en partie reproduit, d'*Am.* IV, 9. Pour les termes שִׁדָּפוֹן et יֵרָקוֹן voir *in h. l.* La phrase וְאֵין אֶתְכֶם אֵלַי est tout au moins très incomplète et d'une construction bizarre, bien que le sens ne soit pas douteux (ולא שבתם עדי *Am.* l. c.). S. Jér. semble avoir compris la particule את comme la préposition (אִתְּכֶם) : non fuit *apud vos* (revertens) ad me; — ce qui n'est pas admissible. Knabenb. : locutio אין־אתכם aequivalet אינכם, verum est plane inusitata... L'énonciation serait correcte et facile, si on lisait וְאֵין אַתֶּם שָׁבִים אֵלַי.

V. 18. La phrase ... שִׂימוּ לְבַבְכֶם doit avoir ici la même valeur qu'au v. 15; et puisque au v. 15 elle ne peut se comprendre, vu le contexte etc., que comme une exhortation à considérer le passé, il en sera donc encore de même ici (voir *Zorobabel et le second temple*, p. 79). Le texte lui-même d'ailleurs, comme nous le verrons aussitôt, commande cette interprétation. Depuis Schrader jusqu'à Kosters le présent passage d'Aggée a fourni le principal argument contre la relation du l. d'*Esdras* III, qui rapporte au règne de Cyrus la fondation du 2ᵈ temple. On trouvait ici l'affirmation explicite que le temple fut fondé le 24ᵉ jour du 9ᵉ mois de l'an II de Darius. On soutenait cette manière de voir, malgré le démenti que lui opposaient des textes et des considérations irrécusables. D'après Aggée lui-même les travaux au nouveau temple avaient fait, *au 7ᵉ mois*, des progrès si rapides qu'on voyait déjà la construction s'élever (II, 3 ss.).

Le 24e jour du 9e mois tombait d'ailleurs en plein hiver, au milieu de la saison des pluies; il était invraisemblable, impossible, que cette date eût été choisie pour la pose de la première pierre. Aggée, disait-on, marque solennellement le 24e jour du 9e mois comme la date à laquelle a été posé le fait qui mérite le pardon divin. Et l'on refusait de reconnaître que d'après Aggée lui-même (I, 13; II, 4, 5), Jahvé avait déjà auparavant assuré au peuple son pardon et le retour de sa faveur; qu'il était donc impossible d'expliquer l'emphase avec laquelle Aggée marque *le jour d'aujourd'hui, le 24e jour du 9e mois*, par la prétendue circonstance qu'en ce jour le peuple avait posé enfin l'acte motivant le pardon divin; que la raison de cette emphase devait se trouver ailleurs (comp. *Nouv. études...*, pp. 118 ss.). L'état de l'exégèse et l'attitude des critiques se sont à présent modifiés. Plusieurs auteurs en sont venus à considérer comme interpolés les mots : *depuis le 24e jour du 9e mois,... depuis le jour où le temple a été fondé*. Il en est, comme v. d. Flier, qui admettent que la suppression de ces mots réalise l'accord du témoignage d'Aggée avec celui du ch. III d'*Esdras*. A notre avis la suppression n'est pas suffisamment motivée; en aucun cas elle n'est nécessaire à la conciliation avec *Esdr.* III. Car le texte d'Aggée tel qu'il est, et où tous les éléments ont leur raison d'être, ne contredit pas *Esdr.* III. Nous rappelons 1° que « *le jour de la fondation du temple* » n'est pas introduit, comme « *le 24e jour du 9e mois* », par la particule מִן, mais לְמִן. Or entre ces locutions, même dans les endroits où les deux éléments dont לְמִן se compose ne remplissent pas un rôle distinct dans la construction de la phrase, il y a une différence marquée, caractérisée par le fait que jamais לְמִן ne sert à introduire, dans l'ordre de l'espace ou dans celui du temps, un terme *a quo* considéré comme présent relativement au sujet qui a la parole ou tient la plume. D'où il suit tout d'abord que dans notre passage « *le jour de la fondation du temple* » n'est pas marqué comme équivalant à « *ce jour-ci* », au « *24e jour du 9e mois* ». Il s'ensuit ultérieurement que « *le jour de la fondation du temple* » ne peut avoir été marqué ici que comme un terme *a quo* distant, fixé dans le passé comme point de départ pour la revue des événements qui viennent d'être rappelés v. 17. Certes לְמִן n'est pas synonyme de עַד. Évidemment le prophète ne pouvait inviter ses auditeurs à se remémorer les faits en parcourant la période de malheur à reculons! Tout en les conviant à remonter en esprit le cours du temps (parce qu'il s'agit de se rappeler le passé), il marque dans le passé un événement à partir duquel les faits seront à considérer dans l'ordre de leur succession réelle. C'est ainsi qu'il avait fait vv. 15-16. Cette notion complexe est exprimée par la double particule לְ et מִן. La particule מִן marque le terme à partir duquel l'examen devra se faire; לְ y est préfixé parce que la pensée doit atteindre ce point de départ par un retour sur le passé : *examinez le passé, de ce jour-ci et plus haut*, jusque depuis *le jour de la fondation du temple*. Nous n'attribuons à Aggée lui-même aucune subtilité, comme nous le reproche v. d. Flier (p. 42 s.). D'autre part ce n'est pas en hébreu seulement, mais dans toutes les langues, que les nuances signifiées par les particules composées ne se reconnaissent que moyennant une analyse minutieuse. Qu'Aggée eût pu s'exprimer avec plus d'élégance, ce n'est pas une raison de mutiler son texte (comp. *Nouv. études...*, pp. 113 ss.). Au v. 18 comme au v. 16 le terme *a quo* pour la considération du passé est signifié par une formule qui relève en même temps un fait permanent et sensible caractérisant la période en vue; les assises du temple avaient attendu en vain, pendant quinze ans, la construction de l'édifice sacré; « *le jour où le temple a été fondé* », est, dans la pensée du prophète, le jour où ce fait caractéristique de la période de malheur avait pris naissance (*Zorobabel et le sec. temple*, p. 88 s.). 2° Aggée insiste sur la date *d'aujourd'hui*, « *du 24e jour du 9e mois* », à cause des circonstances de la saison qui, en ce moment, se prêtent à la proclamation solennelle que *désormais le peuple éprouvera les effets de la bénédiction divine*, déjà méritée il y a trois mois par la reprise des travaux. Voir note suivante.

jour où le temple de Jahvé a été fondé, portez votre attention! — 19 La semence est-elle encore dans le grenier? Et la vigne, le figuier, le grenadier, l'olivier ne portent pas encore : — depuis ce jour, je bénis!

V. 19. L'exhortation à repasser en esprit les épreuves essuyées a été définitivement clôturée à la fin du verset précédent, par la formule répétée pour la troisième fois : שִׂימוּ לְבַבְכֶם; à présent Aggée va énoncer la promesse, que la description des vv. 15-18 était destinée à faire plus vivement éclater par contraste. Les deux premiers membres du v. 19 n'ont plus pour objet la description des misères passées, comme le croient entre autres Reinke et T. André. Sinon la bénédiction proclamée dans le 3e membre ne serait en aucune façon préparée. Et d'ailleurs il y aurait eu une exagération par trop criante à dire que pendant la période maudite aucun arbre fruitier n'avait porté. Enfin si Aggée avait eu en vue les moissons malheureuses, il n'aurait pas demandé si le grain était *encore* dans le grenier, mais si l'on avait *déjà* pu l'y mettre (la version de la Vulg. : numquid *jam* semen in *germine* (?) est, s'écarte de l'original; le texte porte העוד : numquid *adhuc* ...). Le 2d membre du v. 19 montre clairement que c'est l'intention d'Aggée d'insister ici sur la situation des cultures en ce moment même, *au 24e jour du 9e mois,* c'est-à-dire en pleine saison des pluies. Au lieu de וְעַד il faut lire וְעֹד (LXX : καὶ εἰ ἔτι; Vulg.: et *adhuc* vinea ...). « La vigne, le figuier... *ne portent pas encore* » = ce n'est pas la saison où les arbres peuvent commencer à fleurir. Notons que rien n'empêche de supposer le verbe נָשָׂא employé des arbres par rapport *aux fleurs;* ce verbe ne signifie pas nécessairement *porter des fruits* (comp. *Ézéch.* xvii, 23). V. d. Flier nous fait justement observer que le participe נֹשֵׂא conviendrait mieux que le parfait au sens que nous trouvons au v. 19; aussi adoptons-nous cette lecture. Mais pourquoi le prophète insiste-t-il, au v. 18, sur la date *du 24e jour du 9e mois* et au v. 19, par manière de développement, *sur l'état des cultures* à ce moment de l'année? Parce qu'en ce moment, pour la première fois depuis la reprise des travaux, la nature se trouvait dans les conditions requises pour se voir appliquer les effets du pardon divin. Vers cette époque les semailles des fruits d'hiver étaient terminées; les arbres fruitiers ne pouvaient encore rien porter; les premiers germes des moissons et des récoltes futures étaient encore à naître : c'est ce moment que Jahvé choisit pour bénir les arbres et les champs. Certes, d'après i, 13, la faveur divine avait été rendue au peuple dès le 24e jour du 6e mois; mais les gerbes qui devaient être battues, la vendange et la cueillette, les récoltes quelconques qui avaient eu lieu entre cette date et les semailles nouvelles, étaient naturellement encore sujettes à la malédiction qui avait pesé sur la période de négligence, pendant laquelle elles s'étaient préparées. C'est à partir du 24e jour du 9e mois, que tout pouvait et allait se renouveler. Le sens de la question qui forme le 1er membre du v. 19, est assez clairement déterminé par le commentaire qui précède. En demandant si « *la semence est encore dans le grenier* », Aggée, qui suppose naturellement une réponse négative (comme nous pouvons le conclure de la tournure de la question, des circonstances de la saison et du parallélisme avec le membre suivant), attire l'attention sur les semailles qui viennent d'être confiées à la terre et qui attendent précisément la bénédiction de Jahvé : la semence *n'est plus* au grenier! = les semailles sont terminées! (comp. *Zorobabel et le sec. temple*, pp. 80 ss., 92 s.; *Nouv. études...*, p. 108 s.). Sur בַּמְּגוּרָה. Vulg. : *in germine,* S. Jérôme remarque : quod melius hebraice dicitur *in folliculo,* ut thecam frumenti significet. Cette manière d'entendre la *theca frumenti* par rapport aux grains dans l'épi, en même temps que la fausse traduction : numquid *jam*..., pour : ... העוד, proviennent du souci d'un parallélisme absolument rigoureux avec le membre suivant.

20 Et la parole de Jahvé se fit [*entendre*] une seconde fois à Haggaï, le vingt-quatrième du mois, disant : 21 Parle à Zeroubbabel, le gouverneur de Juda, en ces termes : J'agiterai le ciel et la terre, 22 et je renverserai les trônes des royaumes, et je détruirai la puissance des royaumes des nations, et je renverserai les chars et ceux qui les montent, et les chevaux et leurs cavaliers seront abattus l'un par l'épée de l'autre! 23 En ce jour-là, parole de Jahvé des Armées, je te prendrai, Zeroubbabel fils de Schealtiel, mon serviteur, parole de Jahvé; et je ferai de toi comme un anneau à cachet, parce que sur toi j'ai fixé mon choix, parole de Jahvé des Armées.

V. 20. Le quatrième discours d'Aggée, un appendice au précédent, est pareillement daté du 24[e] jour du 9[e] mois; comp. plus haut v. 10.

V. 21. Le discours s'adresse en particulier à Zorobabel, comme il se rapporte aussi directement à lui v. 23. — Aggée commence par rappeler le bouleversement du monde et des peuples qui doit précéder l'avènement de l'ère messianique; comp. v. 6 s.

V. 22. Le bouleversement des nations, annoncé déjà v. 7, est décrit cette fois comme l'effet d'une action *destructrice* de Jahvé. Les trônes des rois païens, ennemis de Juda, seront renversés, les armées des nations seront culbutées et s'entre-tueront. Les mots כסה et מרכבה sont au sing. collectif. Au lieu de וירדו il faudra lire, sinon un autre verbe, du moins à la forme *hoph.* יורדו *seront abattus.* Comp. p. ex. *Zach.* x, 11 : la gloire d'Assur sera *abattue* (ou *abaissée?*); *Is.* x, 13 la forme *hiph.* au sens d'*abattre;* it. *Am.* III, 11; voir la note *in h. l.* La notion exprimée par le v. הורד ne pourrait à la rigueur s'appliquer qu'aux cavaliers, non aux chevaux; mais l'énonciation aura été formulée au sujet des uns et des autres à la fois, par *zeugma;* ce qui est d'ailleurs confirmé par les mots ... איש, *chacun par l'épée de l'autre,* qui sont en apposition au sujet, et ne se rapportent évidemment qu'au second élément de celui-ci.

V. 23. Ce jour sera celui du triomphe de Juda. Zorobabel est appelé *le serviteur de Jahvé;* il est *l'élu de Jahvé;* il sera pour Jahvé comme *l'anneau à cachet* = l'objet précieux par excellence, dont on ne se sépare pas. L'anneau à cachet se portait, soit suspendu au cou (*Cant.* VIII, 6), soit au doigt (*Jér.* XXII, 24). Ce dernier passage est à rapprocher de la parole que Jahvé adresse à Zorobabel : « quand Jéchonia... serait un anneau à cachet à ma main droite (dit Jahvé), je l'en arracherais... »; c'est-à-dire quand il aurait été jusqu'ici pour Jahvé un objet aussi précieux que le sceau, encore n'éviterait-il pas la sentence de réprobation. Il est clair, tant par les titres qui lui sont donnés, que par l'association de sa destinée avec les événements annoncés v. 22, que Zorobabel reçoit les hommages dus au roi messianique de l'avenir; comp. *Zach.* III, 8; VI, 9 ss. Cependant il n'est nullement nécessaire d'admettre qu'Aggée et Zacharie aient voulu lui attribuer ce caractère à titre personnel ou qu'ils l'aient considéré comme réalisant l'idéal du roi-Messie dans toute sa plénitude. Il est même tout à fait invraisemblable que telle ait été l'intention des deux prophètes. Vu les difficultés et les misères contre lesquelles la communauté juive avait eu à lutter si péniblement, et en somme avec si peu de succès, sous la conduite de Zorobabel, il n'est guère croyable qu'ils eussent jugé opportun de présager à ce prince la domination universelle sur toutes les nations; et cette domination universelle est un caractère constant du règne messianique dans les prophéties qui s'y rapportent (p. ex. *Agg.* II, 7; *Zach.* VIII, 22). Ce n'est pas pour lui-même personnellement, mais pour la dynastie dont il est le représentant, que Zorobabel reçoit des titres comme ceux qui lui sont décernés dans notre verset. Certes ces titres impliquaient un hommage à sa personne. Mais à ce point

de vue la vraie pensée d'Aggée comme de Zacharie aura été, non pas de présenter Zorobabel comme roi messianique, parce que héritier du trône de David; mais plutôt de le présenter comme héritier du trône de David en rappelant à son sujet les titres messianiques qui étaient réservés à un rejeton de la dynastie. Lire aussi ce qui a été dit *Introd.*, § II, 3°, sur la portée purement relative qu'il conviendrait peut-être de reconnaître aux paroles des deux prophètes, s'exprimant au sujet de Zorobabel de manière à exclure la possibilité d'une réalisation, telle que la rêvait le peuple, immédiate et complète, de l'idéal messianique.

ZACHARIE I-VIII

INTRODUCTION

Le livre de Zacharie comprend deux parties nettement distinctes, et dont il convient de traiter séparément. Non seulement l'unité d'origine des chap. I-VIII d'une part et IX-XIV de l'autre est depuis longtemps sujette à discussion et à contestation; mais, à quelque conclusion que l'on s'arrête quant à cette question de composition, on doit reconnaître qu'au point de vue de leur objet les deux sections présentent des caractères si différents que l'on peut sans inconvénient les isoler l'une de l'autre et les considérer comme équivalant moralement à deux livres. La présente *introduction* ne concerne que *Zach.* I-VIII.

§ I

L'auteur de Zach. I-VIII; le point de vue auquel il se place; analyse du livre.

1° Zacharie est le contemporain d'Aggée; ses discours sont pour la plus grande partie datés, comme ceux de son collègue, de l'an 2 de Darius I (I, 1, 7); les chap. VII-VIII de l'an 4 du même roi. Les circonstances historiques au milieu desquelles Zacharie exerça son ministère ont été exposées au § I de l'*Introd.* au livre d'*Aggée*. Notre prophète est appelé I, 1,7 *fils de Bérekhja, fils de 'Iddô*. Il était sans doute membre de la famille sacerdotale de *'Iddô*, et peut-être faudra-t-il l'identifier avec le Zacharie nommé *Néh.* XII, 16 comme chef de la classe sacerdotale de *'Iddô* sous le pontificat de Joïaqim, fils et successeur du premier grand prêtre postexilien Jéschoua (voir note sur I, 1); il est probable qu'en ce cas Zacharie n'aurait pas encore atteint un âge bien avancé au moment où, à partir de l'an 520, il adressa à ses compatriotes les discours qui nous sont conservés dans son livre. Sa qualité de prêtre explique l'insistance qu'il met à relever le rôle du grand prêtre Jehoschoua, à côté du prince Zorobabel, dans la direction de la communauté (III, 1 ss.; VI, 11 s., 13).

2° A l'époque où Zacharie composa les discours qui remplissent les ch. I-VIII, le grand événement à l'ordre du jour était la reconstruction du temple. Le lecteur se rappelle que les travaux, longtemps interrompus, avaient été repris à la voix d'Aggée le 24e jour du 6e mois de l'an 2 de

Darius (*Agg.* I, 15). Les exhortations d'Aggée, ses félicitations et ses promesses de bonheur, ont toujours directement pour objet ou pour motif *cette reprise même* des travaux du temple. A cet égard le point de vue de Zacharie diffère sensiblement de celui de son collègue. Le point tournant de la destinée de la communauté n'est pas précisément, pour Zacharie, la date de la reprise des travaux en l'an 2 de Darius; ce ne sont pas les épreuves avec lesquelles les rapatriés eurent à lutter jusqu'à ce moment qui retiennent surtout son attention et déterminent la forme de ses félicitations ou de ses prédictions de bonheur. Au moment où il prononça le discours de I, 2 ss., il y avait environ deux mois que Zorobabel et ses compagnons s'étaient mis à l'œuvre pour élever l'édifice du temple sur ses fondements. Et dès ce premier discours Zacharie définit l'objet fondamental de sa prédication dont il ne s'écartera plus : c'est à *la destinée des pères* qu'il compare *la destinée de la communauté des rapatriés :* les pères ont été punis pour leurs crimes, mais la communauté rétablie en Judée recueillera le fruit du pardon divin mérité par la conversion de la nation. Le regard de Zacharie porte sur des horizons plus larges que celui d'Aggée. Le point tournant de la destinée de la communauté, c'est, pour Zacharie, l'époque de la Restauration, inaugurée par le retour de l'exil et caractérisée par la fondation et la reconstruction du temple. Aujourd'hui que cette reconstruction est définitivement en voie d'exécution, Zacharie ne s'arrête point ou guère (1) à la considération des mauvaises récoltes dont on avait été affligé au cours des dernières années et qui n'avaient eu pour but, dans les vues de la providence de Jahvé, que de rappeler le peuple à une meilleure intelligence de sa situation véritable et des devoirs qu'elle comportait. Le retour de l'exil, la fondation et la reconstruction du temple ne forment, aux yeux de Zacharie, que des étapes étroitement reliées entre elles dans la réalisation des conditions préliminaires au retour certain et définitif de Jahvé parmi son peuple pardonné. Ce n'est pas *la reprise des travaux* en l'an 2 de Darius qui est envisagée comme *la condition totale* du retour de la faveur divine, *en regard des malheurs que les rapatriés avaient essuyés* auparavant comme punition de leur négligence; non, mais *l'achèvement prochain* de la reconstruction du temple est envisagé comme *l'élément final des prodromes* qui annoncent l'abondance des bénédictions divines sur la communauté déjà manifestement reçue en grâce, *en regard des châtiments que les pères s'étaient attirés* par leurs crimes.

Ce thème est développé à deux reprises et dans des conditions très différentes, aux chap. I, 7-VI d'abord, puis aux chap. VII-VIII.

3° *Les chap.* I, 7-VI décrivent dans une série de visions les desseins providentiels de Jahvé touchant le salut de son peuple et l'humiliation de ses ennemis, tantôt au point de vue de leur préparation plus ou moins lointaine dans le passé, tantôt au point de vue de leur exécution présente, gage de l'avenir glorieux réservé à Israël.

(1) Il y a *peut-être* une exception dans le dernier membre de III, 9.

Dans nos *Nouvelles études sur la Restauration juive après l'exil de Babylone* (p. 80), nous avons insisté sur le caractère littéraire tout spécial des chap. I-VI, où la prédication de Zacharie se présente sous la forme de *visions nocturnes* (I, 7; II, 1, 5; III, 1; IV, 1 ss., 11 ss.; V, 1 ss.; VI, 1 ss.). Nous faisions remarquer qu'à la faveur d'une inspiration prophétique de ce genre, Zacharie avait pu se transporter en esprit à une époque du passé pour envisager de là, dans leur préparation, des événements, tels que le retour de la captivité, qui en réalité étaient déjà arrivés au moment où il composait ses discours. Au premier moment notre exégèse fut notée comme un simple moyen de sortir d'embarras, non seulement par Kosters, dont elle nous aidait à combattre les théories, mais aussi par d'autres (Wellhausen, *Göttingische gel. Anzeigen,* 1897, Nr. 2, p. 97). Depuis lors cependant elle a obtenu l'adhésion de plus d'un critique. Le lecteur en trouvera la justification dans le commentaire.

Dans sa première vision, celle *des cavaliers montés sur des chevaux de diverses couleurs*, I, 7 ss., Zacharie s'est placé à l'époque de la captivité avant 538 : la terre est tranquille, c'est-à-dire le bouleversement qui doit amener le salut du peuple captif n'est pas encore arrivé. Mais le châtiment de l'empire oppresseur et la délivrance des Juifs opprimés sont proches.

Dans la deuxième vision, celle *des quatre cornes et des quatre artisans* (II, 1-4), le prophète contemple les dispositions arrêtées en vue de la destruction de l'empire babylonien par Cyrus. — Dans la troisième, celle *de l'arpenteur* (II, 5 ss.), il assiste aux préparatifs qui se font à Jérusalem en vue de recevoir les exilés : que Sion soit dans la joie et l'allégresse, Jahvé revient habiter au milieu d'elle!

La quatrième vision (III-IV, 6[b]-10[a]) est celle où le prophète est témoin de *la réhabilitation du grand prêtre Jehoschoua et de l'engagement pris par Jahvé de donner lui-même la consécration suprême à l'œuvre du temple, que Zorobabel conduira à bonne fin*. Les conditions essentielles du rétablissement et de l'exercice régulier du culte sont donc sur le point de se trouver réalisées; déjà le sacerdoce est relevé de sa déchéance; et la pierre du faîte, que Jahvé sculptera de sa main, viendra bientôt couronner l'édifice de la maison de Dieu. Alors, toutes les conditions préliminaires à l'entière manifestation de la faveur divine se trouvant réalisées, le peuple sera comblé de bienfaits. — Le lecteur voit que nous rattachons le morceau IV, 6[b]-10[a], situé hors de sa place dans notre texte, au chap. III; voir la note sur le passage en question à la suite du commentaire sur le chap. III.

La cinquième vision, celle *du candélabre d'or à sept lampes, encadré de deux oliviers* (IV, 1-6[a], 10[b]-14), se rapporte aux dispositions de la providence de Jahvé en vue du gouvernement de la communauté reconstituée et de son maintien dans la possession des biens dont elle sera désormais comblée. Les sept lampes symbolisent la vigilance de Jahvé, ou les agents dont il se sert pour s'éclairer dans la formation de ses desseins. Les deux

oliviers symbolisent Jehoschoua et Zorobabel, ou d'une manière plus générale les représentants des deux pouvoirs spirituel et temporel, c'est-à-dire les agents dont Jahvé se servira pour l'exécution de ses desseins.

Dans la série des visions que nous venons de passer en revue, Zacharie a donc parcouru les situations qui se sont succédé depuis l'époque antérieure au retour de la captivité, jusqu'au moment même où il décrit ses visions. S'il est vrai que l'achèvement du temple y est présenté comme devant amener la manifestation complète de la faveur divine rendue au peuple, il ne l'est pas moins que les faits déjà accomplis de l'époque de la Restauration, en particulier le retour de la captivité, y sont eux aussi explicitement mis en relief comme les signes de l'avènement d'une ère nouvelle.

Il a été dit plus haut (2°) que c'est *en opposition avec la destinée des pères* que Zacharie célèbre les événements de la Restauration comme inaugurant des destinées plus heureuses pour la communauté à laquelle il s'adresse. Ce point de vue est repris et expressément développé dans les visions suivantes.

En effet dans la sixième vision, *celle du rouleau volant* (v, 1-4), Zacharie se transporte en esprit plus loin dans le passé qu'il ne l'avait fait dans sa première vision. Cette fois il est témoin de la malédiction divine fulminée contre la nation coupable avant l'exil de Babylone.

La septième vision, *de la femme enfermée dans l'épha et représentant l'iniquité du peuple qui est transportée dans la Babylonie* (v, 5-11), lui offre un tableau symbolique de la peine expiatoire de l'exil.

Dans la huitième qui a pour objet *les quatre attelages aux chevaux de diverses couleurs* (vi, 1-8), il rappelle le châtiment infligé à l'empire babylonien et rejoint ainsi l'époque de la Restauration déjà caractérisée précédemment comme celle du salut du peuple juif.

Le tableau suivant, qui clôture la section des chap. i-vi, sans être conçu sous la forme d'une vision, offre cependant avec les visions une réelle analogie, en ce sens que nous y trouvons la description d'une scène purement *idéale* dans laquelle Zacharie se présente comme ayant eu lui-même un rôle à remplir. Ce morceau, vi, 9-15, fait pendant à la quatrième et en partie à la cinquième vision. C'est encore à la glorification du grand prêtre Jehoschoua et du prince Zorobabel que nous y assistons. De même que dans les 4e et 5e visions Zacharie terminait sa revue des événements de la Restauration par l'exaltation des chefs de la communauté et par des présages de bonheur pour le peuple dont le gouvernement leur était confié; ainsi termine-t-il, par les mêmes présages et vœux de bonheur pour la communauté restaurée sous la conduite de Zorobabel et de Jehoschoua, la revue qu'il a faite dans sa seconde série de visions, du traitement qui fut infligé aux pères coupables.

4° Les chap. vii-viii sont d'un caractère littéraire absolument différent

de celui des chap. I-VI. Cependant c'est le même thème qui y est développé. Zacharie y répond à une délégation qui est venue consulter les prêtres et les prophètes sur la question de savoir si les jours de jeûne par lesquels on avait célébré jusque-là le souvenir des événements désastreux qui avaient marqué la fin du royaume juif, devaient toujours être observés? Zacharie constate que les motifs de ce jeûne n'existaient que du côté du peuple, nullement du côté de Jahvé; que le peuple, pour régler sa conduite à cet égard, doit donc considérer sa propre situation. Loin que les événements de 586 aient atteint Jahvé, c'est lui, au contraire, qui les amena pour châtier le peuple rebelle aux leçons des prophètes d'autrefois. — Or ces mêmes prophètes avaient annoncé aussi qu'après le temps du châtiment Jahvé rendrait au peuple sa faveur, et ils avaient formulé à ce sujet des promesses qui sont visiblement en voie de s'accomplir aujourd'hui. Zacharie, là-dessus, adresse à ses auditeurs d'enthousiastes félicitations : le temps des châtiments que les pères avaient mérités par leurs crimes, est passé! Les bienfaits dont les pères n'avaient pu entrevoir l'avènement que dans un avenir lointain, c'est la communauté aujourd'hui rétablie, celle qui est revenue de la terre de l'exil et qui fut témoin de la fondation et de la reconstruction du temple, qui va en être comblée! Les jours de jeûne doivent donc être changés en joyeux jours de fête! — Le discours se termine (VIII, 20-23) par des prédictions relatives à l'avenir messianique de la nation.

§ II

Quelques points de doctrine dans Zach. I-VIII.

1° Zacharie, comme Aggée, applique à Zorobabel des titres messianiques. Il est assez difficile de se faire une idée très nette de la portée que les deux prophètes ont voulu attacher au langage dont ils se servent à l'égard du prince juif. Voir ce qui a été dit à ce sujet dans l'*Introd.* à *Aggée*, § II, 3°, et dans l'annotation sur *Agg.* II, 23. Dans *Zach.* I-VIII on peut relever plus d'un indice tendant à confirmer l'appréciation que ce n'est qu'en un sens relatif que Zorobabel y est salué comme prince messianique. Tout d'abord dans les endroits mêmes où cette qualité lui est attribuée, le grand prêtre Jehoschoua lui est associé comme partageant avec lui l'honneur et la charge du gouvernement de la communauté (III, 7-8; VI, 13; comp. IV, 14). Dans VI, 12 le titre de צֶמַח *pousse* ou *germe*, désignant Zorobabel, est expliqué en ce sens que *d'en dessous de ce personnage il se produira une germination;* en d'autres termes, c'est en raison de sa postérité que le titre messianique de צמח lui est appliqué ici et déjà III, 8; ce serait donc comme chef de la lignée d'où doit sortir le roi idéal de l'avenir que Zorobabel reçoit ces hommages. Il semble d'ailleurs évident que la réalisation pleine et entière de l'espérance messianique n'est attendue par Zacharie

qu'en un avenir qui paraît encore assez lointain VIII, 20-23. Sans doute les termes pompeux dans lesquels Zacharie célèbre, à plusieurs reprises, les bienfaits dont l'achèvement du temple sera le signal, ou dont Jahvé s'apprête à combler désormais la communauté, les images dont il se sert pour retracer le bonheur que l'on goûtera bientôt, rappellent les tableaux de l'âge messianique si souvent retracés par les prophètes (I, 17; II, 14 ss.; III, 10; VIII, 11 ss.); il arrive même, comme II, 15, que des promesses strictement messianiques se mêlent à celles d'un caractère plus général qui pouvaient se réaliser sans retard. Mais, encore une fois, ce ne peut être le triomphe d'Israël dans sa forme définitive et dans toute sa plénitude dont l'avènement est prévu comme imminent. L'ère messianique proprement dite ne viendra que plus tard. Elle est même expressément marquée comme un terme à venir si notre lecture עַד אשׁר au lieu de עֹד אשׁר est admise VIII, 20. Lire la dernière partie de l'annotation sur II, 8 ainsi que la note sur II, 17 et ce que nous dirons aussitôt *sub* 3°.

2° Dans les visions de Zacharie les anges remplissent un rôle encore inconnu aux prophètes antérieurs tels qu'Amos et Jérémie. Voir à ce sujet la note sur I, 9. Pour la figure du *Satan* III, 1, voir la note sur le passage.

3° Que les destinées de l'humanité, et en particulier celles d'Israël, sont gouvernées avec une autorité souveraine par la Providence de Jahvé, c'est une doctrine fortement inculquée par la prédication de Zacharie et à laquelle la facture littéraire même des chap. I-VI est adaptée. Si le prophète, dans ses visions nocturnes, se transporte en esprit dans le passé pour envisager et annoncer de ce point de vue des faits dont ses contemporains étaient les témoins ou qui appartenaient à l'histoire, ce n'est point par caprice, mais précisément pour se ménager l'occasion d'insister sur les dispositions providentielles qui présidèrent à la préparation et à l'accomplissement de ces événements merveilleux. La destruction de l'empire de Babylone, la délivrance du peuple captif, la fondation et la reconstruction du temple, sont d'ailleurs conçues par Zacharie comme un acheminement vers d'autres grandes choses encore futures, telles que le relèvement matériel et politique de la capitale juive, et en dernière analyse vers le triomphe final de la nation à l'époque messianique. Se trouvant placé en extase à un point de vue d'où il contemplait les débuts de la Restauration dans une perspective d'avenir, Zacharie était mis à même de rattacher à ces débuts, dans la même perspective, les autres éléments non encore réalisés du plan divin, et donnait à entendre que celui-ci serait mis à exécution dans ses visées les plus lointaines, aussi sûrement qu'il l'était déjà dans ses parties préliminaires.

4° En sa qualité de prêtre, Zacharie attache une grande importance aux choses du culte; nous l'avons constaté déjà plus haut en exposant l'objet et la signification de la quatrième vision (III, 1 ss.); comp. VIII, 21 s. Mais à ses yeux, comme pour les autres prophètes, ce sont les exigences morales

de Jahvé qui doivent être avant tout observées. De la prédication des anciens prophètes il retient tout spécialement les leçons se rapportant à la pratique des vertus, à l'abandon des œuvres mauvaises (I, 4; V, 3 s.; VII, 9 ss.); ce sont ces leçons-là aussi sur lesquelles il appuie avec le plus d'emphase de son côté VIII, 16 s.

§ III

Particularités d'ordre littéraire; l'état actuel et la composition du livre.

1° Zacharie en appelle à plus d'une reprise aux « *anciens prophètes* » (I, 4; VII, 7). Il cite même VII, 8 ss.; VIII, 1 ss. une double série de paroles prononcées par eux. Ces citations sont faites librement et quant au sens. Remarquons encore à ce propos qu'elles ne sont pas introduites expressément comme telles, par quelque formule spéciale. — Même alors qu'il parle en son propre nom Zacharie montre, par de fréquentes réminiscences, combien la lecture des écrits de ses devanciers lui était familière.

Dans le passage qui vient d'être cité VIII, 1 ss., le retour continuel de la formule : « *ainsi parlé Jahvé...* » s'explique par la circonstance qu'elle sert à amener coup sur coup l'allégation d'un nouvel oracle des anciens prophètes. Dans VIII, 9 ss. on peut trouver que la répétition, d'ailleurs beaucoup moins fréquente, de la même formule, sert à accentuer l'emphase du discours. Mais d'autre part le style de Zacharie se distingue, à son grand désavantage, par l'emploi abusif et peu judicieux qu'il fait parfois de la phrase : « *Et la parole de Jahvé vint à Zacharie, disant* ». C'est par cette formule, p. ex., que sont introduites les citations des anciens prophètes VII, 8; VIII, 1. Comp. notamment I, 7 : « *la parole de Jahvé vint à moi disant :* j'eus une vision pendant la nuit... »; II, 12; VII, 1 etc. D'autres exemples du style relâché de l'auteur peuvent être signalés dans des énonciations comme ויאמר לאמר II, 4; dans la construction embarrassée de la phrase qui forme la suite de ce même verset; dans VIII, 9 où son propre commentaire des paroles citées des anciens prophètes est introduit par la formule qui avait introduit l'une après l'autre ces dernières, et cela sans aucune particule de transition répondant au changement, d'ailleurs manifeste, qui s'observe dans le développement du discours. — Le lecteur fera aisément lui-même d'autres constatations du même genre. Notons que ce sont surtout les mises en scène dramatisées ou les commentaires sur les visions, qui présentent les imperfections dont nous venons de donner quelques spécimens et qui sont rachetées d'ailleurs par la vivacité des tableaux. Là où l'auteur peut se laisser aller à son inspiration, son style devient aussi plus coulant, comme VIII, 9-23.

Parmi les expressions ou tournures plus ou moins dignes d'attention nous relevons les suivantes. Zacharie aime à mettre en regard les deux

la vision? Voir les annotations sur II, 10-17 etc. V. d. F. fait encore [erreur] sans aucun doute quand il prétend que VIII, 9 se rattache immédia[te]ment à VII, 8-14 et que VIII, 1-8 est à considérer comme un tissu de [fra]gments indûment insérés en cet endroit (pp. 30, 37).

3° F. E. Peiser, dont on a entendu en une occasion antérieure (p. 454 s.) [l]es théories surprenantes sur l'origine et la composition du livre d'Ha[ba]quq, nous a donné un essai analogue sur le livre de Zacharie (*O. L. Z.*, IV, n° 8). Le livre aurait été composé, *bien après l'achèvement de la [co]nstruction du second temple, à l'aide de documents.* Ce point fonda[me]ntal est établi tout d'abord par Peiser moyennant quelques observations sur VII, 2-3, qui le conduisent à la conjecture, devenue tout aussitôt une affirmation catégorique, que nous sommes ici en présence d'un en-tête de lettre adressée par *Baitilšaruṣur et ses consorts, aux prêtres de la maison de Jahvé à Jérusalem.* Cette lettre avait été déposée dans les archives en même temps que la réponse à la consultation qui y était formulée. La réponse doit se trouver impliquée dans la suite, à partir du v. 5ᵇ. Il s'ensuit que les ch. VII-VIII ont été composés « à l'aide de documents ».

Il serait donc très important de déterminer une autre source ayant servi à la composition des visions des chap. I ss. Peiser découvre cette autre source sans trop de peine. Elle consistait en *un document contenant la description d'une stèle assyrienne,* qui avait été érigée à Jérusalem en l'honneur du suzerain. La pièce se terminait sans doute par la notice que Jahvé avait détruit la stèle, si bien qu'il pouvait dire de lui-même : ... וּמַשְׁתִּי : *j'effacerai* (noter le parfait consécutif) *l'iniquité de ce pays...;* c'est comme conséquence de cette intervention de Jahvé qu'on attendait un temps de bénédiction (III, 9 *fin*-10)! Le document devait aussi renfermer un extrait de l'inscription dont la stèle était couverte. Car *Zach.* IX, 1-7 nous trouvons une énumération de villes, allant du nord au sud, comme p. ex. dans une inscription de Tiglath-piléser; ces mêmes versets renferment des énonciations qui semblent littéralement traduites de l'assyrien; au v. 8 c'est *le roi assyrien* qui est sujet de חניתי, le complément est à lire מַצֵּבָה = *une stèle;* la phrase portait en assyrien : « *j'établis une image de ma royauté dans la porte de sa maison* ». Ce sont surtout les visions des chap. I-VI qui fournissent à Peiser la preuve que l'auteur du livre a utilisé la description de la stèle assyrienne. Il suffit de comparer les visions de Zacharie avec telle représentation d'une stèle d'Asarhaddon. Les « sept yeux sur la pierre unique » de *Zach.* III, 9 répondent aux sept ronds figurant la constellation sur la stèle assyrienne. Les cavaliers de I, 8 et les quatre attelages de VI, 1 ss., répondent aux quatre dieux debout sur quatre animaux dont la stèle assyrienne offre l'image. La tonne dans laquelle est enfermée la femme qui symbolise l'impiété V, 5 ss., répond au croissant formant les 3/4 d'un cercle et dont le quart restant est marqué comme un couvercle, sur la stèle assyrienne. Le rouleau volant de V, 1 ss. répond au disque

solaire ailé sur la stèle assyrienne. Le candélabre à « quatorze » (?) branches de IV, 2 ss. répond à l'étoile à seize rayons d'Ischtar sur la stèle assyrienne. L'homme à cheval « entre les myrtes » de I, 8 répond à la figure royale sur la stèle assyrienne. Un peu plus loin Peiser revient encore sur ce rapprochement et tout en proposant une restitution ultérieure du texte de I, 8, il arrive à la découverte qu'au lieu de אשר במצלה il faut lire אשר במצבה, une glose où il était rappelé explicitement que l'homme « entre les myrtes » était représenté *sur la stèle*. L' « ange interprète » de Zacharie et le « *Satan* » de III, 1 eux-mêmes trouvent leurs correspondants dans les deux dignitaires représentés sur les côtés latéraux de la stèle de Sendschirli.

De l'introduction du « Babélisme » à outrance dans l'exégèse biblique, on ne pouvait attendre des résultats plus merveilleux.

Supplément à la littérature générale.

Outre les études critiques sur l'histoire de la Restauration déjà citées à la fin de l'*Introduction* à *Aggée*, comp. :

Bredenkamp, Der Prophet Sacharja, 1879.

Lange, Die Propheten Haggai, Sacharja, Maleachi, 1876.

Peiser, Zu Zakharia (dans : *Orientalistische Litteratur-Zeitung*, IV Jahrg. 1901, n° 8).

Reinke, Die Echtheit des Prophet. Sacharja etc.; formant le tome VI des *Beitraege zur Erkl. des Alten Testamentes* (1864).

Wright, Zechariah and his Prophecies, 2ᵈ ed., London, 1879.

(Pour *Zach.* IX-XIV voir en outre la littérature indiquée à la fin de l'*Introduction* à cette partie du livre.)

TRADUCTION ET COMMENTAIRE

I

Chapitres I-VI

I. 1 Au huitième mois de l'an deux de Darius, la parole de Jahvé arriva à

Les chap. I-VI, après le discours introductoire de I, 2-6, exposent, dans une série de visions, les desseins providentiels de Jahvé touchant le salut de son peuple et l'humiliation de ses ennemis, tantôt au point de vue de leur préparation plus ou moins lointaine dans le passé, tantôt au point de vue de leur exécution présente, gage de l'avenir glorieux réservé à Israël.

I, *v. 1. Le 8e mois de l'an 2 de Darius* répond environ à octobre-nov. de l'an 520; voir *Introd.* à *Aggée*, § I, D. En comparant la date de notre v. 1 à celles marquées dans le livre d'Aggée, on voit que la proclamation de Zacharie tombe moins de trois mois après le premier discours d'Aggée, et sans doute un peu moins de deux mois après la reprise des travaux du temple (*Agg.* I, 1, 15). Zacharie est appelé *fils de Bérekhja, fils de 'Iddô* (עִדּוֹ, plus loin v. 7 עדּוֹא comme *Esdr.* v, 1; vi, 14). Une coïncidence à signaler : Isaïe viii, 2, parle d'un personnage de son temps nommé pareillement *Zacharie fils de Jebérekhjahu*. Le nom de *'Iddô* figure *Néh.* xii, 4 parmi les classes sacerdotales (vingt-quatre en principe) qui avaient accompagné Zorobabel au moment du retour. Plus loin dans le même chapitre de *Néh.*, v. 16, un personnage du nom de *Zacharie* est nommé comme chef de la classe sacerdotale de *'Iddô* au temps du grand prêtre Joïaqîm, fils et successeur du premier grand prêtre postexilien Jéschoua. Il est fort possible que le Zacharie de *Néh.* xii, 16 soit notre prophète; mais l'identité ne peut être affirmée. Dans *Esdr.* v, 1; vi, 14 le proph. Zacharie est appelé *fils de 'Iddô* avec omission du nom de son père *Bérekhja*. Il est probable que l'appellation *fils de 'Iddô*, vu les conditions dans lesquelles elle se présente *Esdr.* ll. cc. comme faisant pendant à celle de נְבִיא qui accompagne le nom d'Aggée, équivaut à un titre, indiquant implicitement la qualité de prêtre par la mention de la classe sacerdotale à laquelle appartenait Zacharie. Il n'est pas certain que *'Iddô* fût le grand-père de Zacharie. Parmi les classes sacerdotales signataires de l'alliance conclue sous la direction de Néhémie (vers l'an 440), celle de *'Iddô* doit selon toute probabilité encore être reconnue sous le nom corrompu de *'Obadja* (*Néh.* x, 6); en effet עבדיה figure ici immédiatement après *Merémoth*, comme עדוא xii, 4 (et 16, qui lit עדיא et מריות). Pour la comparaison des listes sacerdotales de *Néh.* x, 3 ss., et xii, 1-6, 12 ss. voir notre étude *Néhémie en l'an 20 d'Artaxerxès I, Esdras en l'an 7 d'Artaxerxès II*, 1892, p. 89 s. Il est vrai que dans le tableau des familles qui revinrent avec Zorobabel (*Esdr.* ii; *Néh.* vii), les prêtres sont groupés en quatre sections. Mais il ne s'ensuit pas que la division en vingt-quatre classes fût d'origine plus récente; il est certain en effet que ces deux modes de division subsistèrent côte à côte tout au moins durant les derniers siècles de l'histoire

Zekharja, fils de Bérekhja, fils de 'Iddô, le prophète, disant : 2 Jahvé fut irrité contre vos pères profondément! 3 Et tu leur diras : Ainsi parle Jahvé des Armées : Revenez à moi, parole de Jahvé des Armées, et je reviendrai à vous, dit Jahvé des Armées. 4 Ne soyez point comme vos pères auxquels

juive (A. v. Hoonacker, *Le sacerdoce lévitique*, p. 213 s.). D'après I *Chron.* XXIV la division en vingt-quatre classes remontait à l'époque des Rois, et ce témoignage se trouve confirmé par *Ézéch.* VIII, 16 (comp. *l. c.*, p. 215 ss.). Les listes de *Néh.* XII, 1 ss., 12 ss. (comme X, 3 ss.) ne citent que 21 noms de classes; il faut voir probablement là un résultat de la mesure d'exclusion provisoire qui fut prise par Zorobabel à l'égard des 3 classes mentionnées *Esdr.* II, 61 (comp. *Néhémie en l'an 20 d'Artaxerxès I* etc., p. 67 ss.). Il est possible que la classe sacerdotale de *'Iddô* existât déjà depuis quelque temps avant l'exil, bien qu'elle ne soit pas énumérée sous ce nom (comme plusieurs autres figurant dans le tableau *Néh.* XII, 1 ss.) dans la liste de I *Chron.* XXIV. — Le prêtre Zacharie est appelé הַנָּבִיא à raison du ministère dont il est chargé. Jérémie et Ézéchiel avaient eux aussi appartenu à l'ordre sacerdotal. Le *ministère prophétique* est attribué à Zacharie « *fils de 'Iddô* » au même sens qu'à Aggée « *le prophète* », *Esdr.* V, 1; VI, 14.

VV. 2-6. — Du discours, ou des discours, prononcés au 8e mois de l'an 2 de Darius, l'auteur n'aura sans doute conservé que ce qui pouvait le plus aisément s'adapter comme *prologue* ou *introduction* aux visions qui suivent, vv. 7 ss. Dans leur teneur actuelle les paroles rapportées vv. 2-6 ont essentiellement pour objet de rappeler *le châtiment* qui fut infligé aux pères, et *la conversion* (v. 6) que le châtiment amena. C'est cette conversion à son tour qui mérita le pardon décrit ensuite dans les visions vv. 7 ss.

V. 2. C'est sur l'attitude que Jahvé se vit obligé à prendre *à l'égard des pères* que l'attention est fixée dès l'abord. La pensée du lecteur se trouve ainsi tournée vers la considération du passé où le prophète lui-même va se transporter en esprit tout à l'heure (v. 7 ss.), après qu'il aura, au v. 6, rappelé *le repentir des pères*.

V. 3. L'exhortation adressée aux contemporains n'est donc pas, malgré les apparences à première vue, l'objectif principal du discours de nos vv. 2-6. Elle est amenée d'une manière accidentelle par la remémoration solennelle de la colère de Jahvé contre les pères. Aussi verrons-nous, aux vv. 4 s. d'abord, puis au v. 6, l'auteur revenir à la considération du traitement qui fut infligé *aux pères*, et de la leçon qu'ils en retirèrent. Comme il a été rappelé déjà (note sur v. 1), le premier discours de Zacharie est daté d'environ deux mois après la reprise des travaux du temple, laquelle avait valu à la communauté les félicitations d'Aggée et l'assurance que Jahvé était avec elle (*Agg.* I, 12-15; II, 1-9). Comment Zacharie a-t-il pu juger opportun dans ces circonstances d'engager le peuple à *revenir à Jahvé?* La réponse à cette question est fournie par les observations qui précèdent. Le but principal de l'auteur est de rappeler le souvenir des châtiments par lesquels les pères furent amenés à la pénitence. De ce souvenir se dégageait un avertissement qu'il est bon pour tout le monde, en toutes circonstances, de ne pas oublier. Zacharie n'a pas besoin de supposer que le peuple, en ce moment, mérite d'une façon spéciale des reproches, pour lui proposer la leçon qui découle du sort qu'encoururent les pères. La parole du v. 3 équivaut à dire : *Si nous voulons que Jahvé vienne à nous, nous devons commencer par nous tourner vers lui;* — ce qui est vrai partout et toujours. Comp. la note suivante.

V. 4. Au fond, l'exhortation du v. 3 n'a été qu'un moyen indirect d'amener la mention de l'obstination que les pères avaient mise à refuser d'écouter les prophètes. Zacharie a dit : « Revenez à Jahvé et il reviendra à vous », *pour arriver* à conclure : « *Ne soyez point comme vos pères!...* » Aussi voit-on qu'il insiste plus sur l'avertissement donné

prêchaient les prophètes d'autrefois, disant : ainsi parle Jahvé des Armées : revenez donc de vos voies mauvaises et de vos œuvres mauvaises! et [*qui*] n'écoutèrent point et ne prêtèrent point l'oreille, parole de Jahvé. 5 Vos pères, où sont-ils? — Et les prophètes, vivent-ils toujours? — 6 Seulement mes paroles et mes préceptes dont j'ai chargé mes serviteurs les prophètes, n'ont-ils pas atteint vos pères, si bien qu'ils se convertirent et dirent : Suivant le dessein que conçut Jahvé des Armées de nous traiter conformément à nos voies et à nos œuvres, ainsi a-t-il agi avec nous?

7 Au vingt-quatrième jour du onzième mois (*qui est le mois de Schebat*)

I, 7. הוא חדש שבט glose.

---

par les anciens prophètes, qu'il n'avait fait sur celui qu'il adressait lui-même au peuple v. 3. Ici il s'était contenté de la formule générale : « revenez à moi... »; tandis qu'il rappelle la prédication des anciens prophètes sous une forme plus pressante : ils avaient prêché au peuple : « revenez *de vos voies mauvaises, et de vos œuvres mauvaises...* ». A ces appels les pères sont restés insensibles.

V. 5. Aussi ont-ils éprouvé les effets de la justice divine : « *Vos pères, où sont-ils?* » Cette question n'a pas seulement pour objet de constater que les pères ont disparu en tant qu'ils appartiennent aux générations du passé. Ceci n'aurait pas impliqué la notion d'un châtiment. La question se rapporte aux pères en tant que constitués en société. La société telle qu'elle existait au temps des pères, avec ses institutions propres, avec son autonomie, a disparu. C'est une communauté nouvelle qui s'organise aujourd'hui dans des conditions bien différentes, notamment dans un état d'absolue vassalité à l'égard des pouvoirs païens. La question suivante : « *Et les prophètes, vivent-ils éternellement?* » nous paraît devoir être prise comme une transition sous la forme d'une objection que l'on pourrait soulever contre la constatation qui vient d'être faite relativement aux pères. Ceux-ci ont été dispersés; le royaume juif a été détruit : mais les prophètes eux-mêmes, dira-t-on, n'ont-ils pas partagé le sort commun de la nation? Ce qui nous suggère cette interprétation, c'est la particule אך au commencement du verset suivant. Inutile d'ajouter qu'il n'y a là qu'un procédé oratoire.

V. 6. Il est vrai que les prophètes eux non plus ne vivent pas toujours; « *seulement* mes paroles et mes décrets que j'avais commandés à mes serviteurs les prophètes, n'ont-ils pas atteint vos pères...? » Les prophètes eux-mêmes ont disparu sans doute, mais leurs paroles, leurs menaces, sont restées debout et se sont vérifiées. — Bien qu'il y arrive par une voie indirecte, la mention de la *conversion* des pères est un point essentiel du discours introductoire des vv. 2-6 dans la forme où il a été placé en tête du livre. Les châtiments prédits par les prophètes étant survenus, les pères « *se convertirent et dirent ...* »; ils reconnurent que le traitement encouru leur avait été infligé en punition de leur conduite mauvaise. Cette proclamation du repentir des pères forme le terme du discours-prologue. Au v. 3 Zacharie a rappelé le principe que Jahvé revient à son peuple, du moment que son peuple revient à lui. Cette règle reçut aussi son application dans la conduite ultérieure de Jahvé à l'égard des pères. *Les visions qui suivent ont en effet pour objet principal de montrer comment Jahvé revint à son peuple repenti.*

V. 7. La date marquée ici affecte toute la série des visions qui remplissent les six premiers chapitres; du moins il n'est indiqué, dans la section I, 7-VI, aucune reprise du discours par la fixation d'une date nouvelle. Les mots הוא חדש שבט forment une glose qui n'est pas, selon toute apparence, de la main même de Zacharie. Au ch. VII, v. 1 on trouve pareillement l'observation que le 9ᵉ mois est le mois de *Kislev*. Aggée,

dre est celle des הדסים אשר במצלה, *Vulg.* : ... myrteta quae erant in profundo. Ewald et Hitzig ont proposé de voir dans la מְצֻלָּה (ou מְצִלָּה) « la *tente* » céleste = le ciel comme demeure de Jahvé. A supposer la lecture massorétique, « *les myrtes* » seraient censés répondre dans cette *tente,* aux plantations d'oliviers dans les parvis du temple de Jérusalem (? comp. Wright, p. 8; notons en passant que ces plantations n'existaient en aucun cas au temps de Zacharie). D'autres en grand nombre se contentent des « *myrtes* qui se trouvaient *dans la vallée* ». L'une des deux explications nous paraît aussi invraisemblable que l'autre. La מצלה est manifestement présentée comme une localité ou une région déterminée, supposée connue; d'autre part *les myrtes de la tente* (céleste) sont une conception au moins bizarre. Au lieu de בֵּין הַהֲדַסִּים *inter myrteta*, les LXX donnent ἀνὰ μέσον τῶν ὀρέων, ici et 10, 11. Il serait, nous semble-t-il, arbitraire de supposer que le traducteur grec aurait repris aveuglément en cet endroit la donnée de VI, 1. Nous n'hésitons pas à nous rallier à la solution fournie par les LXX. Au reste, la comparaison avec VI, 1, vu l'analogie manifeste entre les deux scènes (voir en particulier la note sur VI, 5), suggère à elle seule la conclusion que les הדסים de notre passage auront pris la place des הרים primitifs. Peut-être la confusion a-t-elle résulté d'une simple méprise accidentelle, p. ex. d'une substitution du ד au ר, du ס au ם final; du v. 8 la fausse leçon aurait passé très naturellement aux vv. 10 et 11 par voie d'uniformisation. La confusion ne pouvait qu'être puissamment favorisée par l'incohérence d'une énonciation où il semblait être question de *montagnes* situées dans « *la vallée* ». Il est évident que le sens de *vallée* ne pourra pas être gardé à מצלה du moment qu'on remplace les הדסים par les הרים. Les LXX τῶν ὀρέων τῶν κατασκίων ne donnent ici aucune lumière. « Les collines près de la tente » (céleste), ne vaudraient pas mieux que « les myrtes » dans cette même tente. Nous nous demandons si מצלה ne doit pas être mis en rapport avec syr. ܛܠ *baisser, s'incliner,* notamment *en parlant du jour;* assyr. צלל; de sorte que l'on aurait מצלה = *couchant.* La supposition que l'homme de la vision de Zacharie ***se tenait entre les montagnes qui sont situées au couchant,*** et que les ***deux montagnes*** de VI, 1 sont pareillement les deux montagnes du couchant, entre lesquelles le soleil descend derrière l'horizon, aidera à résoudre d'autres difficultés, tant dans la description de notre v. 8 qu'au ch. VI, vv. 1 ss. En comparant les deux descriptions, on constate aussitôt que de part et d'autre il est question de ***chevaux de couleur différente*** suivant les différentes régions que leurs cavaliers doivent inspecter. Au ch. VI, v. 6, cela est très clairement marqué : les chevaux ***noirs*** (שְׁחֹרִים) vont au ***nord;*** les chevaux ***blancs*** (לְבָנִים) vont au ***levant*** (voir note sur VI, 6); les chevaux ***tachetés*** (בְּרֻדִּים) vont au ***sud.*** Il reste les chevaux ***rouges*** (= bruns) pour le *couchant.* Le fondement du rapport établi entre les couleurs et les points cardinaux saute aux yeux, du moins en ce qui concerne le nord, le levant et le couchant. Or il est à remarquer qu'il n'est pas question au ch. VI de l'expédition de l'attelage à chevaux rouges vers sa région, qui est le couchant. La raison n'est pas difficile à deviner. L'horizon politique des Juifs ne s'étendait pas de ce côté; ce qui importait à leur point de vue, c'était la situation de la terre au nord, à l'est, au sud. Dès lors il était tout naturel aussi que dans la vision de Zacharie *le point de départ* des attelages fût marqué au couchant : les deux montagnes d'airain de VI, 1 seraient donc celles qui forment la porte par où le soleil quitte l'horizon. C'est précisément ce que nous trouvons exprimé I, 8. Aussitôt ce dernier verset reçoit de notre hypothèse un autre éclaircissement. De même que le couchant est le point de départ des courriers célestes qui vont inspecter le nord, l'est et le sud, de même aussi il est le lieu de rendez-vous où ils doivent se rejoindre. Il n'est donc nullement étonnant de voir ici *le cheval rouge* (= brun; le cheval du couchant) monté par l'homme qui est appelé plus loin l'ange de Jahvé, et auquel les courriers viennent rendre compte de leur mission : le cheval rouge n'avait pas eu à partir en mission, pas plus que l'attelage aux chevaux rouges de VI, 1 (qui est aussi nommé en premier lieu, bien que pour les autres che-

vaux l'ordre d'énumération ne soit pas le même : les chevaux blancs, vi, 3, sont nommés en 3e lieu, tandis que i, 8 ils viennent les derniers). Il reste un double problème à résoudre au sujet de notre v. 8. Tout d'abord celui des couleurs des chevaux. Tandis qu'au ch. vi, vv. 2 ss., il est nommé distinctement quatre couleurs, suivant les quatre points cardinaux, nous trouvons ici, outre l'homme monté sur le cheval *rouge*, nommés d'autres chevaux *rouges*, puis des שְׂרֻקִּים et des *blancs*. On a cherché la solution de cette difficulté dans la supposition que l'homme entre les deux montagnes n'était pas à cheval, dans le texte primitif; et que les trois groupes de chevaux dont la mention suit, devaient être complétés par un quatrième, celui des chevaux *noirs*. Outre qu'elle soumet notre texte à un bouleversement très grave, cette solution maintient l'inconvénient qu'à la différence du ch. vi, le ch. i, 8 ss. serait censé avoir fait partir les chevaux *rouges* en mission comme les autres. Il est plus simple, et plus conforme à l'analogie de la description au ch. vi, d'admettre que les אדמים et les שְׂרֻקִּים de i, 8 occupent la place des שְׁחֹרִים et des בְּרֻדִּים de vi, 2 s., 6. Les LXX, il est vrai, énumèrent dans le présent passage les ἵπποι πυῤῥοὶ καὶ ψαροὶ καὶ ποικίλοι καὶ λευκοί. Mais ces indications ne répondent pas à celles de vi, 2-3, où les ποικίλοι ψαροί figurent comme un seul groupe, le quatrième groupe comprenant les μέλανες. De fait entre les ψαροι et les ποικιλοι il ne pouvait y avoir de différence sensible; l'un de ces deux termes (ψαροι) a passé, chez les LXX, de vi, 3, où il répondait à un attribut d'une autre nature mentionné par le TM, dans i, 8. Les שְׂרֻקִּים de notre texte ont été compris par le traducteur grec, de même que par la Vulgate, comme équivalant, pour le sens même du mot, aux בְּרֻדִּים du ch. vi : (ποικιλοι) *varii*. Généralement on assimile le terme hébreu en question à l'ar. أشقر *alezan, roux*. L'affinité en effet paraît indéniable. D'autre part la traduction des LXX et celle de la Vulgate sont naturellement suspectes d'avoir été influencées par vi, 3. Si les chevaux שְׂרֻקִּים appartiennent au texte primitif, il semble bien qu'il faudra y reconnaître des chevaux *roux*, *alezans*. On remarquera aussitôt qu'au point de vue de la région assignée à leurs cavaliers, à savoir *le midi* (la région de la chaleur brûlante), la couleur rousse conviendrait très bien au groupe formé au ch. vi par les chevaux « tachetés » (בְּרֻדִּים); comp. la note sur vi, 6. Quant aux אֲדֻמִּים, qui dans notre passage font double emploi avec le cheval *rouge* de l'homme placé entre les montagnes et qui, contrairement à la description du ch. vi, seraient censés avoir été envoyés en mission comme les autres, il faudra très probablement les remplacer par les chevaux *noirs*, dont la mention fait défaut dans notre passage. Mais au lieu de שחרים comme au ch. vi, il est à présumer que le texte primitif portait חוּמים (comp. *Gen.* xxx, 32 ss.) dont la corruption en אֲדֻמִּים s'expliquerait plus aisément. Ajoutons que la substitution des *rouges* aux *noirs* peut avoir été favorisée par vi, 3 où les *rouges* figuraient en tête de l'énumération, le cheval rouge de l'homme entre les montagnes n'ayant pas été compté comme faisant partie de la série. Une dernière question, moins compliquée, est celle qui concerne la place attribuée aux chevaux des courriers, *derrière* l'homme monté sur le cheval rouge. En aucun cas celui-ci ne peut avoir été, dans l'idée de l'auteur, le chef de l'expédition, puisque c'est à lui que les courriers viennent rendre compte de leur mission, et que d'ailleurs ils avaient parcouru la terre dans des directions opposées (comp. vi). Il ne sera pas nécessaire, à cause de cela, de suspecter le אחריו de notre texte. Rien ne prouve que cette expression serve ici à signifier une relation de rang hiérarchique. Zacharie décrit le tableau tel qu'il s'est offert à sa vision. Les personnages, au premier moment, sont tournés vers lui, parce que c'est à son instruction que la mise en scène est destinée; ce que les personnages diront devra être entendu de lui et sera en réalité à son adresse. L'homme sur le cheval rouge occupant l'avant-plan, les courriers revenus de leur expédition apparaissent plus loin, à l'arrière-plan, et se tiennent donc *derrière* celui-là.

'noirs', alezans et blancs. 9 Et je dis : Que sont ceux-ci, mon Seigneur? Et
l'ange qui parlait avec moi me dit : Moi je te ferai voir ce que sont ceux-
ci! 10 Et l'homme qui se tenait entre les 'montagnes' prit la parole et
dit : Ceux-ci sont [*les courriers*] que Jahvé a envoyés pour parcourir la
terre. 11 Et ils répondirent à l'ange de Jahvé qui se tenait entre les 'mon-

8. חומים; TM : אדמים *rouges*. — 10. ההרים; TM : ההדסים.

V. 9. Le « seigneur » auquel Zacharie demande l'explication, est, comme le contexte le montre, « *l'ange qui parlait avec lui* » : הַמַּלְאָךְ הַדֹּבֵר בִּי. Cet ange sera encore nommé dans la suite v. 13, 14; II, 2 (Vulg. I, 19), 7 (II, 3); IV, 1, 4, 5, etc. Il est évident que l'épithète qui accompagne régulièrement la mention de l'ange en question, a pour objet de marquer sa fonction caractéristique. Il arrive une fois, *d'une manière accidentelle,* qu'il intervient comme acteur dans la scène, savoir V, 8; mais son rôle propre se borne, de soi, à signaler les scènes à l'attention du prophète, à les lui faire comprendre, à lui suggérer éventuellement des paroles en rapport avec la vision. Dans les visions d'*Amos* VII, 1 ss., c'était Jahvé lui-même qui remplissait à la fois le rôle d'acteur et d'interprète. Ici ce rôle est dédoublé. Aussi à côté de l'ange interlocuteur ou interprète, qui est à certains égards l'ange de Zacharie lui-même, voit-on apparaître, non seulement dans le présent passage, mais plus loin III, 1, 3, 6, un autre ange, appelé plus spécialement *l'ange de Jahvé,* qui remplit le rôle d'acteur et est comme tel distingué de « l'ange qui parlait avec moi ». Les deux anges, comme il vient d'être dit, sont investis d'un rôle qui chez *Amos* p. ex., comme chez *Jérémie* I, 11 ss., XXIV, est attribué à Jahvé lui-même. Il est d'autant moins étonnant que Zacharie, tout en affirmant explicitement la distinction entre ses anges et Jahvé, revienne parfois spontanément à la représentation qui met Jahvé lui-même en scène. Jahvé reprend le rôle d'interlocuteur (ou de révélateur) II, 3; IV, 8; VI, 8, 9; celui d'acteur III, 2. L'intervention d'un personnage mystérieux ou céleste, à la place de Jahvé, dans les visions prophétiques, s'observe déjà *Ézéch.* XL, 3 ss. Sur l'histoire de la substitution de *l'ange* à *Jahvé* dans les descriptions des théophanies, voir Lagrange, *L'ange de Jahvé*, dans *RB.*, XII, 1903, p. 212 ss. — A la question de Zacharie, son ange répond qu'*il lui fera voir* ce que la scène signifie; il le lui fera voir en le faisant assister à ce qui va se passer, en lui faisant entendre ce qui va se dire.

V. 10. L'homme, monté sur le cheval rouge, qui se tenait entre les montagnes du couchant, prend la parole et présente les autres cavaliers comme les courriers que Jahvé a envoyés « par toute la terre ». Cette proclamation est faite à l'adresse de Zacharie. Ainsi la promesse faite par l'ange interlocuteur, qu'il ferait voir au prophète qui étaient les personnages mis en scène (v. 9), reçoit déjà un commencement d'exécution. A la rigueur la présentation des courriers n'aurait pas été indispensable à l'intelligence de la vision. Il n'y a cependant pas lieu de supprimer le v. 10 comme addition plus récente (contre Wellh., Marti). Car d'une part l'explication annoncée v. 9 est loin d'être adéquatement fournie, elle n'est que préparée par la présentation faite au v. 10; en disant à Zacharie qu'il lui ferait voir « *qui étaient ceux-là* », l'ange interlocuteur avait voulu promettre, évidemment, non pas une simple indication touchant le caractère et la mission des cavaliers, mais en même temps une information précise sur le résultat de cette mission; le v. 10 ne diminue en rien l'intérêt du v. 11. D'autre part la mention de « *ceux que Jahvé a envoyés pour parcourir la terre* » fournit d'une façon très naturelle le sujet de ... ויענו au v. 11. Les אלה de la fin du v. 9 visaient aussi bien l'homme placé entre les montagnes que les cavaliers qui se tenaient derrière lui.

V. 11. Après la proclamation du v. 10, l'homme placé entre les montagnes *s'est re-*

tagnes' et dirent : Nous avons parcouru la terre, et voici que toute la terre est habitée et tranquille. 12 Et l'ange de Jahvé prit la parole et dit : Jahvé des Armées, jusques à quand n'auras-tu point pitié de Jérusalem et des villes de Juda contre lesquelles tu es irrité voici soixante-dix ans!

11. ההרים; TM : ההדסים.

---

tourné vers les cavaliers qui se tenaient derrière lui. Au ch. v, v. 8 le récit suppose pareillement une circonstance qui n'est pas mentionnée dans le texte. Dans le présent verset, l'homme en question est identifié avec *l'ange de Jahvé*. Il est arbitraire de voir dans cette identification l'effet d'une confusion et, en conséquence, de remplacer מלאך יהוה par האיש ou de supprimer les mots : ...העמד בין; ce qui amènerait au v. 12 la correction ultérieure de מלאך יהוה en המלאך הדבר בי. D'après la mise en scène du v. 8, c'est à l'homme placé entre les montagnes du couchant, monté sur le cheval brun, que les autres cavaliers viennent rendre compte de leur mission; la même situation est supposée au v. 11. Elle s'explique parfaitement par la donnée que cet homme n'est autre que l'ange même de Jahvé; c'est précisément à *l'ange de Jahvé* qu'il convenait que le rapport fût fait. L'ange de Jahvé s'étant donc tourné vers les courriers, ceux-ci lui exposent qu'*ils ont parcouru la terre et que celle-ci tout entière est habitée et tranquille*. Si Zacharie avait voulu caractériser la situation de la terre à l'époque même dont date sa vision (I, 7 : fin du 11e mois de l'an 2 de Darius = février 519), il n'aurait pu perdre de vue les révolutions qui avaient agité l'Asie depuis l'avènement de Darius et qui n'étaient pas encore vaincues en ce moment (comp. l'*Introd. à Aggée*, § I, D); l'on ne voit d'ailleurs aucune raison pour laquelle les courriers eussent pu faire abstraction de ces désordres. Comme il a été rappelé dans la note sur v. 7, le prophète, dans ses visions nocturnes, est reporté en esprit à un moment du passé où se prépare la restauration du peuple juif. Ici c'est aux derniers temps de l'empire babylonien que se trouve fixé le point de vue de la vision (voir v. 12). Il est très vrai qu'alors aussi la terre était troublée par les guerres de Cyrus. Mais on conçoit, dans notre hypothèse, que Zacharie n'ait eu aucun égard à ces événements antérieurs à la conquête de Babylone, parce qu'il voulait faire constater simplement aux courriers revenus de leur expédition, que *le grand bouleversement d'où doit résulter le salut du peuple captif n'était pas encore arrivé* (comp. nos *Nouvelles études*, p. 78). C'est là ce que signifie le rapport des messagers célestes, comme le prouvent le contexte et les visions qui suivent. En l'an 2 de Darius, il n'y avait pas lieu d'espérer l'humiliation des nations ennemies de Juda, en particulier *la défaite de Babylone, comme condition de la délivrance des Juifs en exil!* Or la tranquillité de la terre dont il est question au v. 11, est manifestement celle qui précède la défaite des oppresseurs et *qui constitue un retard pour le salut du peuple juif*. Le prophète sait du reste que ce retard ne sera pas long; que la chute de l'empire oppresseur est proche; que la restauration de Juda et de Jérusalem s'annonce. Ces considérations nous obligent à interpréter la parole des messagers comme se rapportant à la situation de l'Asie avant la conquête de Babylone par Cyrus.

V. 12. L'ange de Jahvé n'est pas l'ange interlocuteur de Zacharie, et il n'y a pas lieu de remplacer dans le texte le מלאך יהוה par המלאך הדבר בי. Ce n'était pas le rôle de l'ange « qui parlait avec le prophète » de poser des questions à Jahvé; voir la note sur v. 9. C'est l'homme sur le cheval brun, placé entre les montagnes du couchant, auquel les courriers ont fait leur rapport et qui est déjà identifié avec l'ange de Jahvé v. 11, c'est celui-là qui, après avoir entendu le rapport, adresse à Jahvé une protestation en faveur de Jérusalem et de Juda. La tranquillité qui règne signifie que Jahvé n'a pas

13 Et Jahvé adressa à l'ange qui parlait avec moi des paroles bonnes,
des paroles de consolation. 14 Et l'ange qui parlait avec moi me dit :
Prêche en ces termes : Ainsi parle Jahvé des Armées : Je suis animé pour
Jérusalem et pour Sion d'une passion extrême, 15 et d'une irritation ex-
trême je suis animé contre les nations présomptueuses! Car moi je fus
irrité un peu; mais elles aidèrent pour le mal! 16 C'est pourquoi ainsi

encore pris son peuple en pitié : le bouleversement libérateur tarde trop longtemps à survenir! (voir la note précédente). Il est cependant impossible que cette tranquillité dure encore longtemps; *car voici que la période de 70 ans à laquelle les prophètes avaient limité le temps d'épreuve et d'oppression, est révolue*. Comp. *Jér*. xxv, 12. Noter que le terme de 70 ans était précisément fixé pour *la chute de l'empire babylonien* (« lorsque 70 ans se seront accomplis, je ferai justice, contre le roi de Babel et contre cette nation, parole de Jahvé, de leur iniquité..., » *Jér*. l. c.). C'est la conquête de Babylone par Cyrus, en 538, qui marque la fin de la période en question; les 70 ans sont ceux de la durée même de l'hégémonie de Babylone sur l'Asie occidentale. Dans *Zach*. vii, 5 les 70 années représentent encore, comme chiffre sacramentel, la période de pénitence et de deuil, qui avait été avant tout celle de la captivité. Notre v. 12 montre clairement que la tranquillité dont il a été question v. 11, y caractérisait l'époque immédiatement antérieure à la chute de l'empire babylonien. La lecture des vv. suivants ne fera que confirmer cette conclusion.

V. 13. Comme suite à l'intercession de *l'ange de Jahvé*, Jahvé adresse directement à *l'ange du prophète* des paroles rassurantes. Ce n'est pas à l'ange de Jahvé que la réponse est adressée, parce qu'elle était destinée au prophète qui va l'apprendre par l'intermédiaire de l'ange « qui parle avec lui ». Quelle était la teneur des paroles de Jahvé, le prophète nous le fera entendre aussitôt, en rapportant la mission dont son ange le charge de la part de Jahvé.

V. 14. La mission dont le prophète est investi, est conçue au point de vue de la situation antérieure à la conquête de Babylone par Cyrus, conformément à la fiction qui domine dans la vision nocturne tout entière. Le retard que subit le bouleversement qui sera le signal du salut de Juda, ne doit causer aucune crainte : le prophète doit proclamer hautement parmi les siens l'amour ardent avec lequel Jahvé prend en main la cause de son peuple contre ses ennemis,

V. 15 et la colère dont il est animé contre les oppresseurs. L'épithète הַשַּׁאֲנַנִּים caractérise les peuples païens visés, comme puisant dans le sentiment ou l'illusion de leur force une *confiance* présomptueuse et insouciante, une *tranquillité* insolente à l'égard de Jahvé (*Is*. xlvii, 8). Jahvé avait été « *irrité un peu* »; c'est-à-dire qu'il avait voulu infliger à son peuple un châtiment d'une certaine mesure, une épreuve qui ne fût pas trop terrible; *mais eux*, les ennemis dont il se servit comme instrument, dépassèrent toutes les bornes dans le traitement qu'ils firent subir à Juda. C'est là l'idée exprimée par la formule עָזְרוּ לְרָעָה : *ils aidèrent pour le mal* = leur aide aboutit au mal, ou plutôt : fut ordonnée en vue du mal, en vue d'une extirpation complète de Juda; comp. *Is*. x, 5 ss., notamment v. 7; xlvii, 6. Il est possible aussi que לרעה soit à prendre comme une locution adverbiale signifiant : *d'une façon perverse*. Le אשר qui introduit la justification de la colère de Jahvé contre les nations présomptueuses, est la conjonction causale (comp. *Gen*. xxxi, 49 : ... אשר אמר). Il est à peine besoin de remarquer que ce n'est pas l'empire perse, mais l'empire babylonien qui est visé par les reproches et les menaces de Jahvé. Grâce à la fiction déjà rappelée à plus d'une reprise, le discours est censé tenu avant 538.

V. 16. C'est ce qui explique aussi la nature des promesses énoncées. On ne peut

parle Jahvé : Je me suis retourné vers Jérusalem avec miséricorde et ma
maison y sera bâtie, parole de Jahvé des Armées, et le cordeau sera tendu
sur Jérusalem! 17 Prêche encore en ces termes : Ainsi parlé Jahvé des
Armées : Mes villes déborderont encore de bien-être et Jahvé aura encore
pitié de Sion, il fixera encore son choix sur Jérusalem!
II. 1 Et je levai les yeux et regardai et voilà qu'il y avait quatre cornes.

conclure de paroles comme celles des vv. 16 s. qu'au 11[e] mois de l'an 2 de Darius il n'y avait pas encore eu de retour de la captivité; que le récit d'*Esdras* I ss. est un tissu de légendes etc. Au contraire, il résulte de notre passage que dans l'idée de Zacharie la conquête de Babylone par Cyrus, en 538, coïncida avec la restitution de la faveur divine au peuple juif, avec l'entreprise du relèvement du temple et les débuts de la restauration de Jérusalem. On se rappellera d'ailleurs qu'au témoignage d'*Aggée* les travaux du temple avaient en tout état de cause commencé avant *le 11[e] mois* de l'an 2 de Darius; c'est la preuve sensible que le futur « *et ma maison y sera bâtie ...* » n'est point conçu, dans notre verset, au point de vue de la situation existante au 11[e] mois de l'an 2, mais à celui d'une situation appartenant déjà au passé.

V. 17. L'ange de Zacharie renouvelle son exhortation à prêcher l'avènement imminent de la Restauration. Ici c'est d'une manière générale le retour des captifs, le repeuplement des villes de Juda, qui est l'objet de la promesse dont le prophète, dans sa vision nocturne, est chargé de se faire l'écho. Ainsi se termine la description de la première vision dans laquelle Zacharie a assisté à la *préparation* des événements de l'an 538 dans les conseils divins. Alors que la terre tout entière était encore tranquille (v. 11), c'est-à-dire avant le bouleversement de l'Asie occidentale qui amena le salut du peuple juif, l'exécution de cette œuvre de salut était décidée par Jahvé d'une façon irrévocable, si bien que le prophète, reporté en extase à cette époque, et devenant lui-même acteur dans le tableau idéal qu'il décrit, se trouve chargé d'annoncer à son peuple que le châtiment de ses oppresseurs est proche, que la captivité va prendre fin.

II. — Dans les visions du chap. II, le thème de la première vision est développé. Tandis qu'au ch. I, vv. 7 ss. le prophète a assisté en esprit à la préparation de la délivrance du peuple juif dans les conseils divins, il voit, au ch. II, entrer en exécution d'une part le jugement porté contre l'empire babylonien, d'autre part la promesse de salut dont il avait reçu l'assurance pour Juda (voir plus haut I, 14-17).

VV. 1-4. La deuxième vision comprend un double symbole; d'abord les *quatre cornes représentant ceux qui ont dispersé Juda* (vv. 1-2). Ce n'est pas l'empire perse, évidemment, qui est visé, mais bien l'empire babylonien. La dispersion du peuple avait eu lieu quand il fut enlevé à son territoire et déporté sur les bords de l'Euphrate et du Tigre par Nebukadrezzar. Les cornes apparaissent au nombre de *quatre,* sans doute pour signifier la dispersion complète, aux quatre vents du ciel (comp. v. 10). Au *v.* 2 il faut selon toute probabilité éliminer את־ישראל וירושלם ou tout au moins את־ישראל comme une surcharge; la construction est irrégulière; et d'ailleurs comp. v. 4. La seconde apparition symbolique qui est l'objet de la même vision, est celle des *quatre artisans qui viennent abattre les cornes.* Il convenait que les artisans fussent au nombre de quatre, au moins par corrélation avec le nombre des cornes; voir plus loin. A noter qu'au *v. 3 Jahvé* lui-même est nommé, *à la place de l'ange interlocuteur* (qui est d'ailleurs à distinguer de « l'ange de Jahvé »; voir note sur I, 9; on ne corrige donc pas le texte en lisant מלאך י'). Il est à remarquer qu'au *v.* 4 le prophète ne demande pas comme précédemment : « que sont ceux-là ? », mais : « *ceux-là que viennent-ils faire?* » C'est ce qui permet de comprendre que l'ange n'indique pas immédiatement la signification du nouveau symbole. Pour exalter la mission dont les

2 Et je dis à l'ange qui parlait avec moi : Que sont celles-ci? Et il me dit :
Celles-ci sont les cornes qui ont dispersé Juda (*Israël et Jérusalem*). 3 Et
Jahvé me fit voir quatre artisans. 4 Et je dis : Ceux-ci, que viennent-ils
faire? Et il me dit : Celles-ci sont les cornes qui ont dispersé Juda, au point
que personne n'a relevé la tête; et ceux-ci sont venus les ˹entourer˺, afin
d'abattre les cornes des nations qui ont levé la corne contre la terre de Juda
pour la disperser.
5 Et je levai les yeux et regardai et voilà qu'il y avait un homme tenant à
la main une corde d'arpentage. 6 Et je dis : Où vas-tu? Il me répondit :

II, 2. את־ישׂראל וירושלם addition probable.
4. לַחֲדֹר (ou לְהַחֲדִיר); TM : להחריד *effrayer*.

---

quatre artisans sont chargés, il commence par reprendre l'explication des quatre cornes qui ont dispersé Juda, en insistant sur la terreur qu'elles ont inspirée à tous les éléments de la nation : Juda par lui-même était incapable de briser la tyrannie qui l'opprimait (dans la phrase כְּפִי־אִישׁ לֹא נָשָׂא רֹאשׁוֹ, il est au moins inutile de changer איש en אשר, en comprenant : « *de sorte qu'il* [= Juda] ne releva point la tête » ; — la notion du relatif est implicite). Les quatre artisans auront donc à détruire les cornes redoutables. Leur mission est décrite par la phrase : ... ויבאו ... להחריד אותם לידות; ce que la Vulg. traduit exactement : *et venerunt isti deterrere ea ut dejiciant cornua...* Il semble bien en effet que dans le texte, לְיַדּוֹת, qui n'est pas précédé de la particule conjonctive, est subordonné à להחריד. Mais le sens de ce dernier verbe ne se prête pas à une pareille construction. On peut même trouver que l'idée exprimée par להחריד ne convient guère à côté de celle, beaucoup plus forte et assez disparate, exprimée par לידות, à supposer même que les deux verbes soient coordonnés. Les LXX (τοῦ ὀξῦναι αὐτὰ) auront lu לְהָחֵד (de חדד), ce qui ne conduit pas à un résultat satisfaisant. Nous présumons que le texte primitif aura porté לַחֲדֹר ou bien à la forme *hiph.* להחדיר, de même que l'on a סָבַב et הֵסֵב = *aller autour, Jos.* vi, 11 (comp. syr. ܚܕܪ, *af.* ܐܚܕܪ; et *Ézéch.* xxi, 19 חֶרֶב הַחֹדֶרֶת) : *ils sont venus les assiéger* (les entourer), *pour abattre les cornes...* Les quatre cornes sont dirigées respectivement vers les quatre points cardinaux; pour attaquer les cornes les quatre artisans, se chargeant chacun d'en abattre une, commencent par les entourer; le nombre *quatre* sert ainsi à marquer un investissement complet, de tous les côtés à la fois. Le masc. אוֹתָם se rapporte logiquement à la notion des peuples représentés par les cornes. Nous rappelons encore que la mise en scène se rapporte à des événements du passé. Ce n'est pas l'empire perse, en 519, que des conquérants, représentés par les quatre artisans, s'apprêtent à détruire; c'est l'investissement de Babylone par les armées de Cyrus qui est symbolisé. Le point de vue de la vision doit être placé en 538.

VV. 5-6. La troisième vision, celle de l'homme tenant en main la corde d'arpentage, fait pendant à la précédente dont elle offre la contre-partie pour Jérusalem : d'une part les nations qui ont dispersé Juda vont être châtiées (vv. 1-4); *d'autre part Jérusalem va être relevée de ses ruines.* Notons une nouvelle variation dans la description des visions. Tout à l'heure, v. 3, l'ange interlocuteur du prophète cédait la place à Jahvé lui-même. Ici le prophète s'adresse directement à l'homme qui lui apparaît; c'est l'homme aussi qui donne l'explication demandée. Le symbole mis en œuvre dans nos vv. 5-6 est emprunté à *Ézéch.* xl, 3 s. Zacharie est témoin, en extase, de la réalisation de la promesse de i, 16; voir la note sur v. 8.

[*Je vais*] mesurer Jérusalem pour voir quelle est sa largeur et quelle est sa longueur.

7 Et voilà que l'ange qui parlait avec moi apparut; et un autre ange apparut venant à sa rencontre, 8 et il lui dit : Cours! Parle à ce jeune homme ainsi : A la façon des villages Jérusalem sera habitée, si nombreux seront

VV. 7 *ss.* —Ce passage, que nous ne considérons pas comme *faisant partie* de la description de la troisième vision (comp. la note sur v. 8), pourrait être considéré comme le récit d'une vision nouvelle, en tant que le prophète y voit apparaître un ange, distinct de l'ange interlocuteur, et chargé d'une mission spéciale. Mais il est plus simple d'y reconnaître un appendice aux deux visions qui précèdent (vv. 1-6), analogue au développement qu'offrent, de la conclusion de la première vision, les vv. I, 14-17. Nos vv. 7 ss. mettent dans la bouche de l'ange des félicitations enthousiastes à l'adresse de Jérusalem et des vœux pour sa prospérité future, comme commentaire au tableau qui vient d'être retracé du châtiment qu'essuient ses oppresseurs et de sa propre restauration qui se prépare. Nous sommes toujours au point de vue de la situation en 538.

V. 7. La notion exprimée par יָצָא est celle de *l'apparition;* les personnages ou les objets qui s'offrent à la vision du prophète *sortent,* en ce sens qu'ils émergent de la région de l'invisible pour venir *se présenter* devant lui; comp. v, 5, 6. Le prophète voit donc son ange interlocuteur *qui sort*, et un autre ange *sortant* au-devant de lui. Il semble qu'il faille comprendre les deux fois l'action de *sortir* au même sens. Il n'y a donc pas lieu de se représenter l'ange interlocuteur comme *s'éloignant* du prophète (Schegg, Wright, Knabenb., etc.). La première fois les LXX donnent εἱστήκει, au lieu de יצא. Mais ce n'est pas une raison suffisante pour remplacer dans le texte ce dernier verbe par עמד, sous prétexte que l'ange interlocuteur est supposé toujours présent aux côtés du prophète. Voir v, 5 où il est dit de nouveau que l'ange interlocuteur *sortit* (יצא) = *se présenta* ou *fit son apparition* (répétons à ce propos qu'il n'est donc pas nécessaire d'expliquer la *sortie* en question, dans notre passage, de l'action de quitter le prophète); — IV, 1 il est raconté que le même ange *revint*, ce qui suppose qu'il était parti auparavant. Dans notre v. 7 il est d'autant moins étonnant qu'il soit question de sa réapparition, que dans la vision précédente, vv. 5-6, le prophète lui-même s'était entretenu avec l'homme au cordeau. Le verset suivant ne fait que confirmer la leçon du TM.

V. 8. En effet l'ange qui vient à la rencontre de l'ange interlocuteur, dit à celui-ci : « *Cours* et parle à ce jeune homme... » (voir plus loin); il est donc supposé que l'ange interlocuteur ne se trouvait pas encore aux côtés du prophète. On pourrait se demander si l'appellation de נער ne renferme pas une allusion à la qualité de *prêtre* chez Zacharie (comp. note sur I, 1); qu'on se rappelle la terminologie d'*Ex.* XXIV, 5; I *Chron.* XII, 28 (Van Hoon., *Sacerdoce lévitique...*, p. 140 ss.). Nous ne nous écartons pas toutefois de la traduction communément suivie. Les observations qui précèdent montrent que nous comprenons, avec Knabenbauer, la scène décrite au v. 8 en ce sens que le נער est *le prophète,* et que c'est *l'ange interlocuteur* qui est chargé d'annoncer *au prophète* la future gloire de Jérusalem. Les modernes comprennent généralement le v. 8, en un sens tout différent, comme la continuation de la vision des vv. 5-6. Ce serait *l'ange interlocuteur qui donne ordre à l'autre ange* d'aller dire à *l'arpenteur* que Jérusalem regorgerait de monde, etc.; le but de cette démarche auprès de l'arpenteur aurait été de lui faire comprendre que *la besogne à laquelle il allait se livrer était inutile,* puisque Jérusalem n'aurait pas d'autres murs pour la protéger que Jahvé lui-même (v. 9). Mais il paraît inadmissible que le prophète ait mis en scène, dans sa

vision, un personnage chargé d'une fonction qui ne pouvait avoir qu'une portée symbolique déterminée, uniquement pour affirmer l'inutilité de cette fonction envisagée comme ayant une portée réelle et pratique! Le tableau des vv. 5-6 avait pour objet, comme corollaire à la menace contre les oppresseurs (vv. 1-4), d'*exprimer l'idée que Jérusalem allait être rebâtie* (comp. I, 16); il n'était nullement destiné, soit à signifier que la Jérusalem nouvelle *serait renfermée dans des bornes étroites,* soit à reproduire la description d'une opération *à laquelle on eût réellement à procéder suivant l'usage, en vue d'aviser à la restauration de la ville.* Dès lors il est difficile de saisir l'à-propos de la prétendue protestation qu'auraient renfermée contre la mission de l'arpenteur les paroles de l'ange rapportées en notre verset. Déjà de ce chef il est plus naturel, à notre avis, de comprendre le v. 8 comme un commentaire ou un développement de la donnée du v. 6 : *l'étendue de Jérusalem* (= sa largeur et sa longueur mentionnées au v. 6) *sera immense;* la ville ne sera point enserrée dans un mur d'enceinte; elle sera au contraire habitée « *à la façon des villages* » (פְּרָזוֹת accus. adv.), à cause de la multitude innombrable de ses habitants. Il est à remarquer ensuite que les vv. 10 ss., comme nous le dirons plus loin, forment la continuation du discours de l'ange aux vv. 8-9; or la teneur des vv. 10 ss. ne convient nullement à un avis qui aurait été adressé à l'arpenteur; elle convient au contraire très bien à une instruction à l'adresse du prophète chargé d'encourager son peuple. Que l'on ne perde pas de vue le parallélisme que notre interprétation réalise avec I, 14-17 : ici l'ange interlocuteur a reçu ordre de manifester au prophète les desseins de la justice et de la miséricorde divines; les vv. II, 8 ss. sont absolument dans le même ton que I, 14-17 (comp. I, 17; II, 16); quoi de plus rationnel que d'admettre, pour les paroles consolatrices de II, 8 ss., qu'elles sont également destinées au prophète? Notre interprétation respecte le rôle propre de l'ange interlocuteur, qui est d'éclairer le prophète (voir note sur I, 9); tandis qu'on le fait sortir de son rôle en le présentant comme donnant des ordres à « l'autre ange ». La scène des vv. 7-8 entendue suivant l'interprétation que nous combattons, n'est pas aisée à comprendre; *pourquoi l'ange interlocuteur de Zacharie transmet-il le prétendu avertissement à l'arpenteur par l'intermédiaire de l'autre ange?* On suppose que l'ange interlocuteur s'était tenu jusque-là aux côtés du prophète; quelques commentateurs lisent même dans le texte עֹמֵד *stetit* ou *stabat* au lieu de יֹצֵא; d'autres préfèrent imaginer que l'ange interlocuteur *sortit* (= s'éloigna) d'à côté du prophète pour mander auprès de lui « l'autre ange » qu'il voulait charger de la commission à l'adresse de l'arpenteur. Mais le prophète, d'après le texte, venait d'avoir un entretien avec ce dernier et se trouvait donc dans son voisinage immédiat! Pourquoi l'ange de Zacharie n'aurait-il pas, dans ces conditions, adressé lui-même, directement, son avis à l'arpenteur, au lieu d'y faire *courir* un messager qui est donc censé se trouver à distance? On évite ces incohérences manifestes et on fait droit aux raisons exposées plus haut, en admettant notre commentaire des vv. 7-8, qui est en même temps le plus naturel au point de vue de la disposition des éléments de la phrase : l'ange interlocuteur faisant son apparition (comme v, 5), un autre ange sort au-devant de lui *et lui dit :* Cours...; la construction la plus obvie est de prendre comme sujet de ויאמר au commencement du v. 8 « l'autre ange » nommé en dernier lieu au v. 7. Cette considération toutefois n'offre pas un argument sur lequel il y ait lieu d'insister. — Notons, en ce qui concerne la teneur de la promesse renfermée au v. 8, qu'à l'époque dont sont datés les discours de Zacharie il s'en fallait de beaucoup que le repeuplement de Jérusalem fût déjà un fait accompli ou même en voie de s'accomplir d'une façon sérieuse et systématique. Au moment du retour de la captivité les familles juives s'étaient établies dans les localités de la banlieue et dans les villes de la province. A Jérusalem même il semble que les autorités seules s'étaient installées. Ce ne fut que beaucoup plus tard, sous l'administration de Néhémie, comme nous l'apprenons par les Mémoires de ce personnage (*Néh.* VII, 4; comp. XI, 1 s.), que l'on prit des mesures

les hommes et les animaux en son sein! 9 Et moi je serai pour elle — parole de Jahvé — un mur de feu à l'entour et je serai sa gloire au milieu d'elle! 10 Debout! Debout! et fuyez de la terre du Nord! parole de Jahvé; — car aux

décisives en vue d'introduire dans la capitale une population en rapport avec son importance. Il y a donc à cet égard une distinction à marquer entre les différents faits qui sont conçus et présentés comme objets de prédictions ou de promesses dans les visions nocturnes de Zacharie. Il a déjà été constaté à plus d'une reprise, dans les notes sur les chap. I, 7 et II, 1 ss., que le prophète se tenait au point de vue de la situation avant et vers 538. De ce point de vue il a pu envisager et décrire comme imminents des événements qui, en 519, étaient déjà accomplis, ou en voie de s'accomplir, tels que le châtiment de Babylone, le retour des captifs, la reconstruction du temple; et d'autres dont l'accomplissement était réservé à un avenir plus ou moins lointain, tels que le relèvement matériel et politique de la ville même de Jérusalem et la destinée messianique de Juda. Par leur nature même, les *visions nocturnes*, où le prophète prenait son point de vue dans le passé, se prêtaient à ce mélange; et il est digne de remarque qu'il y avait dans cette association des événements encore à venir avec ceux déjà arrivés, comme objets de prédictions ou de promesses communes, un moyen d'inculquer avec plus de force la certitude de la parole prophétique relativement aux premiers. Ne faudrait-il pas reconnaître précisément dans l'avantage que les *visions nocturnes* offraient à cet égard, le motif, au moins partiel, de la forme spéciale que revêtent les discours de *Zach.* I-VI?

V. 9. Il vient d'être dit v. 8 que Jérusalem sera habitée *comme une place ouverte*, sa population débordant de toutes parts. C'est Jahvé lui-même, ajoute le v. 9, qui assurera la sécurité et la défense de la ville sainte aussi bien que sa gloire : lui-même *il sera pour elle un mur d'enceinte* (comp. *Is.* XXVI, 1 : *il* [Jahvé] *établit le salut comme mur et rempart*). A l'intérieur Jahvé sera la gloire de la ville par le fait même que la prospérité de celle-ci sera son œuvre à lui et sera proclamée comme telle.

Les *vv. 10-17* ont paru à van der Flier (p. 12 ss.) devoir être détachés des visions. Mais les raisons sur lesquelles il appuie sa critique ne sont pas solides. Il n'est pas exact que dans ces versets, ce soit, à proprement parler, « la prédication même » (du prophète) qui nous est présentée. Comme le montre p. ex. v. 12, où la première personne ne s'applique pas au prophète, c'est le discours des vv. 8-9 qui continue. Tout le passage 8-17 se compose des paroles que « *l'autre ange* » ordonne à l'ange interlocuteur de Zacharie d'adresser à ce dernier (voir la note sur vv. 10-11), sans doute de la part de Jahvé et pour que le prophète les transmette au peuple. Il y a ainsi analogie parfaite avec le morceau I, 12(14)-17. Parfois cependant « l'autre ange » parle en son propre nom et à son propre point de vue (v. 12 s.). — V. d. F. insiste beaucoup sur l'emploi qui est fait à deux reprises de la formule : *et vous saurez que Jahvé m'a envoyé* (vv. 13, 15) : Zacharie n'était pas l'homme qui avait besoin de prouver son autorité! etc. Cette considération tend à insinuer que le passage 10-17, de même que IV, 6^b-10^a et VI, 9-15 où la même formule se rencontre (IV, 9^b; VI, 15), non seulement n'appartiennent pas au cadre des visions, mais ne sont pas de la main de Zacharie. Notons que v. d. F. exagère la portée de la formule en question. Le discours vv. 10 ss. est d'ailleurs conçu au point de vue de la situation de 538; de plus, comme nous venons de le rappeler, il est placé dans la bouche de l'ange. Quant à l'affinité que les vv. 10 ss. offrent en plus d'un endroit avec des passages de *Deutéro-Is.* (ou d'autres écrits prophétiques), elle ne peut être niée; mais il ne s'ensuit rien ni contre leur attribution à Zacharie (quoi qu'en dise v. d. F., p. 27, où il oublie de se prononcer sur IV, 6^b-10^a et VI, 9-15), ni contre leur appartenance au cadre des visions. Zacharie dépend en trop d'endroits des prophètes antérieurs pour qu'on puisse s'étonner de rencontrer sous sa

quatre vents du ciel je vous ai dispersés, parole de Jahvé. — 11 Debout,

plume des réminiscences comme celles que présentent nos versets; v. d. F. n'aurait pu perdre de vue que le rapprochement entre *Is.* XIV, 1 et *Zach.* II, 16 s'applique aussi bien à *Zach.* I, 17. Le « soupçon » que *Zach.* II, 12[b], 13[c] et 15[d] renfermeraient une allusion à l'*Ebed-Jahvé* de *Deutéro-Is.*, ne repose sur rien du tout. Pour les observations de détail, voir le commentaire qui suit.

VV. 10-11. L'appel adressé à Sion est formulé en termes semblables *Is.* XLVIII, 20, où il se fait entendre comme un écho du triomphe de Cyrus (*Nouv. études...*, p. 78). Il est clair d'ailleurs que le peuple juif est supposé n'avoir pas encore quitté la terre de l'exil. On ne peut en conclure que jusqu'en l'an 519, date de la composition des visions (I, 7), le retour de la captivité n'avait pas eu lieu. Car il est supposé aussi, vv. 12 s., que l'empire babylonien, l'ennemi qui a dispersé Juda, est *sur le point* d'essuyer son châtiment; or ce châtiment de Babylone avait été accompli en 538 par la conquête de Cyrus. Il y a donc simplement à constater une fois de plus que c'est moyennant une fiction appropriée à la nature de ses visions, que le prophète a fixé son point de vue dans le passé, à un moment où les événements déjà accomplis pouvaient être envisagés comme imminents. Les vv. 10-17, comme il a été dit, sont la continuation du discours des vv. 8-9, que l'ange interlocuteur est chargé de transmettre au prophète. Ce lien entre vv. 8-9 et vv. 10 ss. est aisé à reconnaître au rapport qui unit tout le passage 7-17 à la double vision des cornes et des artisans d'une part (vv. 1-4), et de l'arpenteur d'autre part (5-6). Ces deux visions faisaient pendant l'une à l'autre, la première représentant le châtiment de Babylone, la seconde le relèvement de Jérusalem. Les vv. 7-17 exposent de cette double vision une sorte de commentaire; les vv. 8-9 se rapportent directement au relèvement de Jérusalem signifié par la vision de l'arpenteur; les vv. 10-13 se rapportent au châtiment de Babylone signifié par la vision des cornes et des artisans; les vv. 14-17 reviennent à la restauration et à l'avenir messianique de Juda. Au *v. 10* הוֹי est la particule d'exhortation, comme *Is.* LV, 1. Quelques exégètes trouvent que la proposition causale « *car aux quatre vents du ciel je vous ai dispersés* » n'énonce pas un motif convenable de l'engagement *à fuir* de *la terre du Nord* (= *la Babylonie,* appelée la terre du Nord parce que les voies de communication avec la Babylonie passaient par le nord de la Palestine). Ils proposent donc de lire מֵאַרְבַּע au lieu de כארבע, et קִבַּצְתִּי ou אספתי au lieu de פֵּרַשְׂתִּי; mais obtient-on, logiquement, une énonciation plus élégante, même en traduisant au présent : « ... fuyez de la terre du Nord! car des quatre vents du ciel je vous rassemble... »? Nous gardons le TM en considérant la proposition causale comme une incidente exposant la condition à laquelle le peuple doit se soustraire par la fuite. Le prophète pouvait être tenté d'autant plus de rappeler cette condition, que, dans la réalité, au moment où il écrit, la situation avait déjà changé (voir plus haut). Hitzig et d'autres comprennent : « car *comme* les quatre vents *je vous étends* »; ce serait une promesse touchant l'expansion future du peuple. L'emploi de la prép. כְּ au lieu de מִן n'autorise pas cet écart du sens naturel de la phrase; כְּ indique ici *la norme,* même quand on comprend la phrase de la dispersion de la nation : je vous ai dispersés *suivant les quatre vents* = dans toutes les directions. Noter la formule נְאֻם י׳, ici et v. 14, comme tout à l'heure au v. 9 (dans le même discours). Au *v. 11* il se pourrait que בַּת soit le résultat d'une dittographie de la dernière syllabe de יוֹשֶׁבֶת; mais il n'est pas nécessaire de le supposer. « *La fille de Babel* » = la population de Babel, suivant une image très familière au style hébraïque. Il n'y a pas lieu de considérer צִיּוֹן comme un *accusatif du lieu* (« sauve-toi *à Sion,* toi qui habites... »); la place que le nom occupe dans la phrase n'empêche nullement de le comprendre au vocatif; d'autre part l'emploi du nom de Sion pour

Sion! Sauve-toi, qui habites chez la fille de Babel! 12 Car ainsi parle Jahvé des Armées : Après [*le temps de*] souffrance, il m'a envoyé vers les nations qui vous ont dépouillés; car qui vous touche, touche la pupille de son œil!

désigner *les enfants* ou *le peuple* de Sion, même dans la captivité, n'a rien d'inadmissible; comp. p. ex. *Is.* LII, 8.

V. 12. La formule : *ainsi parle Jahvé*... n'introduit pas nécessairement des paroles de Jahvé, mais sert aussi à affirmer l'autorité divine en vertu de laquelle sont prononcées les paroles qui suivent. Ainsi p. ex. *Zach.* VIII, 20 la même phrase introduit un discours du prophète où il est question de Jahvé à la 3e pers.; souvent, chez les prophètes, dans un même discours, c'est tantôt à Jahvé, tantôt à son interprète que se rapporte la 1re personne. Se rappeler aussi des cas comme *Zach.* I, 1, 2; — 7, 8 etc. De même *Mich.* III, 5 ss. le prophète parle de lui-même à la 1re pers. (v. 8) dans un discours annoncé comme parole de Jahvé. Il faut convenir toutefois que dans notre v. 12 le contraste entre la phrase introductoire et la forme de l'énonciation qui suit immédiatement, est choquant, et ne s'explique que par le caractère relâché du style de Zacharie; voir encore à ce propos p. ex. III, 2. Il n'y a guère moyen de comprendre les mots ... אחר כבוד שׁלחני comme une proposition relative dépendante de *Jahvé Ṣeba'ôth* (Reinke); en ce cas le discours ne commencerait qu'aux mots כי הנגע; et pourtant le suffixe dans עליהם au v. 13 suppose qu'il *y* a déjà été fait mention des גוים. Wellh., Now., Marti éliminent les mots אחר כבוד שׁלחני, et font dépendre אל הגוים qui suit de אָמַר, de sorte que la parole divine annoncée ne se lirait qu'au v. 13; les mots אל הגוים ne signifieraient d'ailleurs pas le terme *auquel* s'adresse la parole divine, mais le terme *contre* lequel, ou *au sujet duquel* elle est prononcée : Car ainsi parle Jahvé *contre les* (ou *des*) nations qui vous ont dépouillés... Nous ferons remarquer qu'à la suite de l'opération qui supprime les mots שׁלחני ... אחר, la phrase : *car qui vous touche, touche la pupille de son œil*, demeure comme une parenthèse pour le moins très encombrante. Il faut maintenir ... אחר כבוד, comme le début du discours introduit par la formule : *Ainsi parle Jahvé*. Ce n'est évidemment pas *le prophète* qui se dit envoyé par Jahvé *contre les nations*. C'est *l'ange* mis en scène au v. 7; non pas « l'ange interlocuteur » du prophète, mais « l'autre », conformément au commentaire donné plus haut sur v. 8. La nature même du rôle décrit ici l'indique d'ailleurs suffisamment. Les mots אחר כבוד ne sont pas faciles à comprendre. On traduit d'ordinaire : il m'a envoyé *après de la gloire*, c'est-à-dire : pour obtenir de la gloire; et cette gloire, d'après les uns (Ewald, Hitzig, Maurer), sera celle qui résulte pour l'envoyé du succès de sa mission; d'après d'autres (Wright), celle qui consiste dans la manifestation sur les nations païennes du jugement divin d'abord, de la miséricorde divine ensuite. Il nous paraît plus que douteux que les mots hébreux soient susceptibles de ce sens. Des corrections très hasardées ont été proposées. Ainsi Cheyne (ap. Marti) voudrait lire ארץ כבוד שׁלחך : *dans le pays glorieux il t'a envoyé*. On pourrait multiplier les conjectures de ce genre. Les mêmes mots אחר כבוד se retrouvent *Ps.* LXXIII, 24. Cheyne avait proposé de lire en cet endroit אֹרַח כבוד et appliquait cette lecture à notre passage également, mais comme moins probable que celle qui vient d'être rapportée. Il semble au contraire que אֹרַח כבוד (*sur le chemin de la gloire*) serait à la fois une correction matériellement plus simple et meilleure pour le sens. Elle n'est cependant pas de nature à satisfaire. Schegg comprend l'expression *envoyer après gloire* ou *pompe*, en ce sens que la gloire ou la pompe soit censée *précéder* l'envoyé, c'est-à-dire l'accompagner; de sorte qu'il faudrait simplement traduire *avec gloire*. Ce qui conviendrait bien pour le sens; mais l'explication paraît très recherchée. Il est vrai que dans *Ps.* LXXIII, 24 les versions donnent en effet : μετὰ δόξης, *cum gloria;* mais ce pourrait être par divination, le sens en question allant bien au contexte. La correction אַחַד (Houbigant, ap. Knab. : *celui qui*

13 Voici en effet que j'agite la main contre elles et elles seront un butin pour ceux qui étaient leurs esclaves et vous saurez que Jahvé des Armées m'a envoyé. 14 Exulte et réjouis-toi, fille de Sion, car voici que j'arrive et

possède la gloire m'a envoyé...; ou : ainsi parle Jahvé *qui possède la gloire*) n'est pas admissible. Nous proposons de comprendre כבוד non pas au sens de *gloire*, mais à celui de *charge*, au moral *malheur*, en lisant si l'on veut כֹּבֶד (*Is.* XXI, 15; — comp. l'emploi du verbe כבד, *qal* et *hiph.*) : *après la tribulation*, il m'a envoyé...; c'est-à-dire : vos tribulations ayant pris fin, il m'a envoyé aux nations qui vous ont dépouillés; savoir, comme le contexte l'explique aussitôt, pour tirer vengeance des mauvais traitements qu'elles vous ont infligés. La proposition causale qui suit énonce un motif s'adaptant parfaitement à l'énoncé que nous avons obtenu : *car qui vous touche...* Cette parole est adressée indirectement à Zacharie *en tant que représentant son peuple;* de là le suffixe pluriel comme déjà dans l'incise précédente. Le discours de l'ange était en effet destiné à être transmis au prophète (v. 8). La Vulgate donne : ... tangit pupillam oculi *mei*. Le TM porte עינו : ... de *son* œil (LXX : τοῦ ὀφθαλμοῦ αὐτοῦ). La leçon עינו est énumérée par la tradition juive dans le *Correctoire de scribes*. Le texte primitif aurait porté עיני *de mon œil*, Jahvé lui-même étant censé ici parler à la 1[re] personne (comme v. 14); cette parole aurait paru inconvenante par rapport à la divinité; c'est pourquoi les scribes auraient jugé bon de faire dire à Jahvé que celui qui touche au peuple juif, touche à la pupille de *son propre* œil (?). Mais il est évident dans tous les cas que telle ne peut pas avoir été la pensée de l'auteur; le sens est manifestement que celui qui touche au peuple, *touche à la pupille de l'œil de Jahvé;* c'est-à-dire, suivant le sens très clair de la figure, à ce que Jahvé a de plus précieux, de plus jalousement gardé (*Deut.* XXXII, 10). Le choix entre עינו et עיני dépend uniquement de la question de savoir si c'est Jahvé qui parle de lui-même à la 1[re] pers., ou s'il est question de lui à la 3[e]. Or c'est la seconde alternative qui doit être préférée; dans le membre de phrase précédent c'est l'envoyé de Jahvé qui parle de lui-même à la 1[re] personne, comme encore au v. 13[c]. Il faut lire עינו; et la *correction des scribes*, si la tradition juive à cet égard doit être reçue, n'aura eu pour effet que de *rétablir* la leçon primitive tout en l'entendant en un sens erroné.

V. 13. הניף יד se dit du geste de menace; comp. *Is.* XI, 15; XIX, 16; *Job* XXXI, 21; à la différence de נשׂא יד = *élever la main* en signe d'appel (*Is.* XLIX, 22), ou dans le geste du serment (*Ex.* VI, 8; *Nombr.* XIV, 30; *Deut.* XXXII, 40; *Ézéch.* XX, 5 s., 15, 23; XXXVI, 7; comme הרים יד *Gen.* XIV, 22). L'action est attribuée à Jahvé lui-même *Is.* XI, 15; XIV, 16. Ici c'est l'ange, qui, au nom de Jahvé, agite la main contre les nations qui ont spolié Juda (voir 13[c]). Juda aura sa revanche et dominera un jour sur ses anciens oppresseurs. « ... *Et vous saurez que Jahvé m'a envoyé* »; le plur. pour la raison indiquée dans l'annotation sur v. 12 (« ... qui *vous* touche ... »). Il a été rapporté dans la note sur vv. 10-17 que v. d. Flier cherchait dans cette parole une preuve que les vv. 10-17 sont indûment intercalés en cet endroit, Zacharie n'ayant pu éprouver le besoin d'établir l'authenticité de sa mission divine; le même auteur signalait à ce propos la démarche dont le prophète fut l'objet de la part d'une délégation du peuple VII, 2 s., et qui montre bien le crédit dont il jouissait. Mais p. ex. *Ézéch.* XX, 38 met dans la bouche de Jahvé la phrase analogue : *et vous saurez que je suis Jahvé*, dans le discours même où il répond aux Anciens qui sont venus le consulter (*ibid.* v. 1). La phrase équivaut simplement à une insistance solennelle sur la certitude de la parole à laquelle elle sert de confirmation. Il est d'ailleurs bien sûr que ce n'est pas Zacharie qui « agite la main » contre les nations et qui par conséquent en appelle à l'événement futur, mais l'ange envoyé contre les nations (v. 12).

V. 14. Par une variation qui s'observe fréquemment dans les compositions prophé-

habiterai au milieu de toi, parole de Jahvé. 15 Des nations nombreuses se rallieront à Jahvé en ce jour-là et elles seront mon peuple et j'habiterai au milieu de toi, et tu sauras que Jahvé des Armées m'a envoyé à toi. 16 Jahvé possédera Juda, son lot, sur la terre sainte et il fixera encore son choix sur Jérusalem. 17 Silence à toute chair devant Jahvé, car il a surgi de sa demeure sainte!

tiques, le discours à la 1re personne passe de l'ange à Jahvé lui-même. Au reste par la formule נְאֻם יְהוָה le discours est explicitement attribué à Jahvé. Après l'annonce du jugement qui va fondre sur Babylone (vv. 10-13), les félicitations des vv. 8-9 à l'adresse de Jérusalem sont renouvelées avec plus d'emphase; voir note sur vv. 10-11. Comp. *Is.* XII, 6; *Soph.* III, 14. Jahvé habitera de nouveau dans Sion (comme v. 9); c'est la prédiction de la restauration du temple.

V. 15. La conversion des peuples nombreux est un trait caractéristique des temps messianiques; voir *Mich.* IV, 1 ss.; *Zach.* VIII, 20 ss. et ailleurs souvent. A la fin du v. 15 (*et tu sauras que Jahvé des Armées m'a envoyé à toi*) l'ange reprend le discours en son propre nom; c'est à lui que se rapporte le suffixe de la 1re personne. Le sujet auquel la parole est censée adressée, c'est Sion (v. 14). Le discours est destiné à être transmis au prophète (v. 8) et par celui-ci au peuple, comme I, 14. Il est d'ailleurs possible que la mise en scène des vv. 7-8 soit déjà perdue de vue par l'auteur et que celui-ci en soit venu insensiblement à s'adresser lui-même, ou à rapporter le discours de l'ange, directement à Sion.

V. 16. Le point de vue antérieur au retour de la captivité se trahit de nouveau en ce passage; comp. la note sur vv. 10-11 et les observations faites plus haut au cours du commentaire. « *Il fixera encore son choix sur Jérusalem* », comme I, 17; comp. *Is.* XIV, 1.

V. 17. Dans *Hab.* II, 20 et *Soph.* I, 7 c'est la terreur à l'approche du jugement divin (sur les nations dans le premier de ces deux endroits, sur le peuple même de Jahvé dans le second), qui doit faire régner le silence. Rien n'empêche qu'il en soit de même en notre passage; car la réalisation des promesses à l'égard de Sion ira de pair avec l'exécution du jugement sur les nations, en particulier sur Babel (vv. 10-13). « *Jahvé a surgi de sa demeure sainte* » pour accomplir les arrêts de sa justice d'une part, de sa miséricorde de l'autre, annoncés vv. 8-16. Ces arrêts ont été envisagés par le prophète en extase, dans une même perspective. Jahvé « surgissant de sa demeure sainte », a déjà, au moment où les visions s'offrent au prophète et sont décrites par lui, accompli l'arrêt de sa justice contre Babylone; il a aussi, par le retour des captifs sous la conduite de Zorobabel et par les débuts de la restauration du temple, donné un commencement d'exécution à ses desseins miséricordieux sur son peuple. Ces événements sont garants que les prédictions relatives au glorieux avenir messianique de Sion recevront pareillement leur exécution (voir la note sur II, 8 *fin*).

III — IV, *6^b-10^a*. — Dans *la quatrième vision* (ou la cinquième, si l'on veut compter II, 7 s. comme une vision distincte), Zacharie assiste en extase à la réhabilitation du grand prêtre Jehoschoua devant le tribunal de l'ange de Jahvé. On dit que le grand prêtre apparaît ici comme représentant la communauté juive; il ne la représente en aucun cas à la manière d'un symbole, mais tout au plus en vertu d'une relation juridique; car les actes et les paroles dont il va être l'objet se rapportent à sa dignité propre, comme grand prêtre. Le lecteur se rappellera la succession des points de vue auxquels étaient conçues les visions précédentes : dans la première Zacharie s'était transporté dans la situation antérieure aux événements de la Restauration, alors que celle-ci ne faisait que se préparer dans les desseins de Jahvé; dans la seconde et la

III. 1 Et il me fit voir Jehoschoua le grand prêtre se tenant devant l'ange

troisième respectivement il a considéré le châtiment sur le point d'éclater contre Babylone, et la faveur divine se retournant vers Jérusalem qui doit se préparer à recevoir son peuple revenant de l'exil. Dans la présente vision *la situation supposée est celle du peuple rétabli dans le pays :* en effet dès le début Jehoschoua est nommé *le grand prêtre;* il est appelé *un tison sauvé de l'incendie* (v. 2); Jérusalem est *actuellement l'élue de Jahvé* (ibid.); il est question *des consorts de Jehoschoua qui siègent devant lui* (v. 8), etc. Suivant une idée déjà émise par Hitzig, Marti s'attache à mettre en lumière que l'accusation dont le pontife est l'objet devant le tribunal de l'ange de Jahvé, extériorise dans une scène symbolique le drame intime de la conscience juive : les épreuves qui avaient accablé la communauté depuis le retour de l'exil étaient considérées comme la manifestation du déplaisir persistant de Jahvé contre son peuple coupable; et le sentiment de la faute s'affirmait par la voix de la conscience soutenant l'accusation et proclamant le peuple indigne de la faveur de son Dieu. Mais devant le tribunal divin l'accusation est repoussée : la rentrée en grâce de la communauté auprès de son Dieu est ainsi solennellement proclamée. L'explication est ingénieuse, mais très recherchée. Nous y préférons celle, plus simple et mieux adaptée aux données essentielles et aux détails de la mise en scène, qu'expose Knabenbauer. Les prêtres, par leurs prévarications, avaient été cause de la disgrâce de Juda et du châtiment que Jahvé lui avait infligé par l'exil; les anciens prophètes n'avaient jamais cessé de dénoncer les abus dont le clergé se rendait coupable. Pour que la communauté puisse jouir de la faveur divine, il faut avant tout que le prêtre reste à la hauteur de sa mission sacrée. La scène décrite dans la présente vision représente, dans la personne de Jehoschoua, le prêtre, encore sous le coup de l'accusation motivée par les infidélités d'autrefois, purifié de ses souillures et réhabilité par le juge souverain. Le clergé, désormais fidèle à son devoir, maintiendra la communauté nouvelle, par son ministère et ses leçons, dans les voies d'une religion sincère et par là même dans la faveur de son Dieu. Le jour où la pierre du faîte aura été placée sur l'édifice du temple qui est en voie de construction, le pardon divin assuré au peuple sera complet et obtiendra tous ses effets. C'est ainsi que nous croyons devoir comprendre les vv. 9-10. Les vv. 6^b-10^a du ch. IV, qui sont manifestement situés hors de leur place, doivent, à notre avis, être amenés à la suite des derniers versets du ch. III, dont ils ne font que développer l'idée. Voir le commentaire sur le passage en question. — Le lecteur voit aussitôt que l'objet de la vision du ch. III-IV, 6^b ss. a un tout autre caractère que celui des trois premières, et de celles qui vont suivre IV, 1 ss.; V-VI, 8. Dans celles-ci le prophète voit des objets symboliques dont la signification lui est expliquée; au ch. III ce sont des personnages réels qui sont mis en scène. Rien ne prouve, évidemment, que ces objets de diverse nature ne puissent avoir été contemplés par le prophète en des visions diverses; comp. d'ailleurs II, 7. La différence des objets en entraîne d'autres dans la manière dont la description est introduite. Quand il s'agit d'objets symboliques, dont la signification mystérieuse a besoin d'être expliquée, le prophète emploie, pour raconter leur apparition, des formules appropriées : « Je vis pendant la nuit et voici qu'il y avait ... » ou bien : « je levai les yeux et voici qu'il y avait ... », etc. (voyez pourtant II, 3); puis : « et l'ange me dit : Que vois-tu? Je répondis ... »; ou bien : « et je demandai : Qu'est ceci ou cela? Et il répondit ... » etc. Pour la description de la scène du ch. III ces formules introductoires étaient naturellement superflues. Dans tout cela v. d. Flier (p. 8 ss.) a essayé en vain de trouver des raisons pour exclure du cadre des visions de Zacharie des morceaux comme ch. III, ch. IV, 6^b-10^a.

III, *v. 1.* Le sujet de וַיַּרְאֵנִי n'est pas exprimé; S. Jérôme ne le donne pas non plus dans son commentaire. Les LXX et la *Vulg.* suppléent κύριος, *Dominus;* comp. II, 3.

de Jahvé, et l'Ennemi se tenait à sa droite pour s'opposer à lui. 2 Et Jahvé dit à l'Ennemi : Que Jahvé te réprime, ô Ennemi ! Oui, que Jahvé te réprime,

Le *grand prêtre Jehoschoua* (comp. *Agg.* I, 1) apparaît à Zacharie, debout devant *l'ange de Jahvé* (voir plus haut, I, 11). Il est clair par ce passage que « *l'ange de Jahvé* » est distinct de « *l'ange interlocuteur* » du prophète (voir la note sur I, 9). Le grand prêtre n'était pas revêtu de ses insignes pontificaux. Il se présente dans un état d'humiliation et de dégradation (v. 3). Dans cette condition, il représente avant tout le prêtre encore chargé de la disgrâce de Jahvé encourue par les prévarications d'autrefois, et, d'une manière indirecte, la communauté encore sujette aux effets de la colère divine. Ce n'est qu'en vue de l'identification matérielle du personnage, que son titre de grand prêtre est ici mentionné. Le « *Satan* » ou l'Adversaire se tient à côté de lui « *pour s'opposer à lui* » ; non point en accusant Jehoschoua de quelque transgression personnelle, comme on l'a prétendu, p. ex. d'une union avec une femme de nationalité étrangère; la suite de la vision ne répond en aucune manière à une pareille interprétation ; — mais en faisant valoir ou en renouvelant contre lui, dans un but hostile, les griefs que les anciens prophètes avaient si souvent élevés contre les prêtres et dans lesquels ils dénonçaient une des causes principales de la ruine morale de la nation et du châtiment qui l'attendait (*Os.* IV, 4 ss., etc.). La figure du « *Satan* » se retrouve encore dans le livre de *Job* I, 6 ss. ; I *Chron.* XXI, 1. Marti croit que c'est Zacharie qui, dans le présent passage, a créé cette figure. Elle ne serait encore ici que la personnification idéale de la voix accusatrice de la conscience qui s'élève contre la grâce divine. Outre que l'explication de la scène du ch. III, telle que la conçoit Marti (voir note précédente), est loin d'être certaine, elle ne justifierait pas encore la conclusion qu'il en tire relativement à la conception du Satan. Comme Marti en fait lui-même la remarque, le rôle du Satan se borne ici exclusivement à *accuser*, et cela dans des conditions bien déterminées : *devant le juge*. Si le prophète avait eu à créer et à mettre en scène une figure personnifiant simplement l'idée de l'accusation, il lui aurait donné un nom exprimant exactement cette idée, p. ex. איש ריב, ou מֵרִיב. Le nom שׂטן ne signifie pas proprement *accusateur*, mais *adversaire* (I *R.* XI, 14 etc.). Pour faire tenir le rôle de l'accusation à un acteur qu'il désigne comme הַשָּׂטָן, il faut que Zacharie ait trouvé la figure de ce « *Satan* » déjà constituée. Rien n'empêche assurément que « le *Satan* », ici comme *Job* I, 6 ss., et I *Chron.* XXI, 1, soit compris comme un être surhumain, de même nature que les anges parmi lesquels il paraît devant Dieu, agent du mal, non pas à la façon de l'Ahriman de Zoroastre, mais dans une condition d'absolue subordination à Jahvé. Alors même que la spéculation exégétique, probablement un peu trop profonde, de Marti sur le ch. III serait juste au fond, il faudrait dire que « le Satan » apparaît sur la scène non pas comme une pure *personnification* de la conscience accusatrice, mais comme son *porte-parole*, chargé de ce rôle à raison du caractère inhérent à la conception du personnage. D'après la signification que nous trouvons à la vision du chap. III, la fonction remplie par « le Satan » s'explique, ici comme dans le livre de Job, sans aucun recours à une relation quelconque dans laquelle il se serait trouvé avec « la voix de la conscience ».

V. 2. Au lieu de *Jahvé,* c'est évidemment « *l'ange de Jahvé* » qui aurait dû être nommé comme sujet de ויאמר; c'est devant *l'ange de Jahvé* que les personnages comparaissent (v. 1); c'est lui par conséquent qui est censé repousser l'accusation du « Satan »; et d'ailleurs dans ce qui est dit par l'orateur il est question de Jahvé à la 3ᵉ pers. Malgré cela nous hésitons à adopter la correction qui ailleurs s'imposerait, de יהוה en מלאך י׳; et cela parce que l'on s'expose à corriger non seulement le texte, mais l'auteur lui-même, dont le style n'était pas à l'abri de négligences ou d'inconséquences assez graves. Faut-il p. ex. supprimer לאמר après ויאמר II, 4? Se rappeler encore II, 12;

lui qui a fixé son choix sur Jérusalem! Celui-ci n'est-il pas un tison sauvé de l'incendie? 3 Et Jehoschoua était couvert de vêtements sordides et il se tenait devant l'ange. 4ª Et il reprit et dit à ceux qui se tenaient devant lui, ainsi : Enlevez-lui les vêtements sordides [ ] [et mettez-lui des vêtements d'apparat] 5 [ ] 'et' placez un turban pur sur sa tête! Et ils placèrent le turban pur sur sa tête et lui mirent les vêtements. Et l'ange de Jahvé se tint debout [4ᵇ et lui dit : Vois, j'ai éloigné de toi ton iniquité et t'ai mis des vêtements d'apparat!]

III, 4ᵇ. A transposer à la suite du v. 5. — Suppléer après v. 4ª וְהַלְבִּישֻׁהוּ אֹתוֹ מַחֲלָצוֹת.
5. Omettre וָאֹמַר (ויאמר); — וְשִׂימוּ; TM : וישׂימו *et ils placèrent.*

I, 7, 8 (la parole de Jahvé arriva à Zacharie *disant : je vis pendant la nuit* ...); VI, 7ᵇ, 8 il n'y a aucune indication touchant le changement du sujet, qui pourtant ne peut plus être « l'ange interlocuteur »; etc. La sentence contre le Satan est répétée avec emphase pour stigmatiser mieux le caractère odieux de son opposition. On voit par la riposte que cette opposition du Satan tendait à nuire à la cause de Jérusalem : Jahvé doit réprimer l'accusation, *lui qui fixe son choix sur Jérusalem!* Ce qui était annoncé comme imminent I, 17 et II, 16, à raison du point de vue auquel la vision et le discours étaient conçus en ces endroits, est ici proclamé au présent; Jahvé a déjà donné à Jérusalem un gage de son pardon en châtiant ceux qui l'avaient opprimée et en lui ramenant son peuple de la captivité. Ceci est rappelé expressément en réponse à l'accusation : « *Celui-ci n'est-il pas un tison sauvé de l'incendie?* » (comp. *Am.* IV, 11). C'est en vain que le Satan s'acharnerait à provoquer le ressentiment de Jahvé contre le prêtre, et par conséquent contre la communauté, en rappelant les griefs d'autrefois. Les infidélités passées ont été expiées; et la sollicitude que Jahvé a montrée pour l'héritier du sacerdoce en le sauvant, lui et le reste de son peuple, de la tourmente qui menaçait de tout détruire, est garante de la destinée qu'il lui réserve.

V. 3. Le Satan est débouté. Le prophète va raconter à présent comment Jehoschoua fut traité. Il commence à ce propos par mentionner que Jehoschoua se tenait devant l'ange, *couvert de vêtements infamants.* Ce trait est appelé à faire paraître le personnage comme représentant le prêtre dans l'état de dégradation d'où il doit être relevé; voir la note suivante, *fin.*

VV. 4-5. Aux vv. 4-5 nous assistons à la cérémonie de la solennelle investiture de Jehoschoua comme grand prêtre devant le tribunal de l'ange de Jahvé. Il est vrai que déjà au v. 1 ce titre lui était donné; mais il ne s'agissait là que d'établir matériellement l'identité du personnage mis en scène, pour l'édification du lecteur. L'investiture de Jehoschoua signifie le relèvement du sacerdoce, le rétablissement des prêtres dans leurs droits et privilèges, et dans la faveur de Jahvé qui pourra de nouveau prendre plaisir au culte célébré en son honneur. L'ange de Jahvé donne ordre « *à ceux qui sont en assistance devant lui* », et qui sont les anges adjoints au juge. Le texte dans la suite est manifestement dérangé; il est impossible que même Zacharie ait écrit la relation dans l'état où elle nous est parvenue. Sans compter וָאֹמַר au commencement du v. 5, et ישׂימו qui suit à la 3ᵉ pers., il est à noter 1° que l'ordre donné aux assistants v. 4, est incomplet; l'injonction touchant l'enlèvement des vêtements sordides devait être suivie de celle touchant la collation des habits nouveaux; 2° il est supposé dans les paroles que l'ange adresse à Jehoschoua v. 4, que cette collation vient déjà d'avoir eu lieu; tandis que l'exécution de cette même cérémonie n'a lieu qu'ensuite d'après v. 5ᶜ. Les LXX indiquent en partie la solution de la difficulté; ici, à la fin du

6 Et l'ange de Jahvé adjura Jehoschoua, disant : Ainsi parle Jahvé des Armées : 7 Si tu marches dans mes voies et que tu sois fidèle à mon minis-

v. 4, au lieu de והלבשׁ אתך on a καὶ ἐνδύσατε αὐτὸν ... ; puis au commencement du v. 5 ואמר est omis; au lieu de ישׂימו on lit וישׂימו καὶ ἐπίθετε ; c'est l'ordre donné aux assistants v. 4[ab], qui se poursuit dans la dernière incise du v. 4 et v. 5[a]. Il n'est pas douteux que dans le texte primitif ces mêmes éléments se suivaient sans interruption. Wellh., Now., Marti sont d'avis que l'apostrophe à Jehoschoua, qui les sépare dans notre texte, est une *interpolation* qui s'est assimilé dans le TM une partie du texte primitif (... והלבשׁ אתך au lieu de ... והלבישׁו אתו comme chez les LXX) et y a occasionné l'addition de ויאמר (corrompu plus tard en ואמר). Ce n'est pas, croyons-nous, la véritable histoire du texte. Notons que la dernière incise du v. 5 ne peut avoir eu pour objet de marquer une circonstance insignifiante de la scène qui vient d'être décrite. Elle a bien l'air de n'être que le début d'une phrase dont la suite a disparu. On fera bien de lire au parfait : « *Et l'ange de Jahvé se tint debout* ». On s'attend à ce que la phrase se poursuive pour exposer ce que l'ange fit ou dit après s'être levé. Or le v. 6 n'offre pas cette continuation. C'est une reprise de la relation que l'on trouve ici, puisque l'imparfait consécutif ויעד a un sujet distinct. La suite du v. 5[d] était formée, croyons-nous, de la relation de l'apostrophe qui au v. 4 est venue interrompre les ordres donnés aux assistants. Après ומלאך י' עמד à la fin du v. 5, il faut lire : ויאמר אליו ראה העברתי ... מחלצות. Ces mots furent transposés au v. 4, peut-être à raison du commentaire que l'ordre d'enlever les vêtements sordides trouvait dans la parole : « *... j'ai enlevé de toi ton iniquité* ». A la suite de cette transposition la seconde partie de l'apostrophe de Jahvé à Jehoschoua (והלבשׁ אתך מחלצות) se trouvait immédiatement avant la seconde partie des ordres donnés aux assistants d'après le texte primitif (והלבישׁו אתו מחלצות). Il en résulta une double variante. D'après l'une, représentée par le TM, c'est la seconde partie de l'ordre donné aux assistants qui fut éliminée, et l'apostrophe à Jehoschoua demeura entière; il s'ensuivit que la 3[e] partie de l'ordre fut introduite au commencement du v. 5 par un ויאמר suppléé, et que le ו de וישׂימו fut changé en י (ישׂימו). D'après l'autre variante, représentée par LXX, c'est la seconde partie de l'apostrophe à Jehoschoua qui fut éliminée, et la seconde partie de l'ordre donné aux assistants, de même que la suite du texte demeurèrent intactes. — Les מחלצות sont, d'après l'étymologie, des vêtements de *rechange;* ici des vêtements que l'on ne met que pour une circonstance déterminée, des *vêtements d'apparat.* Au *v.* 5 dans וילבישׁהו בגדים le terme בגדים est l'expression technique signifiant les *ornements pontificaux* (*Ex.* XXIX, 5; *Lév.* VIII, 2; XXI, 10 etc.; ailleurs plus complètement בגדי קדשׁ). On distinguait l'investiture du grand prêtre qui se faisait par l'onction, de celle qui se faisait simplement par la collation des ornements (voir notre ouvrage *Sacerdoce lévitique,* p. 351 ss.); d'après la tradition juive en effet l'onction prescrite par la Loi ne fut plus en usage après le retour de l'exil. Notre texte ne mentionne en particulier qu'un des ornements, à savoir le couvre-chef, appelé ici צניף. C'était probablement une tiare en forme de *turban.* La loi le désigne par le nom de même origine מצנפת (*Ex.* XXVIII, 4 etc.). La מצנפת était aussi portée par le roi (*Ézéch.* XXI, 31), de même que le צניף (*Is.* LXII, 3); mais ce n'était pas de sa nature un ornement royal (*Is.* III, 23; *Job* XXIX, 14); voir *Le sacerdoce lévitique,* pp. 343 ss. — La parole de Jahvé : *Vois, j'ai enlevé de toi ton iniquité...* justifie l'interprétation que nous avons donnée de la scène : Jehoschoua, couvert de vêtements sordides, représentait le prêtre chargé de son iniquité et de la réprobation divine qui en avait été la conséquence; revêtu des ornements pontificaux, il représente le prêtre reçu en grâce et réhabilité.

VV. 6-7. Jehoschoua, relevé de la disgrâce et revêtu des insignes du pontificat, est

tère, tu administreras aussi ma maison et tu auras aussi la garde de mes parvis et je te donnerai rang parmi les assistants que voici. 8 Écoute donc,

exhorté à remplir fidèlement les obligations de sa charge à l'égard de Jahvé. Cette notion de la gloire à procurer à Jahvé, impliquée dans l'énoncé de la condition, au commencement du discours, *v.* 7, amène la promesse de la récompense par réciprocité : « *toi aussi* (= toi de ton côté) tu jugeras ma maison... ». La maison de Jahvé, c'est le temple, comme le montre le parallélisme avec חצרי dans le membre suivant; le « jugement » à exercer par Jehoschoua est à entendre au sens d'*administration;* mais la signification du verbe דין oblige à songer à l'administration du *personnel.* C'est le rétablissement dans les privilèges traditionnels du grand prêtre qui est promis à Jehoschoua ; comp. II *R.* XI (voir *Le sacerdoce lévitique,* pp. 357 ss.). Dans le dernier membre du v. 7, on se demande ce qu'il faut entendre par מהלכים? Les LXX et la Vulg. y voient un participe; suivant la vocalisation massorétique, ce ne pourrait être qu'un part. *hiph.* de formation araméenne (pour מולכים comp. v, 10). Les versions l'entendent toutefois au sens intransitif (en lisant à la forme *pi.* מהלכים?). Les LXX (ἀναστρεφομένους) comprennent : je t'en donnerai *qui ont leur séjour parmi les assistants que voilà,* ce qui n'est pas admissible. La Vulgate : dabo tibi *ambulantes de his qui hic assistunt.* Ces assistants sont les anges déjà visés v. 4. Schegg, Knabenb. se rallient à l'interprétation de la Vulg., et signalent l'emploi de l'aram. מהלכין au sens de *ambulantes* dans *Dan.* III, 25; IV, 34. Mais que doit signifier *ambulantes* dans notre passage? Saint Jérôme explique : dedit quoque ei de angelorum numero *ministros...* Schegg dit : « Wandelnde, Hin und Hergehende » sind, wie der Zusatz *de his etc.* genauer angibt, *Engel,* welche *an der Seite* Josue's gehen...; Knabenbauer : tibi dabo qui *tecum* ambulent, *te comitentur, juvent tibique sedulo assistant et in ministerio opem ferant.* Tout cela est-il contenu dans la dénomination d'*ambulantes,* interprété d'après *Dan.* III, 25; IV, 34? Il semble que le texte eût dû ajouter עמך pour rendre le sens qu'on lui prête. D'autres auteurs, comme Gesen., Reinke, prennent le part. hiph. dans sa signification causative ordinaire et traduisent : je te donnerai des *guides...;* ce qui est plus facile à comprendre. Qu'au lieu de בין, le texte eût dû porter מבין, ce n'est pas une objection péremptoire; comp. p. ex. תחת pour מתחת *Nombr.* v, 20; *Ézéch.* XXIII, 5 (coll. *Os.* IV, 12); on pourrait d'ailleurs supposer qu'après le ם de מהלכים, le מ devant בין a été omis par haplographie. Ce qui ferait davantage hésiter, c'est tout d'abord le pluriel; pourquoi *des guides?* Un seul guide céleste devait suffire. On serait donc tenté de lire ... ונתתי לך מהלך מבין : je te donnerai *un guide d'*entre les assistants que voilà. Il reste en outre que l'objet de cette promesse manque de parité avec celui de la promesse qui précède; puis, que la forme מהלך et la notion même de *guide* qu'il faudrait attribuer à ce terme, sont sujettes à caution. Il est donc préférable de voir dans מהלכים le nom pluriel signifiant proprement *allées* (Hitzig, Wright, Wellh., Now., Marti etc.); et peut-être faudra-t-il lire comme plusieurs le proposent מהלכים. D'après Wright le sens serait que le grand prêtre aura l'accès libre auprès de Jahvé, même à travers l'assemblée des anges qui se tiennent immédiatement devant Dieu; d'après d'autres comme Now., il faudrait comprendre que Jehoschoua, en sa qualité de grand prêtre, aura accès devant le trône de Jahvé, parmi les anges, pour offrir à Dieu les prières de la communauté. Nous préférons l'explication suivante analogue à celle proposée par Hitzig : Jehoschoua aura *rang* parmi les anges; *aux yeux de Jahvé il sera censé marcher parmi eux,* parce que, comme eux, il sera revêtu d'autorité pour la direction des hommes, à savoir pour la direction spirituelle de sa communauté.

V. 8. Les exhortations et les promesses qui viennent d'être adressées à Jehoschoua, et d'ailleurs toute la mise en scène du ch. III, supposent que la restauration complète

Jehoschoua, grand prêtre, toi et tes collègues qui sont assis devant toi : Ce sont des hommes de présage! Voici que je fais venir mon serviteur Germe! 9 Voici que la pierre que j'ai déposée devant Jehoschoua, une seule pierre avec sept faces, voici que j'en sculpterai la sculpture, parole de

du culte est imminente, et qu'en particulier *le temple* (v. 7) va être entièrement rebâti. C'est cette condition-ci de la restauration du culte qui fait l'objet du discours à partir du v. 8. Les רֵעִים de Jehoschoua, c'est-à-dire ses *collègues*, sont les prêtres. D'après la construction de la phrase les deux éléments : *toi* et *tes collègues*, sont au vocatif. Certains critiques changent cette construction; ils suppriment le כי devant אנשי־ ... מופת et considèrent ce terme composé comme prédicat de אתה ורעיך : « *toi et tes collègues, vous êtes* (mot à mot *ils sont*, comp. *Soph.* II, 12) *des hommes de présage...* ». On ne voit pas l'avantage de cette opération. Les כי qui se suivent au 8 et au commencement du v. 9 sont à considérer comme introduisant le discours direct (Kautzsch, § 155, 1, I); les phrases régies respectivement par cette particule sont coordonnées entre elles Les אנשי־מופת ou *hommes de présage*, sont des hommes qui, à raison d'un caractère dont ils sont marqués ou d'une action qu'ils posent, sont signes d'un événement à venir (*Is.* VIII, 18; *Ézéch.* XII, 6; XXIV, 24). Il faut sans doute se représenter les prêtres en vue comme entourant Jehoschoua devant le tribunal de l'ange de Jahvé. L'événement dont ils sont le présage, ne doit pas être, d'une manière précise, le fait que Jahvé *va amener son serviteur Germe,* comme le pensent les critiques dont nous parlions tout à l'heure et qui font dépendre ... כי הִנְנִי מֵבִיא de מופת (toi et tes collègues... vous êtes des hommes de présage (signifiant) *que* j'amènerai mon serviteur...). En ce cas le futur aurait été formellement exprimé par la forme du verbe : tandis que la tournure הנני מביא indique plutôt une affirmation catégorique du dessein de Jahvé. D'ailleurs on ne voit pas à quel titre Jehoschoua et ses collègues auraient servi de présage précisément au fait que Jahvé va amener son serviteur. C'est en vertu même de leur qualité de prêtres, et de prêtres réhabilités dans la personne du pontife (vv. 1-5), qu'ils sont, d'une manière générale, des hommes de présage *pour la restauration du culte,* pour *la reconstruction du temple.* En exécution de ce présage, Jahvé proclame qu'il va amener *son serviteur, Germe.* C'est Zorobabel qui est désigné, lui qui est investi de la mission de rebâtir le temple (VI, 12). Les appellations עַבְדִּי et צֶמַח (comp. *Jér.* XXIII, 5; XXXIII, 15) caractérisent Zorobabel comme l'héritier des promesses messianiques; voir la note sur *Agg.* II, 23. Il est vrai qu'au moment où Zacharie met dans la bouche de Jahvé cette proclamation, Zorobabel et ses compagnons avaient déjà repris l'œuvre du temple et bâtissaient avec entrain (*Agg.* I, 12 ss., 15; II, 1, 3; *Esdr.* IV, 24; V, 1 ss.). Mais on conçoit aisément, vu le caractère apocalyptique de la composition, que la réalité présente soit considérée dans la vision de Zacharie, d'une manière idéale, comme objet des dispositions providentielles de Jahvé. Il n'est pas même nécessaire ici de supposer que le prophète se place par fiction à un moment du passé pour donner cette représentation dramatique de la situation actuelle, comme il le faisait dans les visions précédentes I, 7 ss.

V. 9. La construction de la phrase est à comprendre ainsi : ... האבן אשר se trouve au commencement *in casu absoluto ;* les mots על אבן אחת שִׁבְעָה עינים forment une incidente déterminant la notion de la pierre en vue, à la façon d'une proposition relative; dans הִנְנִי מְפַתֵּחַ פִּתֻּחָהּ le suffixe de פתחה reprend le sujet (האבן) du commencement de la phrase, auquel s'applique l'énonciation, de manière à obtenir le sens : « ... *la pierre que j'ai déposée devant Jehoschoua,* (faite de sorte que) *sur une seule pierre il y a sept* עֵינַיִם, *voici que j'en sculpte la sculpture...* ». La signification du passage est très obscure et a donné lieu aux interprétations les plus variées. Quelques-uns (Schegg,

Knabenbauer) ne voient dans la pierre qu'une image du peuple d'Israël ou de la théocratie que Jahvé lui-même, par l'entremise du Messie, doit perfectionner et embellir; la phrase על אבן אחת שׁבעה עינים serait à comprendre, suivant une interprétation d'ailleurs assez répandue : *sur* (cette) *seule pierre sept yeux sont fixés,* représentant la sollicitude extrême avec laquelle Jahvé veille sur la pierre en question, savoir sur le peuple d'Israël ou la théocratie. Mais il est peu probable que la portée figurative de la pierre n'eût pas été indiquée par un seul mot si celle-ci n'avait été qu'une simple image de la théocratie ou de la nation. Cette signification n'était certes pas suggérée par la proposition relative déterminant le nom אבן : *la* pierre *que j'ai déposée devant Jehoschoua...* Wright croit que la pierre dont Zacharie a la vision, est la *pierre fondamentale* du temple, qui serait présentée ici comme symbole du Messie. Mais la *pierre fondamentale* n'aurait-elle pas servi uniquement de symbole à l'œuvre même de la reconstruction du temple? Sa signification comme symbole du Messie ne saurait être, semble-t-il, qu'une addition exégétique artificielle. Hitzig et d'autres ont cru également devoir reconnaître dans la pierre de notre v. 9 la *pierre fondamentale.* En ce cas la « sculpture » dont la pierre doit être ornée pourrait avoir consisté dans une inscription appropriée, conformément à l'usage existant en Babylonie (comp. p. ex. *KIB.*, Band III, 2e Hälfte, p. 87, 91). Mais il est peu probable que Zacharie ait songé, en décrivant cette scène idéale, à la pierre *fondamentale* du temple, laquelle, au moment où il l'aurait contemplée dans son extase comme placée devant Jehoschoua, était depuis longtemps posée. Il est vrai que dans ses visions antérieures I, 7 ss., le prophète s'est placé à un point de vue du passé afin d'envisager dans leur préparation des événements qui en réalité étaient déjà arrivés, en même temps que d'autres encore futurs. Mais tout d'abord le chap. III n'offre pas d'indices d'un procédé de ce genre; les situations actuelles y sont considérées sans doute dans une condition d'abstraction idéale, mais pas précisément comme encore à venir. Il est à remarquer ensuite que la réalisation, une certaine réalisation du moins, des promesses messianiques, est rattachée dans notre passage à l'emploi de la pierre en vue. Or il est inconcevable que Zacharie eût, d'un point de vue quelconque, caractérisé la pose de la première pierre du temple comme le signal d'un accomplissement, même initial seulement, des espérances messianiques, vu que la communauté avait été sujette depuis lors à toutes sortes d'épreuves et de déceptions (*Introd.* à *Aggée,* § I, C; *Agg.* I, 5 ss.; II, 3; *Zach.* IV, 10a). Aussi plusieurs auteurs préfèrent-ils voir dans *la pierre* de notre v. 9 une représentation idéale de *la pierre qui devra occuper le faîte du temple.* Afin de préciser les conditions dans lesquelles cette hypothèse se présente, il nous faut examiner certaines données du contexte. Il a déjà été rappelé que, suivant une manière de voir assez répandue, les mots על אבן אחת שׁבעה עינים seraient à traduire : *sur une seule pierre sept yeux sont fixés;* ce qui signifierait que la pierre en vue est l'objet de la sollicitude la plus vigilante de la part de Jahvé (comp. IV, 10b). Marti qui voit dans notre pierre, *la pierre du faîte*, admet cette interprétation des « sept yeux ». Elle nous paraît inadmissible; d'abord parce que l'opposition entre l'*une seule* pierre et les *sept* עינים *qui y sont,* oblige à songer à sept caractères ou choses quelconques *inhérents* à la pierre. Ensuite à cause de la construction de la phrase; la répétition du nom אבן dans le membre de phrase en question, montre que celui-ci n'est qu'une incidente déterminant la notion du sujet האבן mis *in casu absoluto* au commencement de la phrase; l'énoncé principal se trouve dans le troisième membre, où le sujet האבן est visé par le suffixe de פִּתֻּחָהּ. Or il est invraisemblable que la conception des *sept yeux de Jahvé fixés sur la pierre* ait fait l'objet d'une proposition incidente. Si cette conception avait été celle de l'auteur, il aurait dit sans aucun doute : « ... *la pierre* que j'ai déposée devant Jehoschoua, sept yeux sont (fixés) *sur elle* ». Enfin, suivant la remarque de Nowack, le nom indéterminé עינים ne peut être entendu des *yeux de Jahvé.* Wright se montre disposé en conséquence à se rallier au commentaire d'Ewald, sui-

vant lequel sept yeux apparaissaient en effet gravés sur la pierre, mais symbolisant les yeux de Jahvé fixés sur elle et sur l'œuvre dont elle est l'emblème. S'agit-il réellement d'*yeux gravés* sur la pierre? Si tel était le cas, il semble que ces « *yeux* » mêmes seraient à considérer comme « la sculpture » dont Jahvé proclame qu'il va orner la pierre. Steiner l'admet; mais il essaie vainement de dégager le texte de la contradiction que cette hypothèse y introduit : les sept yeux, dit-il, sont, dans la première partie de l'énoncé, l'original contemplé par le prophète (das vom Propheten erschaute reale Bild) et dont la représentation doit être gravée sur la pierre. Cette explication ne résout pas la difficulté; quo modo autem conspiciendos praebere se possint oculi nondum sculpti, sed sculpendi, fateor me non intelligere, dit à bon droit Maurer. Cependant Maurer lui-même avait recours à une exégèse arbitraire pour sortir d'embarras. Dans la phrase הנני מְפַתֵּחַ פתחה, il rapportait le nom פתח à la rac. פָּתַח au sens de *sculpter* et le part. מפתח à la même racine au sens d'*ouvrir*. L'idée serait que Jahvé promet d'*ouvrir les yeux gravés sur la pierre,* pour signifier la vigilance qu'il va exercer (Sic praeter aptum sensum elegans nascitur lusus verborum). Mais sans compter la forme par trop étrange de l'énonciation « j'ouvrirai sa sculpture », il est évident que les « *yeux* » seraient censés gravés sur la pierre comme ouverts, et non comme ayant besoin de l'être ultérieurement. Wellhausen comprend עינים non pas au sens d'*yeux*, mais à celui de *surfaces, faces,* dont ce nom est également susceptible. D'après l'interprétation de Wellh., suivie par Now.[1], il s'agit de la *pierre précieuse* destinée au diadème du futur roi qui n'est autre que Zorobabel; le joyau a *sept facettes;* sur celle du milieu Jahvé *gravera* le nom de Zorobabel. Le principal inconvénient de ce commentaire, c'est qu'il ne peut faire valoir à son appui aucune donnée du contexte. C'est une hypothèse purement imaginaire. Il faut en dire autant de l'opinion de Sellin (*Studien*, II, 78 ss.), suivie par Now.[2], qui rapproche de notre passage une tablette babylonienne en pierre, ornée de divers motifs religieux, entre autres des « *sept yeux* » représentant les planètes, et couverte d'une inscription portant l'investiture d'un prêtre de Nebo à Borsippa. Qu'un document de cette espèce ait pu être écrit sur une pierre chez les Babyloniens, ce n'est pas une raison suffisante pour qu'un écrivain hébreu pût en parler en termes absolus, comme de *la pierre* déposée devant Jehoschoua. Il serait surprenant aussi que les planètes seules eussent paru dignes d'une mention ou d'une allusion. De l'explication de Peiser il a été question dans l'*Introduction*, p. 585. La pierre du v. 9 représente bien réellement à notre avis *la pierre du faîte du temple,* celle dont la pose marquera l'achèvement de l'édifice qui est en voie de construction. On verra tout à l'heure que cette signification est indiquée dans le texte lui-même, savoir aux vv. 6^b-10^a du ch. IV, qui sont à lire immédiatement à la suite du présent passage. La pierre est déposée devant Jehoschoua, le grand prêtre, pour être purifiée et bénie par lui. Les sept עינים sont les sept *faces* de la pierre qui devront recevoir les ornements sculpturaux dont il est aussitôt fait mention; l'opposition établie entre l'*une* pierre et ses *sept* עינים (lire עינים au lieu du duel עֵינַיִם) fait l'impression que ceux-ci, d'une manière indéterminée, conviennent à la pierre de leur nature même; ce qui est marqué comme une note spéciale, c'est qu'ils sont au nombre de *sept*. Cette forme de la pierre à *sept* faces constitue pour elle un caractère de perfection mystique. Le פִּתּחַ qui doit y être sculpté ou gravé, n'est probablement pas une inscription; mais comprend les dessins et le travail d'embellissement dont la pierre devra être enrichie quand elle aura été posée, ou qu'elle sera sur le point de l'être. Dans tous les cas, quand Jahvé promet qu'*il en sculptera la sculpture,* il veut dire qu'il se prépare à y mettre la dernière main, et qu'il donnera ainsi la consécration suprême à la grande œuvre de la restauration du temple. — Dans le dernier membre du verset la promesse du pardon messianique est rattachée à cet achèvement de l'édifice du temple. Nous avons déjà eu plus d'une fois l'occasion de rappeler que souvent les prophètes envisageaient l'avènement de l'ère messianique comme devant marquer la

Jahvé des Armées, et j'enlèverai l'iniquité de cette terre en ce même jour!
10 En ce jour-là, parole de Jahvé des Armées, vous convierez chacun son voisin sous la vigne et sous le figuier!

[IV, 6^b Ceci est la parole de Jahvé à Zeroubbabel, savoir : Non point par

fin des épreuves dont le peuple est actuellement affligé (comp. notre étude *La prophétie relative à la naissance d'Immanu-El, RB.*, Avril 1904, p. 223); mais voir plus loin la note sur v. 10. Les vingt années qui s'étaient écoulées depuis le retour de l'exil, et pendant lesquelles l'œuvre du temple n'avait cessé d'être à l'ordre du jour, avaient été fécondes en misères. Aggée voyait dans les calamités que le peuple avait essuyées la punition de sa négligence (I, 5 ss.); la reprise des travaux avait été saluée par le même prophète comme le début d'une ère nouvelle (I, 13), et trois mois plus tard il avait solennellement proclamé que les champs qui venaient de recevoir les semailles éprouveraient désormais les effets de la bénédiction divine (II, 19). Zacharie de son côté promet que le jour où la dernière main aura été mise à l'édifice, inaugurera l'ère de la réconciliation parfaite de Jahvé avec son peuple, peut-être par allusion aux épreuves dont parle Aggée. בְּיוֹם אֶחָד signifie probablement ici « *le même jour* », c'est-à-dire le jour même où Jahvé aura, en *sculptant la sculpture* de la pierre du faîte, donné l'achèvement et la consécration suprême au temple nouveau; comp. p. ex. *Gen.* XL, 5 בלילה אחד *la même nuit*. Le pays de Juda est désigné comme הארץ ההיא (terræ *illius*), non comme הארץ הזאת, parce que la scène, où l'ange de Jahvé prononce son discours, est censée se passer au ciel.

V. 10. L'image de la paix qui régnera alors est caractéristique de l'ère messianique (*Mich.* IV, 4). Il faut d'autant moins s'étonner de l'association établie entre l'achèvement du temple et l'avènement de cette félicité idéale, que Zorobabel lui-même vient d'être désigné, v. 8, par des titres qui le caractérisent comme prince messianique. Cependant, comme il a été remarqué sur *Agg.* II, 23, il n'est pas probable que les deux prophètes de la Restauration aient voulu signifier que Zorobabel réalisait dans toute sa plénitude et d'une manière définitive le type du Roi-Messie. C'est sa qualité d'héritier de la dynastie davidique et son rôle de restaurateur du culte qu'ils glorifient, en lui appliquant les titres du roi idéal de l'avenir qui devra étendre le règne de Jahvé sur toutes les nations et servir ainsi d'instrument à la restauration finale. Zorobabel apparaît comme *un* Messie, grâce à une sorte d'analogie avec la figure idéale du Messie de l'avenir. Sans doute est-ce aussi par analogie avec la félicité parfaite que fera régner le Messie de l'avenir, que Zacharie caractérise par des traits empruntés aux prédictions messianiques le bonheur que le peuple goûtera lorsque la reconstruction de la maison de Dieu aura été menée à bonne fin : ce ne sera pas encore *le* bonheur messianique, mais *un* bonheur messianique que Jahvé procurera à son peuple, en même temps que son pardon. Peut-être aussi y avait-il intérêt à insinuer qu'en ce moment on ne pouvait compter sur une réalisation plus haute de la grande espérance du peuple juif (*Introd.* à *Aggée*, § II, 3).

IV, *vv.* 6^b-10^a. — Ce passage n'occupe pas, dans notre texte, la place qui lui revient. Il est évident qu'il interrompt l'explication du symbolisme du candélabre d'or. A la question de l'ange au v. 5 : *Ne sais-tu point ce que sont ces choses?* Zacharie a répondu : *Non, mon Seigneur!* Puis le récit continue : *Et il me répondit et me dit : ...* C'est sans aucun doute la signification du candélabre ou de ses parties que l'ange doit exposer. Or l'explication ne vient qu'au v. 10^b : *Ces sept-là* (= les sept lampes du v. 2) *sont les yeux de Jahvé...* Les vv. 6^b-10^a n'ont aucun rapport avec la vision du candélabre; il y est question de Zorobabel, de la pierre du faîte du temple, de l'achèvement de la construction de ce dernier. Wellh. et d'autres les transposent à la suite du chap. IV, et y voient un petit morceau formant un tout absolu. Il est certain, dans tous les cas, qu'il n'existe

la puissance et non point par la force, mais par mon esprit! dit Jahvé des Armées. 7 Qui es-tu, montagne grande? Devant Zeroubbabel aplanis-toi! Il

aucun lien, d'une nature quelconque, entre ce petit morceau d'une part et la fin du ch. IV ou le commencement du ch. V d'autre part. Dans ces conditions on s'expliquerait très bien que v. d. Flier (p. 3 ss.) élimine le passage du cadre des visions de Zacharie. Mais il nous semble que l'on peut très avantageusement le rattacher à la fin du ch. III. Déjà à deux reprises nous avons constaté que le prophète fait suivre la description d'une vision d'une sorte d'épilogue en forme d'exhortation oratoire. Au ch. I, vv. 13 ss., après la vision des courriers célestes, c'était l'ange interlocuteur, qui, sur l'ordre de Jahvé, dictait au prophète des paroles d'encouragement à adresser au peuple; au ch. II, vv. 7 ss., après la vision des cornes et des artisans et celle de l'arpenteur, c'était « l'autre ange » qui faisait transmettre au prophète de nouvelles paroles d'encouragement. Il importe peu qui est le porte-parole; l'essentiel se trouve dans les paroles encourageantes elles-mêmes. Or ici nous avons le même phénomène. Après la vision de l'investiture de Jehoschoua, et celle de la pierre de III, 9, qui se rapportent ensemble aux conditions essentielles de la restauration du culte, les vv. 6b-10a du ch. IV nous offrent un discours d'encouragement en rapport avec l'objet de la vision qui précède. Ici il semble bien que ce soit le prophète lui-même qui prend la parole; à moins de supposer qu'à l'occasion de la transposition du passage, la formule introductoire qui l'aurait mis dans la bouche d'un autre personnage, ait disparu; ou que IV, 6b ss. forme la suite directe et ininterrompue du discours de l'ange de Jahvé III, 7 ss. Voyez v. 8.

V. 6b. Il est rappelé à Zorobabel que la garantie du succès de la grande mission dont il est chargé, ne se trouve point dans l'emploi des moyens humains, si puissants qu'ils puissent paraître, mais uniquement dans l'assistance de Jahvé. Il s'agit, d'après le contexte subséquent, de l'œuvre de la restauration du temple et du culte. Le lecteur voit déjà le lien qui rattache le passage à III, 7-10; ici Jahvé venait précisément de proclamer, v. 9, que lui-même donnerait à l'édifice son achèvement suprême.

V. 7. Il n'est pas nécessaire de supposer que la « montagne grande » représente *directement* les difficultés et les obstacles dont Zorobabel a dû et doit encore triompher pour accomplir sa tâche. C'est plutôt par voie de comparaison implicite que l'idée de ce triomphe est inculquée : de même que par l'esprit de Jahvé une grande montagne devrait s'aplanir devant Zorobabel, ainsi s'évanouiront ou s'évanouissent déjà les obstacles qui paraissaient insurmontables. L'exégèse de Sellin, qui voit dans la montagne du v. 7 les ruines de l'ancien temple à déblayer par Zorobabel, n'est pas admissible. Il n'y a aucun avantage à intervertir, avec v. d. Flier (p. 6), l'ordre des vv. 7b et 9b; le texte dans sa disposition actuelle offre une suite très satisfaisante. Zorobabel viendra à bout de toutes les difficultés qui s'opposent à son entreprise et mènera celle-ci à bonne fin *: il produira* ou emportera (savoir de l'atelier où elle se prépare? ou de l'ombre mystérieuse dans laquelle elle est tenue en réserve?) *la pierre du faîte*... האבן הראשה ne peut être en effet la pierre fondamentale, comme quelques-uns l'ont pensé; et il n'y a pas lieu, pour soutenir cette interprétation, de lire הראשׁנה avec Sellin; il est trop clair par le contexte (v. 8) que c'est la perspective de l'achèvement de l'édifice qui excite l'enthousiasme du prophète. La pierre que Zorobabel va produire au grand jour pour en couronner l'édifice du temple, est la même que le prophète avait vue, dans la vision qui précède, déposée par Jahvé devant le grand prêtre (III, 9). הראשה, au lieu de הראשׁ, est une forme extraordinaire; le ה final (si l'on ne préfère y voir une terminaison araméenne?) sera peut-être à joindre au mot suivant comme article; ou à corriger, devant ce mot, en la préposition ב. Sinon, תְּשׁאוֹת ou הַתְּשׁאוֹת devra être pris comme accusatif adverbial, bien que la circonstance signifiée par ce nom n'affecterait que très indirectement l'action exprimée par והוציא; comp. *Is.* V, 12

produira la pierre du faîte parmi les acclamations : Qu'elle est belle! Qu'elle est belle! 8 Et la parole de Jahvé m'arriva disant : 9 Les mains de Zeroubbabel ont fondé cette maison et ses mains l'achèveront et tu sauras que

משׁתיהם pour במשׁתיהם. Les mots חן חן לה forment l'énoncé des acclamations qui saluent la pierre. Il est difficile d'en déterminer le sens précis avec sûreté. Si c'est un vœu qui est exprimé on pourra traduire : *bénie, bénie soit-elle!* Si c'est un cri d'admiration : *beauté, beauté est en elle!* Comp. אבן־חן = *pierre précieuse, Prov.* XVII, 8. — La version de la Vulg. *exæquabit* gratiam gratiæ ejus, repose sur le rapprochement erroné de תשׁאות avec שׁוה *planus fuit.*

V. 8. C'est, d'après le texte, la parole de Jahvé même qui se fait entendre à Zacharie. Pourtant, au v. 9, celui qui parle, tout en s'adressant au prophète, se dit *envoyé par Jahvé des Armées.* On propose de modifier le texte au v. 9 en lisant ידעתם au lieu de ידעת, de sorte que ce serait Zacharie qui serait censé avoir ici la parole et s'adresser au peuple. Mais comme Zacharie met souvent les anges en scène, peut-être était-ce sa pensée, au v. 8, que la parole de Jahvé lui arriva *par l'intermédiaire d'un ange*, savoir de *l'ange de Jahvé* mis en scène au ch. III, ou de son propre *ange interlocuteur,* comme I, 14 ss.

V. 9. Noter l'emphase avec laquelle la fondation du temple et son achèvement sont mis en regard l'une de l'autre comme formant en quelque sorte deux œuvres distinctes. La fondation passée sert de garantie à l'achèvement futur; celui-ci n'est pas moins certain que celle-là. Cette parole se trouve en parfaite harmonie avec le récit d'*Esdr.* III, d'après lequel les fondements du temple avaient été posés dès la seconde année du retour de la captivité sous Cyrus, lorsque l'œuvre fut et demeura interrompue, grâce aux manœuvres malveillantes des populations voisines, jusqu'en la seconde année de Darius. Si la reconstruction du temple avait eu lieu d'une manière suivie et tout d'une traite, depuis la pose de la première pierre jusqu'au point où l'on en était venu quand Zacharie composa le présent discours, on ne s'expliquerait pas les termes solennels dans lesquels Zacharie distingue la fondation par les mains de Zorobabel, de l'achèvement par les mains de ce même Zorobabel; et cela d'autant moins que dans cette hypothèse, et vu les termes dans lesquels le problème se présente, il se serait écoulé à peine quelques mois depuis la fondation (voir *Introd.* à *Aggée,* § I, C). Sellin a proposé de prendre יסדו pour un imparf. *qal,* et pour justifier cette énonciation au futur (les mains de Zorobabel *fonderont* cette maison...), à un moment où les fondements du temple étaient en tout état de cause déjà posés, il en appelle au caractère apocalyptique de la composition. Il est vrai qu'il faut toujours tenir compte de ce caractère dans l'interprétation des visions de Zacharie et des commentaires qui les encadrent; mais dans le cas présent la double mention de la *fondation* et de l'*achèvement* par les mains de Zorobabel, ne laisse aucun doute sur le point de vue auquel l'énonciation est conçue. La fondation n'est évidemment mentionnée qu'en vue d'une affirmation plus forte de l'achèvement de l'édifice par les mains de celui-là même qui posa les fondements. On ne s'expliquerait pas cette tournure de la pensée si la construction dans son ensemble avait été envisagée, par fiction, comme encore future. La parole ... וידעת affirme avec insistance la certitude de la réalisation de la prédiction; voir note sur II, 13. Il a déjà été remarqué (note sur v. 8) que la phrase, en hébreu, ne paraît pas être en harmonie avec la formule du v. 8. Le texte porte : « et *tu sauras* que Jahvé *m*'a envoyé *vers vous* »; ce n'est pas le prophète qui s'adresse aux Juifs, sinon il aurait dit וידעתם; d'autre part, Jahvé n'a pu dire qu'il était envoyé! La Vulgate traduit : *et scietis ...;* mais ce n'est là probablement qu'un essai d'harmonisation. Les LXX suivent un procédé inverse (et tu sauras que Jahvé m'a envoyé *à toi,* πρὸς σε). On pro-

Jahvé des Armées m'a envoyé à vous. 10ª Car ceux qui méprisèrent le jour des choses modestes verront avec joie dans la main de Zeroubbabel la pierre 'qui est tenue en réserve'].

IV. 1 Et l'ange qui parlait avec moi revint et m'éveilla comme un homme qui s'éveille de son sommeil, 2 et il me dit : Que vois-tu ? Je répondis : J'eus

IV, 10ª. הַבְּדִיל; TM : הַבְּדִיל (lapidem) *stanneum*.

---

pose de corriger le texte et de lire וידעתם. Ce qui serait certes beaucoup plus commode. D'autres admettent que la parole est censée placée dans la bouche de l'ange et adressée à Zacharie ; le suffixe plur. dans אליכם se rapporterait au *peuple* représenté par le prophète.

V. 10ª. « *Ceux qui méprisèrent le jour des petites choses...* » = ceux qui furent scandalisés ou attristés par les pauvres apparences du nouveau temple aux débuts de sa construction (voir *Agg.* II, 3). Ceux-là « *se réjouiront et verront* » = verront avec joie... האבן הבדיל est compris communément comme le *fil à plomb*. C'est à tort dans tous les cas que des critiques, comme Schrader, ont insisté sur cette parole, qu'on verrait « le fil à plomb » dans la main de Zorobabel, pour prétendre que le temple n'avait donc pu être fondé sous le règne de Cyrus. Il est certain en effet, par le témoignage d'Aggée, que les travaux au nouveau temple avaient, en tout état de cause, commencé avant le 11ᵉ mois de l'an 2 de Darius ; et Zacharie lui-même, au v. 9, vient de rappeler que les mains de Zorobabel *ont fondé* cette maison ! Wellh. dit d'ailleurs avec raison que האבן הבדיל doit être la même chose que האבן הראש du v. 7. La joie avec laquelle on verra le אבן הבדיל dans la main de Zorobabel rappelle les acclamations dont on allait saluer l'apparition de האבן הראש produit au jour par Zorobabel. Notons en outre que déjà « au jour des modestes débuts » Zorobabel devait être censé avoir tenu le fil à plomb. A remarquer en passant que v. d. Flier (p. 7) allègue à tort *Am.* VII, 7 ; *Is.* XXXIV, 11 pour soutenir que אבן הבדיל est un terme technique pour signifier le fil à plomb ; cette expression n'est pas employée aux endroits cités. Now. soupçonne que הבדיל est une glose erronée entrée dans le texte. D'autres sont d'avis que ce mot pourrait être le résultat d'une dittographie corrompue des mots qui suivent. Ne pourrait-on lire בָּדִיל, part. passé du v. בדל, qui n'est pas employé ailleurs, il est vrai, à la forme *qal*, mais qui à la forme *hiph.* est souvent employé au sens de *réserver par un choix* (seligere) ? Dans ce qui précède אבן a été traité comme nom fém. par Zacharie (III, 9 ; IV, 7) ; mais ce nom se présente aussi au masculin. La *pierre réservée* identique à la *pierre du faîte* que Zorobabel allait un jour faire sortir de l'ombre, serait bien celle que, dans la vision du chap. III, Jahvé avait déposée devant le grand prêtre Jehoschoua et dont lui-même devait « sculpter la sculpture ». Ainsi se trouverait confirmé une fois de plus le rapport que nous avons cru reconnaître entre le morceau IV, 6ᵇ-10ª et la finale du ch. III.

IV, *vv. 1-6ª, 10ᵇ-14*. — La cinquième vision : le candélabre d'or avec les sept lampes et les deux oliviers.

V. 1. L'ange interlocuteur *revient ;* il semble n'avoir eu aucun rôle à remplir dans la vision du ch. III ; sans doute parce qu'ici, comme II, 5-6, il n'y avait point de symbole mystérieux à expliquer. Il éveille Zacharie « *comme* un homme qui s'éveillerait de son sommeil » ; ce n'est pas de son sommeil que le prophète est éveillé ; mais des réflexions qui l'absorbaient, ou plutôt de la vision dont l'objet est décrit aux vv. 2 ss.

V. 2. L'ange attire l'attention du prophète sur l'objet qui s'est offert à sa vision ; comp. *Am.* VII, 8 ; VIII, 2 ; *Jér.* I, 11, 13 ; XXIV, 3. A la suite de la question de l'ange, lire avec le *Qeré* et les LXX (*cod. Vat.*), la *Vulg.*, *Syr.*, *Targ.* : וָאֹמַר *et je répondis* (au lieu de

une vision et voilà qu'il y avait un candélabre tout en or, ayant un réservoir à son sommet et portant ses sept lampes [ ]; et sept tubes [*allant*] aux lampes, [du réservoir] qui est à son sommet; 3 et à côté de lui deux oliviers, l'un

2. Omettre שִׁבְעָה après עליה; — suppléer מִן־הגלה après לְנֵרוֹת.

ויאמר du TM). Zacharie dans sa réponse donne la description de l'objet; cette description est introduite par la formule déjà employée plus haut : ... ראיתי והנה (I, 8; II, 1 etc.); on dirait qu'il s'agit d'une vision déjà passée, celle sans doute d'où le prophète vient d'être éveillé par l'ange (v. 1). Comp. la description du candélabre d'or du Tabernacle *Ex.* XXV, 31 ss.; XXXVII, 17 ss. Le candélabre de Zacharie porte à son sommet un *réservoir* d'huile (גֻּלָּה sans doute à lire ainsi au lieu de גֻּלָּהּ avec suffixe; voir v. 3); il porte sept *lampes* (נֵרוֹת), qui sont censées disposées, croyons-nous, non pas comme dans l'*Exode* sur un même plan vertical, mais en cercle autour de la tige du candélabre. Autrement il serait assez difficile de se représenter la position du réservoir. Nous supposons que celui-ci était fixé au sommet de la tige, comme le texte semble bien le dire (על ראשה); il n'y avait donc pas place pour une lampe sur la tige du milieu elle-même, et dès lors une disposition symétrique des sept lampes semble n'avoir été possible qu'à la condition qu'elles fussent rangées circulairement; comp. les notes sur vv. 3, 10[b]. Les lampes étaient munies de *tubes* (מוּצָקוֹת), destinés, comme leur nom l'indique, à y déverser l'huile qu'ils amenaient du réservoir. Le texte présente ici une difficulté; il est dit des lampes qu'elles étaient *au sommet* (על ראשׁ) du candélabre, c'est-à-dire à la place qui venait d'être assignée, justement, au réservoir; celui-ci devait en effet se trouver plus haut que les lampes qu'il avait à alimenter. Peut-être la difficulté provient-elle de l'omission des mots מִן־הַגֻּלָּה avant אשר על ראשה. Combien y avait-il de tubes? Cette question est motivée par la double mention du chiffre *sept* avant le nom מוצקות dans notre texte : *septem et septem* infusoria... Les uns prétendent que שׁבעה ושבעה est à prendre au sens distributif, de sorte qu'il serait signifié qu'il y avait sept tubes par lampe, ce qui ferait en tout quarante-neuf tubes; d'autres, faisant observer que les nombres distributifs, tout au moins en règle générale, s'expriment par les noms de nombre répétés sans la particule copulative, sont plutôt d'avis que שׁבעה ושבעה signifie simplement *quatorze;* d'autres enfin, dont nous partageons la manière de voir, tranchent le problème en rayant שׁבעה. Les LXX et la Vulg. donnent simplement καὶ ἑπτὰ ἐπαρυστρίδες *et septem infusoria*. De par la nature des choses un tube par lampe devait suffire. On s'explique d'ailleurs aisément que par une distraction de copiste le nombre des *lampes*, déjà indiqué en tête de l'incise s'y rapportant, ait été répété à la fin de la même incise (*et septem lucernæ ejus super eam septem*).

V. 3. Il n'est pas nécessaire de se figurer, comme objet de la vision, un immense olivier, en forme d'arbre complètement développé, de chaque côté du candélabre (voir p. ex. la figure dans le commentaire de Wright, p. 84; laquelle répond d'ailleurs à l'idée que paraissent se former de la chose les exégètes en général). N'oublions pas qu'il s'agit de symboles ou d'emblèmes. Il est possible, et plus probable même d'après les termes dans lesquels le prophète s'exprime au v. 3, que les oliviers étaient représentés par deux tiges s'élevant à l'intérieur du cercle formé par les lampes, de manière que leur cime encadrât le réservoir fixé au sommet du candélabre. On comprend très bien ainsi l'énoncé du texte auquel il ne sera pas nécessaire de rien changer : l'un des oliviers était à droite *du réservoir,* l'autre à sa gauche. S'il s'était agi d'arbres complets, placés de chaque côté *en dehors de l'espace occupé par les lampes,* c'est à droite et à gauche du *candélabre* qu'ils auraient été situés dans le tableau (comme v. 11). Comp. la note sur v. 12 *fin.*

or?) 13 Il me répondit, disant : Ne sais-tu pas ce que sont ceux-ci ? Je dis : Non, mon Seigneur. 14 Il dit : Ce sont les deux fils de l'huile qui se tiennent devant le Seigneur de toute la terre !

VV. 13-14. L'attention est expressément attirée sur la signification des oliviers. Ce qui prouve déjà qu'ils doivent avoir leur valeur symbolique propre. Il est évident du reste que le sens du v. 14 n'est pas que « ces deux-là sont *les deux oliviers* qui sont en assistance devant le Seigneur de toute la terre », les oliviers étant censés poser pour eux-mêmes, sans aucune fonction représentative relative à des tiers ; auquel cas tout le passage vv. 11 ss. aurait abouti à faire proclamer solennellement que les deux oliviers étaient en somme deux oliviers. D'après l'usage qui est fait ailleurs du terme עֹמְדִים (III, 4, 7), les בְּנֵי־הַיִּצְהָר auxquels il est appliqué comme prédicat, sont à concevoir comme des *personnages* qui se tiennent au service de Jahvé. Il n'y a pas de doute possible que ce ne soient, ou bien d'une manière déterminée Jehoschoua et Zorobabel, ou bien en un sens plus abstrait, suivant l'explication qu'en donnait tout à l'heure Knab., les représentants des deux pouvoirs, spirituel et temporel, chargés du gouvernement théocratique. Ils sont appelés « *les fils de l'huile* » en tant que consacrés par l'onction (voir plus loin). Leur fonction à l'égard de Jahvé ne peut consister, comme il a été exposé sur v. 12, à « fournir l'huile » qui entretient la vigilance divine ; bien au contraire, ils tiennent eux-mêmes de Jahvé leur consécration par l'huile sainte. La raison de leur association aux sept lampes sera sans doute à comprendre de la manière suivante : en vue de la direction de son peuple Jahvé a tout d'abord à former les desseins ou les plans de sa Providence ; il lui faut ensuite pourvoir à leur exécution. Les sept lampes du candélabre, qui rappellent les lampes à lumière perpétuelle du tabernacle, symbolisent les agents dont Jahvé se sert pour s'éclairer dans la formation de ses desseins (voir note sur v. 10^{b}) ; les deux oliviers symbolisent les agents dont il se sert dans l'exécution des desseins conçus. Ces deux agents sont le prince et le pontife. Comme il vient d'être rappelé, ils sont représentés sous l'emblème des oliviers et ils sont appelés « les fils de l'huile », à raison de leur consécration par l'onction. Notons à ce propos que le passage qui nous occupe démontre l'inanité de certaine théorie moderne d'après laquelle l'onction du grand prêtre prescrite par la loi sacerdotale (*Ex.* XXIX, 7 etc.), ne saurait être qu'une reproduction postexilienne de l'onction qui aurait été exclusivement en usage pour le roi avant l'exil ; Zacharie ne voit rien d'anormal ou d'inconcevable à ce que le prince et le pontife soient tous les deux, sous le même régime, marqués par l'onction sacrée. Rappelons en outre que d'après III, 4 s., l'investiture de Jehoschoua s'était faite simplement par la collation des insignes, sans l'onction ; ce qui est conforme à la donnée de la tradition juive d'après laquelle l'onction ne se pratiquait plus pour le grand prêtre après l'exil. Il faudrait en conclure que Jehoschoua et Zorobabel, ou bien, en termes abstraits, les représentants des deux pouvoirs, sont conçus ici et présentés comme consacrés par l'onction, en leur qualité de porteurs du titre d'*oints*, titre basé sur les usages d'autrefois et sur les prescriptions du rituel. Voir sur ces questions notre ouvrage *Le sacerdoce lévitique*, en particulier pp. 347 ss. (où la remarque faite sur *Dan.* IX, 26, p. 352, est à modifier en ce sens que le terme מָשִׁיחַ est probablement aussi, à l'endroit indiqué, le titre usuel désignant le pontife en conformité avec la conception et la terminologie de la Loi).

Chap. V-VI. — Dans les visions des ch. I, 7 — IV Zacharie nous a fait assister à la préparation et à l'exécution des plans providentiels de Jahvé dans l'œuvre de la Restauration. Les chap. V-VI contiennent une nouvelle série de visions qui ont plus spécialement pour objet de rappeler les étapes par lesquelles le peuple eut à passer pour arriver à la condition présente de réconciliation avec son Dieu (voir nos *Nouvelles études sur la Rest. juive*, p. 82). Ici comme précédemment le prophète prend son point de vue dans

V. 1 De nouveau je levai les yeux et j'eus une vision; et voilà qu'il y avait un rouleau volant. 2 Et il me dit : Que vois-tu? Je dis : Je vois un rouleau volant, dont la longueur est de vingt coudées et la largeur de dix coudées. 3 Et il me dit : Ceci est la malédiction qui sort, contre la face de tout le

le passé. Il remonte plus haut dans le passé que ch. I, vv. 7 ss. Dans une première vision, V, 1-4, il rappelle la condamnation que les crimes du peuple attirèrent sur lui autrefois; dans la seconde, V, 5-11, il voit comment l'iniquité du peuple dut être expiée, à savoir par l'exil à Babylone; la troisième, VI, 1-8, s'inspire du châtiment qui fut infligé aux ennemis du peuple de Jahvé. Enfin dans l'épilogue, VI, 9-15, nous trouvons une nouvelle glorification de Jehoschoua et de Zorobabel.

V, *v. 1.* וָאָשׁוּב exprime la notion de l'adverbe *de nouveau,* comme souvent (Kautzsch, § 120, 2). Le prophète voit un *rouleau volant;* c'est-à-dire un rouleau, une pièce servant de matériel d'écriture, qui se déploie dans l'air.

V. 2. L'indication des mesures ne sert probablement qu'à marquer les énormes dimensions du rouleau en question.

V. 3. Le rouleau représente la malédiction qui s'étend sur « *toute la terre* »; cette malédiction est censée écrite sur le rouleau. La « terre » en vue est le pays de Juda, comme il ressort, au v. 4, du fait que ce sont ceux qui jurent faussement *par le nom de Jahvé* qui sont visés. Dans עַל־פְּנֵי כָל־הָאָרֶץ, la prép. עַל signifie proprement une relation locale; de telle manière cependant que la terre ou le pays en vue soit censé en même temps l'objet de la malédiction. Cela est impliqué dans la notion même de la אָלָה, *la malédiction*, dont le terme n'est pas autrement indiqué; et signifié en outre par l'addition de כֹּל avant הָאָרֶץ. Il n'est pas question seulement d'une malédiction qui se promènerait en quelque sorte au-dessus du pays; mais d'une malédiction qui couvre et atteint tout le pays, étendue au-dessus de tout le pays (comp. v. 6). Or il est inconcevable que Zacharie ait considéré comme sujet à la malédiction divine le pays de Juda au point de vue de sa situation présente, en l'an 2 de Darius. Il se fait l'écho ici des sentences de réprobation prononcées par les anciens prophètes; c'est le pays et la société d'avant l'exil qu'il a en vue; il s'est placé en esprit à cette époque du passé où le pays s'était en effet attiré la malédiction de Jahvé par tous les crimes qui s'y commettaient. Wellh., Now., Marti comprennent l'énoncé du motif, au 2[d] membre du v., en ce sens que *depuis trop longtemps* le voleur et le parjure *sont demeurés impunis* (נִקָּה). Au lieu de כָּמוֹהָ ils lisent כַּמֶּה. Quant à מִזֶּה, Wellh. le met en rapport avec l'ar. مُنْذُ et traduit : *depuis combien longtemps...* Now. et Marti préfèrent lire comme VII, 3 זֶה כַּמֶּה : *voici combien longtemps...* On se rallierait volontiers à cette dernière proposition, s'il fallait de toute nécessité entendre le v. נִקָּה au sens de *rester impuni.* Mais voyez *Is.* III, 26 : נִקָּתָה (de Jérusalem) = *evacuata est.* Par analogie avec cette signification, on pourra comprendre en notre passage : car *d'ici* (= de ce pays), *suivant elle* (= suivant la malédiction) *tout voleur est expulsé* (comp. p. ex. הֵרִיק = *vider* et *verser, dégainer*). Les deux membres où il est question du *voleur* et du *parjure* ne présentent pas, au point de vue de leur teneur, le contraste requis pour qu'on soit en droit de comprendre מִזֶּה ... מִזֶּה au sens : *d'une part ... d'autre part,* comme le veut entre autres Wright, qui, à l'exemple de Keil, croit visés l'un et l'autre côtés du rouleau. Le v. 3[b] expose la teneur de l'arrêt divin contenu dans la malédiction. Peut-être ferait-on bien de lire au part. נִקֶּה : *d'après la malédiction* tout voleur *est expulsé* = doit être expulsé. Il est possible aussi que נִקָּה soit le *perfectum propheticum.* Le נִשְׁבָּע ou *jureur* est, naturellement, celui qui jure faussement ou le parjure; c'est ce qui est marqué en termes exprès au v. suivant. Il est probable que dans le

pays; car conformément à elle tout voleur sera expulsé d'ici, et conformément à elle tout parjure sera expulsé d'ici! 4 Je l'ai déchaînée, parole de Jahvé des Armées, et elle arrivera dans la maison du voleur, et dans la maison de celui qui jure faussement par mon nom, et elle demeurera au milieu de sa maison et en consumera les bois et les pierres!

5 Et l'ange qui parlait avec moi fit son apparition et me dit : Lève donc les yeux et vois ce qu'est cette chose qui apparaît. 6 Je dis : Qu'est-elle? Il dit : C'est la tonne qui apparaît. Et il ajouta : Ceci est leur 'iniquité' dans

V, 6. עֲוֹנָם; TM : עֵינָם *oculus* eorum.

---

présent passage les mots בִּשְׁמִי לַשָּׁקֶר sont à rétablir dans le texte après כל הנשבע, de sorte que l'on ait comme au v. 4 : quiconque jure *faussement par mon nom*. Autrement il faudra supposer que הנשבע est ici celui qui jure à tout propos et est par là même censé coupable de parjure ou de faux serments.

V. 4. Jahvé « *l'a fait sortir* », savoir la malédiction (comp. v. 3 : האלה היוצאת); il l'a lancée. Et elle s'établira dans la maison des coupables pour en causer la ruine complète. C'est par la conquête ennemie que cette menace recevra son accomplissement.

VV. 5 *ss.* — Dans la seconde vision de la nouvelle série, le prophète est témoin de l'exécution de l'arrêt divin qui venait d'être signifié par le rouleau volant. La malédiction dont le pays était l'objet, devait avoir pour effet l'expulsion hors du territoire de tous les voleurs et de tous les parjures, moyennant quoi la terre serait purifiée. C'est la réalisation de ce châtiment expiatoire et purifiant qui est représentée par la vision de l'*épha* dans lequel l'iniquité du peuple est transportée dans la région de *Schin'ar*, la terre de l'exil.

V. 5. ויצא המלאך, l'ange réapparaît, comme II, 7. Il est censé avoir disparu en même temps que s'évanouissait le tableau contemplé dans la vision précédente. Le part. fém. déterminé היוצאת dans la question de l'ange, se rapporte à l'*épha* dont la notion est supposée présente à l'esprit de l'ange par anticipation sur le v. 6.

V. 6. Le prophète est censé ne pas reconnaître, d'une manière sûre, la forme même ou la nature de l'objet de sa vision, sans doute à cause du rôle purement accessoire de l'*épha* au point de vue du symbolisme. L'*épha* en effet ne servait que d'enveloppe à ce qui devait être expliqué. Que pouvait bien être cette chose qui se montre? L'ange commence donc par assurer que c'est bien l'*épha* qui fait son apparition. Puis, visant d'avance le *contenu* de la tonne qui va être exhibé et qui était l'essentiel, il ajoute : « *c'est là leur iniquité, dans tout le pays* ». Il n'est point douteux qu'il ne faille lire עֲוֹנָם (ἡ ἀδικία αὐτῶν, LXX), au lieu de עֵינָם (haec est *oculus* eorum, *Vulg.*); comp. v. 8. On essaie de justifier la leçon du TM, en expliquant : c'est là *leur aspect*, le spectacle qu'ils offrent dans tout le pays. Ce qui est très peu satisfaisant. Noter les mots : *dans tout le pays*, qui montrent à l'évidence qu'il s'agit d'une iniquité dont la nation dans son ensemble est affectée, que la nation entière par conséquent doit expier. C'était donc aussi *tout le pays* qui était l'objet de la malédiction divine, au v. 3. Répétons à ce propos que Zacharie n'a pu considérer la communauté de l'an 2 de Darius, à un moment où les travaux de la restauration du temple étaient poussés avec vigueur, comme devant être délivrée d'un péché qui faisait peser sur elle la malédiction divine. Encore une fois, le prophète a son point de vue dans le passé; c'est de l'iniquité du peuple d'autrefois qu'il parle; en racontant qu'il eut la vision de l'expiation de ce péché, il proclame la réalité de cette expiation.

tout le pays! 7 Et voilà qu'un disque de plomb se souleva et une femme était
assise au milieu de la tonne. 8 Et il dit : Celle-ci est l'impiété! Et il la re-
poussa au milieu de la tonne et jeta sur l'ouverture de celle-ci la pièce de
plomb. 9 Et je levai les yeux et vis et voilà que deux femmes apparurent; il

V. 7. La chose qui était visée par l'explication de l'ange au v. 6 (« *cela, c'est leur iniquité dans tout le pays* »), est exhibée aux yeux du prophète. Un couvercle de plomb, qui fermait l'*épha*, est soulevé et voilà qu'une femme était assise, etc. Pour וזאת les LXX et la Vulg. donnent καὶ ἰδοὺ, *et ecce*. Tel doit être manifestement le sens. Mais on peut douter qu'il soit nécessaire de corriger וזאת en והנה; comp. l'emploi de זה dans *Ps*. CIV, 25; I *R*. XVII, 24 etc.

V. 8. Au sujet de la femme qui vient d'apparaître, l'ange répète l'explication déjà donnée v. 6 : « *c'est là l'impiété* ». C'était l'ange interprète qui avait soulevé le couvercle pour montrer au prophète le contenu de la tonne; comme la femme, symbole de l'impiété récalcitrante et obstinée sous la main vengeresse de Jahvé, veut s'échapper de sa prison, l'ange la repousse dans l'*épha;* ne sortant guère ainsi de son rôle d'interprète, puisque son action signifie, aussi clairement que ses paroles auraient pu le faire, la puissance irrésistible et le caractère inexorable de la justice divine. Puis il referme l'*épha :* il jette la pièce ou le poids de plomb « sur son ouverture » à savoir sur l'ouverture de l'*épha*. La אבן העפרת est naturellement le ככר עפרת du v. 7; ici le couvercle était nommé ככר en raison de sa forme de disque; au v. 8 il est nommé אבן à raison de son poids; il s'agit de faire entendre qu'une fois enfermée sous le couvercle de plomb de la justice de Jahvé, la femme était captive sans aucun espoir de salut.

V. 9. Nous nous sommes demandé autrefois (*Nouvelles études*, p. 82) si les deux femmes ne seraient pas à identifier avec *Juda* et *Benjamin*, emportant dans la terre de l'exil, pour l'y laisser à jamais, le poids de leur iniquité. Mais comme rien dans le texte n'est de nature à suggérer l'idée que le péché enfermé dans la tonne, soit le péché des femmes chargées de l'emporter, cette explication doit être abandonnée. Si les deux femmes symbolisent des agents historiques déterminés, on aura plutôt à y reconnaître la figure des puissances ennemies dont Jahvé se servit dans l'exécution de ses desseins sur son peuple. On pourrait ainsi voir dans la paire de femmes aux ailes de cigogne, une représentation des Babyloniens. Les femmes seraient au nombre de deux, soit uniquement pour la forme, soit par allusion aux deux régions, septentrionale et méridionale, que les monarques orientaux avaient eux-mêmes coutume de distinguer dans la Babylonie, si bien que celle-ci portait en réalité comme nom propre l'appellation composée : *Sumer et Akkad;* voir la dernière partie de la note sur v. 11. Il ne conviendrait en aucun cas de croire les Assyriens visés à côté des Chaldéens. Il est possible aussi que les deux femmes n'aient aucune signification symbolique spéciale. « *Un vent soufflait dans leurs ailes* »; le prophète veut sans doute, par ces mots, peindre simplement la manière dont les femmes *semblaient* voler; elles volaient *comme si* un vent soufflait dans leurs ailes, c'est-à-dire *en planant*. Leurs ailes étaient pareilles à *celles de la cigogne;* une comparaison motivée peut-être simplement par la force ou le développement des ailes de la cigogne qui est un oiseau migrateur, fait pour les longs voyages; peut-être en même temps par la circonstance que la cigogne est un oiseau impur (*Lév*. XI, 19; *Deut*. XIV, 18); ce qui pouvait contribuer à la faire choisir comme terme de comparaison, soit en considération de la mission dont les deux femmes étaient chargées, soit à raison de leur valeur symbolique comme image des Chaldéens (?). וַתִּשֶּׂנָה pour ותשאנה (de même *Jér*. IX, 17; *Ruth* I, 14), comme le remarque la note massor. חסר א'.

y avait du vent dans leurs ailes, et elles avaient des ailes comme des ailes de cigogne. Et elles élevèrent la tonne entre la terre et le ciel. 10 Je dis à l'ange qui parlait avec moi : Où vont-elles conduire la tonne? 11 Il me répon-

VV. 10-11. A la question du prophète : *où les femmes emportent l'épha* (contenant *l'iniquité du pays*)? (הֵמָּה pour le féminin הֵנָּה), l'ange répond qu'*elles vont lui élever une demeure dans la terre de Schin'ar...* Cette parole se rapporte sans aucun doute, à notre avis, à la déportation de 586. Il est vrai que la déportation du peuple lui-même n'est pas explicitement mentionnée dans le passage 5-11; cela tient à ce que le prophète, dans sa vision symbolique, considère l'exil de Babylone précisément au point de vue de l'effet bienfaisant qu'il eut pour la communauté; l'exil fut pour la nation une épreuve d'où elle sortit purifiée de ses souillures; ce ne fut pas pour la nation, mais seulement pour son péché qu'elle y laissa, que le pays de Schinéar fut un lieu de séjour perpétuel. C'est cette idée que Zacharie met en relief en nous faisant assister à la vision où il voit le péché de la nation transporté en Babylonie pour y recevoir sa demeure. Que ce soit bien le fait de la captivité de Babylone qui forme, au fond, le sujet de sa vision, nous en trouvons la preuve : 1° dans l'explication que cette hypothèse fournit de la mention de la terre de *Schinéar* comme lieu précis de destination pour l'impiété déportée; 2° dans l'impossibilité où l'on se trouve d'assigner un autre fond historique quelconque au tableau retracé; à quelle réalité pourra-t-on supposer qu'il est fait allusion dans cette image du péché de la nation établi désormais en un pays étranger? 3° dans l'observation faite à deux reprises, sur vv. 3 et 6, que le prophète en parlant de la « malédiction s'étendant sur tout le pays », ou de « l'iniquité du peuple dans tout le pays », doit s'être placé, comme il le faisait déjà I, 8 ss., au point de vue d'une situation appartenant au passé; savoir *au point de vue de la situation du peuple avant l'exil*, une époque à laquelle les anciens prophètes se faisaient précisément l'écho des menaces de Jahvé contre la nation coupable. Ce point de vue étant supposé pour la dénonciation du péché du peuple, il devient tout naturel de voir dans l'image de la déportation de ce péché au pays de *Schinéar*, une allusion à l'expiation que le peuple eut à faire de son péché par l'exil; 4° enfin dans le fait que la vision suivante (VI, 1-8), parallèle à celles de I, 8 ss., a pour objet de rappeler le châtiment qui fut infligé à l'empire babylonien (VI, 8), c'est-à-dire à ces mêmes Babyloniens qui avaient déporté le peuple juif hors de son territoire. Tel étant le point de vue de la vision VI, 1-8, il devient tout naturel de voir dans la déportation dont il est question dans la vision *précédente* une allusion à l'exil de Babylone. Rapportant cette explication, que nous avons déjà proposée dans nos *Nouvelles études*, p. 82, v. d. Flier dit (p. 17) : « ici une réfutation n'est pas nécessaire ». Aussi longtemps qu'on n'opposera à nos raisons que des propos de cette espèce, nous continuerons à regarder l'explication comme bien fondée. — La fin du verset 11, d'après la leçon massorétique, n'offre aucun sens. On explique d'ordinaire וְהוּכַן comme une énonciation hypothétique, à laquelle ...והניחה se rapporterait comme apodose : *et quand elle* (= la maison) *sera préparée, elle* (= la tonne ou l'impiété qui y est enfermée) *sera établie là en son lieu*. Mais l'idée aussi bien que la construction de la phrase qui l'exprimerait, sont invraisemblables. On remarque à bon droit qu'il n'avait été question de la maison à bâtir pour le péché, qu'au figuré et en un sens idéal; il n'y avait absolument pas lieu d'insister sur l'éventualité de la préparation de cette maison! La succession des deux verbes והוכן והניחה avec des sujets différents implicites, serait d'une dureté excessive, sans compter que l'*hophal* הֻנִּיחָה est plus que problématique. Nowack élimine והוכן comme un doublet de והניחה et il lit cette dernière expression, suivant une proposition déjà suggérée par Ewald : וְהִנִּיחֻהָ (ou au parf. וְהִנִּיחֻהָ); cette lecture donne un résultat très satisfaisant : « *et elles l'établiront là en sa place* ». Mais n'est-ce pas une opération violente de suppri-

dit : [*Elles vont*] lui bâtir une maison dans la terre de Schinéar et d''Akkad et l'établiront là en sa place !

VI. 1 De nouveau je levai les yeux et j'eus une vision, et voilà que quatre chars sortaient d'entre les deux montagnes et les montagnes étaient des montagnes d'airain. 2 Au premier char il y avait des chevaux rouges; au second

11. וְהַכַּד (?); TM : וְהוּכַן (?).

---

mer והוכן du texte? Rappelons ce que nous venons de dire dans la note sur v. 9, touchant le nom composé que la Babylonie porte dans les inscriptions : *Šumer et Akkad*. Nous soupçonnons que dans הוכן, dont on ne peut rien faire, se cache une déformation du nom *Akkad*, orthographié primitivement dans notre texte הַכַּד (*Gen*. x, 10 אַכַּד; LXX : Ἀρχὰδ); l'élément וְהַכַּד serait à joindre à שִׁנְעָר, qui serait donc bien, comme on l'a cru depuis longtemps, l'équivalent hébreu de *Šumer*. Du coup se trouverait confirmée l'interprétation qui a été proposée de la figure des deux femmes (v. 9), en même temps que l'allusion à la captivité de Babylone serait une fois de plus mise hors de doute.

VI, *vv. 1-8*. — La troisième vision de la deuxième série met en scène quatre attelages de chevaux de diverses couleurs, qui ont pour mission des expéditions respectives à faire dans toutes les directions. L'analogie avec la vision de I, 8 ss. est claire. Il y a cependant une double différence. Dans I, 8 ss. il est question simplement de *cavaliers;* les personnages mis en scène sont des courriers célestes dont le rôle consiste à inspecter la situation de la terre et qui viennent en effet faire leur rapport sur ce qu'ils ont constaté; tandis que dans le présent passage il s'agit d'*attelages*, de chars de guerre, qui doivent exécuter les arrêts portés par Jahvé. Une seconde différence, qui tient à la diversité du point de vue historique, réside dans la circonstance que les courriers de I, 8 ss., sont censés envoyés en mission antérieurement au châtiment de l'empire babylonien : ils rapportent que toute la terre est tranquille, c'est-à-dire que le cataclysme qui doit avoir pour effet le salut du peuple juif, est encore à venir; les attelages de VI, 1 ss. sont envoyés en mission à l'époque même où Babylone essuie son châtiment; c'est précisément l'un d'eux qui servira d'instrument à la justice divine contre l'empire oppresseur.

V. 1. וָאָשֻׁב comme V, 1. Les quatre chars font leur apparition d'entre *les deux* montagnes. Ces montagnes sont supposées connues, soit parce qu'il en a été fait mention précédemment (I, 8 ss.) dans la description d'une scène analogue; soit parce que, comme montagnes accouplées, elles avaient leur place marquée dans la cosmographie reçue à l'époque et dans le milieu du prophète. Nous avons cru trouver dans I, 8 l'indication qu'il s'agissait des montagnes du *couchant*, entre lesquelles le soleil descend sous l'horizon, et certains détails de la mise en scène nous ont paru confirmer cette donnée. Ici le prophète ajoute que les montagnes en vue étaient d'*airain*. Ce détail prouve dans tous les cas qu'elles sont une création de l'imagination, ou de la spéculation populaire sur la constitution de la terre. Peut-être ce trait est-il dû à un rapprochement avec les feux rouges du couchant : les chevaux qui appartiennent à cette région seront eux aussi des chevaux rouges (ou bruns); outre la considération de la couleur, il est possible que la renommée dont *Tarsis* (l'Espagne) jouissait pour sa richesse en métaux de tout genre (*Ézéch*. XXVII, 12), ait contribué à suggérer l'idée de la nature métallique des deux montagnes cosmiques de l'extrême occident.

V. 2. L'attelage *aux chevaux rouges* est nommé en premier lieu, parce qu'entre les montagnes du couchant il se trouve dans sa région propre; voir v. 6. Il a été constaté que dans l'état actuel du texte les *chevaux noirs* manquaient I, 8; que probablement

char des chevaux noirs; 3 au troisième char des chevaux blancs et au quatrième char des chevaux tachetés, rapides. 4 Je pris la parole et dis à l'ange qui parlait avec moi : Que sont ceux-ci, mon Seigneur? 5 L'ange répondit et me dit : Ceux-ci sont les quatre vents du ciel qui sortent de se présenter devant le Seigneur de toute la terre. 6 Celui auquel il y a des chevaux noirs

les chevaux rouges (faisant double emploi avec le cheval rouge de l'homme nommé en premier lieu) avaient pris leur place. Dans le présent passage les noirs sont nommés שְׁחֹרִים; il nous a paru, au cas où notre conjecture sur la substitution des noirs aux rouges dans I, 8 serait fondée, qu'il vaudrait mieux supposer là comme texte primitif le terme חומים (à la place de אדמים) pour signifier cette couleur.

V. 3. Dans I, 8 ss. les chevaux בְּרֻדִּים *tachetés* sont inconnus; leur place est occupée par les שְׂרֻקִּים *alezans* ou *roux*. L'épithète de אֲמֻצִּים *rapides* (*fortes* Vulg.) se rapporte sans doute virtuellement aux quatre catégories de chevaux qui viennent d'être énumérées; comp. v. 7. Les LXX rendent ce terme par ψαροί qu'ils joignent à son synonyme ποικίλοι; d'ici le ψαροί abusif des LXX a passé dans I, 8 où il figure indûment entre les πυῤῥοί (אדמים) et les ποικιλοι (traduction conjecturale de שְׂרֻקִּים).

V. 4-5. A la demande d'explication que lui adresse le prophète, l'ange répond, d'après notre texte, que les quatre attelages sont *les quatre vents du ciel qui sortent*... (LXX : ταῦτά ἐστιν οἱ τέσσαρες ἄνεμοι...; *Vulg.* : isti sunt quatuor venti cœli qui egrediuntur). Wellh. propose de rattacher יוֹצְאוֹת à אֵלֶּה et de lire la prépos. לְ devant ארבע : « ceux-là (= ces chars) *partent vers* les quatre vents du ciel après qu'ils se sont présentés devant le Seigneur de toute la terre ». Il est possible que le texte primitif ait eu cette teneur. Mais la correction ne nous paraît pas nécessaire. Les quatre attelages peuvent avoir été appelés les quatre vents du ciel, en vertu d'une conception qui voyait dans les quatre vents, gouvernés par des esprits célestes, des puissances au service de Jahvé (comp. *Jér.* XLIX, 36 et les quatre *Keroubîm* de la vision d'*Ézéch.* I), ou bien par manière de métaphore ou de comparaison implicite, pour marquer la rapidité de leurs mouvements (Ewald). L'idée émise par Wellh. n'est d'ailleurs pas recommandée par la construction de la phrase; si יוצאות avait dû se rapporter à אלה, on aurait attendu que les deux termes fissent suite immédiatement l'un à l'autre; on aurait eu אלה יוצאות; ou même, vu la forme de la question du prophète (« *que sont* ceux-là, mon Seigneur? ») : אלה היוצאות : « ceux-là *sont ceux qui sortent* vers les quatre vents... ». Notons en outre que la prépos. מן dans מֵהִתְיַצֵּב est plus aisée à comprendre comme dépendant directement de יוצאות; mot à mot : « ... les quatre vents... *qui sortent de se présenter* devant le Seigneur... ». En prenant le texte tel qu'il est, dans sa signification obvie, on se rend compte sans aucune peine des conditions de la scène. Les « quatre vents », ou ceux qui les représentent, ou qui leur sont comparés, en leur qualité de ministres du Seigneur, sont venus se présenter devant celui-ci; et maintenant ils réapparaissent d'entre les deux montagnes, munis de leurs instructions. Le lecteur remarquera l'analogie frappante entre les mises en scène I, 8 ss. et VI, 5. Dans le premier des deux endroits nous voyons les courriers célestes *venir se présenter* devant le Seigneur; dans le second il est supposé que les représentants des quatre vents sont *venus se présenter* devant le Seigneur. Il y a dans cette identité des situations un motif très grave d'admettre, suivant la lecture des LXX, la substitution des *montagnes* aux *myrtes* (?) dans I, 8 ss.

V. 6. Dans la première incise le prédicat, au pluriel, s'accorde non pas avec le sujet principal (fém. sing. הַמֶּרְכָּבָה) qui est impliqué dans אֲשֶׁר בָּהּ; mais, par attraction, avec le sujet subordonné ... הַסּוּסִים. Dans la suite les *chevaux* demeurent le sujet principal. C'est l'explication de l'ange qui continue, et conformément à cette condition

sort vers la région du nord ; les blancs sortent vers 'la région du levant', et

VI, 6. אֶל־אֶרֶץ קָדִים; TM : אל־אחריהם *post eos* (Vulg.).

---

du discours le texte porte justement la première fois יצאים au participe; dans la suite du verset il faut lire de même יצאים au lieu de יָצְאוּ, à moins qu'on ne préfère יצאו à l'imparfait. Ce n'est pas le récit du départ pour les diverses régions que nous offre le v. 6; car l'ordre du départ n'est donné que v. 7[b]. L'ange fait comprendre au prophète quelle est la destination des différents attelages. On a vainement essayé de mettre les quatre attelages de *Zach.* VI en rapport avec les quatre empires ou règnes de Daniel; ce rapprochement est purement arbitraire et contraire à la signification de la vision de Zacharie. D'autre part, il est excessif de prétendre, comme plusieurs le font, que les couleurs des chevaux n'ont aucun rapport spécial avec la région qui leur est assignée. Notons tout d'abord, à la suite de Wellh., qu'au second membre du v. 6, אֶל־אַחֲרֵיהֶם doit être une corruption du texte primitif; la préposition אל montre que le nom qui suit doit être celui de la région marquée comme but à l'attelage blanc; conformément d'ailleurs aux données du 1[er] et du 3[e] membres. On ne peut donc traduire : *les chevaux blancs doivent sortir après,* ou *derrière ceux-là* (à savoir les noirs). Il n'est pas admissible non plus que par אחריהם l'auteur ait voulu signifier l'occident; le suffixe s'oppose à cette interprétation. Pour les chevaux noirs et pour les chevaux tachetés, le lieu de destination est indiqué par une formule comprenant le nom ארץ (... vers la *région* du nord; ... vers la *région* du midi). Il est plus que probable que pour les chevaux blancs il en aura été de même. Wellh. propose de lire : אל אֶרֶץ קָדִים : les chevaux blancs doivent sortir vers *la région de l'orient;* ce qui cadre parfaitement avec l'ensemble de la description. Les chevaux *rouges* sont réservés pour le couchant (voir plus loin); le rapport de leur couleur avec la région qui leur est assignée saute aux yeux. Les chevaux *noirs* vont au nord, qui est la région de la nuit où le soleil n'arrive jamais; les chevaux *blancs* vont à l'orient, la région de l'aube. Le rapport entre les chevaux *tachetés* et le sud paraît moins clair. Au ch. I, 8 il a été constaté que la place des chevaux tachetés était occupée par les roux ou alezans. Pour cette couleur-ci on comprend aussitôt l'affinité avec le midi, qui est la région de la chaleur brûlante; on n'a qu'à se rappeler le rôle que le renard, à raison de sa couleur, remplit dans les mythologies anciennes, comme emblème du soleil brûlant (Baethgen, *Beitraege zur Sem. Religionsgesch.*, p. 170 s.). L'explication du changement qui s'observe au ch. VI pour les chevaux du midi, sera peut-être à chercher dans la circonstance qu'ici ce sont des chars de combat qui sont mis en scène, comme nous l'avons remarqué dans la note introductoire sur les vv. 1-8. Or c'est dans les orages du midi que Jahvé manifeste sa puissance guerrière (*Zach.* IX, 14); l'approche menaçante des conquérants de Babel est comparée aux orages du midi, *Is.* XXI, 1. Nos chevaux *tachetés* (de *noir* et de blanc) n'auraient-ils pas à représenter le midi comme la région d'où s'élèvent les nuages orageux? Il est remarquable qu'il n'est pas question, dans notre verset, de la destination des chevaux rouges (voir la note sur le v. suivant). Au ch. I, v. 8 nous avons rendu compte de ce phénomène par l'observation que l'horizon politique n'offrant guère d'intérêt pour les Juifs, à l'époque de Zacharie, du côté de l'occident; les messagers divins n'étant par conséquent envoyés que vers le nord, l'est et le sud, c'est de l'occident même qu'ils partent, de même que l'occident est leur lieu de rendez-vous. Les deux montagnes d'airain de VI, 1 sont les montagnes du couchant (I, 8). Ici l'attelage aux chevaux rouges était à sa place, dans la région même qu'il symbolisait. Il n'avait donc pas à *sortir vers la région de l'occident.*

les tachetés sortent vers la région du midi. 7 Les [*coursiers*] rapides sortaient donc et cherchaient à partir pour parcourir la terre. Et il dit : Allez, parcourez la terre! Et ils parcoururent la terre. 8 Et il m'appela et me parla en ces termes : Vois, ceux qui sortent vers la région du nord ont apaisé mon esprit dans la région du nord!

9 Et la parole de Jahvé m'arriva disant : 10 Prenez [*des hommes*] de la

V. 7. Ce n'est plus l'ange qui parle. Comme le montre l'imparf. consécutif וַיְבַקְשׁוּ, le verbe יָצְאוּ qui précède est cette fois à maintenir au parfait. C'est probablement ce parfait יָצְאוּ du v. 7 qui a donné lieu au changement de יֹצְאִים en יָצְאוּ dans les deux derniers membres du v. 6. Le prophète, en disant que les אֲמֻצִּים *sortirent,* ne veut pas parler de leur départ définitif pour leur destination; il répète l'énonciation du v. 1 au sujet de leur entrée en scène. Cela se voit tout d'abord à la phrase qui suit immédiatement : « *et ils cherchèrent* (ou *demandèrent?*) *à se mettre en route pour parcourir la terre* », une description de l'impatience des coursiers à partir pour leur destination; cela se voit encore au fait que ce n'est qu'au second membre du verset que l'ordre de partir est donné. Or cette observation prouve que les אֲמֻצִּים, contrairement à ce qu'un grand nombre ont voulu y découvrir, ne forment pas le quatrième attelage, en regard de ceux énumérés au verset 6. En ce cas d'ailleurs ils devraient être identiques aux chevaux *rouges*, et au v. 3 l'épithète de אמצים accompagne en particulier la mention des chevaux tachetés. C'est un procédé arbitraire et qui, comme nous venons de l'exposer, ferait violence au contexte, de remplacer אמצים par אֲדֻמִּים (*rouges*) au v. 7, sauf à le considérer au v. 3 comme une interpolation. Déjà au v. 3 nous avons noté que l'épithète אמצים *rapides* s'appliquait virtuellement aux quatre catégories de chevaux, tout en n'étant directement énoncée qu'au sujet des tachetés; ce qui était dit pour les derniers nommés était censé valoir aussi pour les autres. Au v. 7 ce sont bien les chevaux des différents attelages qui sont désignés en commun par l'épithète de nature « *les rapides* »; ce sont en effet les chevaux de tous les attelages mentionnés au v. 6 qui « *voulaient se mettre en route pour parcourir la terre* »; c'est à tous qu'au second membre l'ordre de partir est donné. Pour l'emploi qui est fait de l'épithète sans le nom auquel il se rapporte, comp. p. ex. הָאַבִּרִים *les forts* (= les chevaux) *Jér.* L, 11; VIII, 16 (où la Vulg. traduit à tort : *pugnatorum* ejus); הָאֹכֵל *le dévorant* (= la sauterelle) *Mal.* III, 11; נוֹזְלִים *fluentes* (= des cours d'eau) *Ps.* LXXVIII, 16; עָלוֹת *lactantes* (= les brebis) *ibid.* v. 71; פתיחות = des *dégainées* (= épées) *Ps.* LV, 22 et ainsi de suite. On sait combien cet usage est fréquent en arabe. — Au 2[d] membre du verset c'est Jahvé lui-même qui donne l'ordre du départ. Au ch. II, v. 14 également c'est Jahvé qui devenait le sujet de la phrase sans que le changement fût indiqué. Dans ותתהלכנה les מרכבות, *les chars,* sont sujet.

V. 8. C'est Jahvé qui appelle le prophète. La « *terre du Nord* » où *l'esprit,* c'est-à-dire le courroux de Jahvé, a été apaisé par l'attelage aux chevaux noirs, est ici, comme II, 10 et ailleurs, la Babylonie. Il ne peut s'agir que du châtiment infligé à l'empire chaldéen par la conquête de Cyrus.

VV. 9-15. — Après avoir considéré dans la seconde série de ses visions la condamnation que le peuple s'est attirée autrefois par ses crimes (V, 1-4), l'épreuve expiatoire de l'exil qui délivra le peuple de son péché (V, 5-11), la vengeance que Jahvé tira des oppresseurs du peuple (VI, 1-8), le prophète tourne enfin sa pensée vers le peuple sauvé, rétabli dans la patrie. Ici, comme aux ch. III-IV, c'est par la glorification du grand prêtre Jehoschoua et du prince Zorobabel qu'il célèbre l'œuvre de la Restauration. — Généralement on explique la mise en scène au v. 10, en supposant qu'il est

question en cet endroit d'une délégation envoyée par les Juifs de Babylonie à Jérusalem, avec des trésors pour l'œuvre du temple; et, en conséquence, on interprète la description qui suit, vv. 11 ss., comme ayant pour objet des faits réellement arrivés : Zacharie aurait reçu réellement l'ordre de fabriquer une couronne avec l'or que les Juifs d'Orient avaient envoyé, et de déposer cette couronne dans le temple, comme un monument en souvenir de la générosité des donateurs. Nous avons longuement discuté cette interprétation dans nos *Nouvelles études sur la Restaur. juive*, p. 82 ss.; notre conclusion a été qu'elle était insoutenable. Certains détails de notre commentaire sur *Zach.* VI, 9 ss. doivent être modifiés; mais en revanche un examen renouvelé du texte nous y a fait reconnaître une donnée importante, inaperçue jusqu'à ce jour autant que nous sachions, et qui confirme d'une manière frappante la portée que nous avions attribuée au nom הַגּוֹלָה, au v. 10 : il ne s'agit pas de la גולה ou des *captifs* demeurés en Orient; mais de la *communauté des rapatriés* établie en Judée; les noms propres en effet qui figurent au v. 10, ne sont pas des noms d'individus, mais des noms de familles sacerdotales, parmi lesquelles Zacharie reçoit l'ordre de *s'adjoindre des témoins* pour l'action qu'il se dit chargé d'accomplir. Il aurait été étrange d'ailleurs que si le prophète avait voulu mettre en scène des hommes arrivés d'Orient, il n'aurait pas commencé par une brève relation de l'événement. Nous avons déjà fait remarquer aussi que si les Juifs d'Orient avaient envoyé, en l'an 2 de Darius, des trésors pour l'œuvre de la restauration du temple, on les aurait employés à un tout autre usage qu'à la confection de couronnes symboliques, destinées à être déposées dans le temple, plus tard, quand celui-ci serait bâti! Rappelons encore que d'un trésor apporté de Babylone il n'est pas dit un seul mot dans le texte; le v. 11 parle d'*or* et d'*argent*, en termes indéterminés. La mission dont Zacharie se dit chargé dans notre passage ne peut pas être considérée comme un ordre à exécuter réellement; il n'y a ici que la description *d'une scène idéale* qui a *comme telle* toute sa valeur, toute sa signification et où le prophète se présente lui-même comme remplissant un rôle, suivant un procédé littéraire très usité chez les Hébreux (comp. p. ex. *Jér.* XIII, 1 ss.; *Ézéch.* IV, 4 ss.; *Zach.* XI, en particulier vv. 13 s., et l'annotation finale sur *Os.* I-III). Ce qui prouve la justesse de cette appréciation, c'est tout d'abord que le prophète ne parle même pas, dans le cas présent, de l'exécution de l'ordre reçu; il se contente de relater l'ordre lui-même qui se résout finalement dans une exhortation à la docilité envers la parole de Jahvé. Est-il vraisemblable que Zacharie eût à prendre lui-même de l'or et de l'argent et à en confectionner lui-même une couronne? C'est pourtant ce que le texte signifie très distinctement v. 11. Le caractère idéal de la mise en scène se montre dans la manière dont il est question, au futur, de la reconstruction du temple par Zorobabel (v. 12 s.) et par les hommes qui viendront de loin (v. 15), à un moment où l'on travaillait activement à cette reconstruction. Il est facile enfin de se rendre compte de l'analogie qu'offre le morceau VI, 9-15 avec les *visions* des chap. III-IV : les deux fois Zorobabel, désigné par le même titre messianique (III, 8; VI, 12) et caractérisé comme restaurateur du temple (IV, 9; VI, 12 s.), est associé au grand prêtre Jehoschoua dans une commune glorification, où le prince et le pontife sont exaltés comme les représentants de Jahvé à la tête de la communauté (III, 8; VI, 12; — IV, 14; VI, 13). Notre interprétation de VI, 10 nous permet de signaler encore un autre rapprochement; à savoir qu'ici comme III, 8 une déclaration solennelle touchant le caractère auguste de Zorobabel est faite au grand prêtre Jehoschoua en présence de prêtres qui y assistent, ou y sont convoqués, comme témoins. Il est probable aussi que, d'après le texte primitif, *la couronne* au v. 11 devait être déposée *devant* le grand prêtre, comme *la pierre* l'avait été III, 9. Dans tous les cas, de l'ensemble des données il résulte que sans être présentée sous la forme d'une vision, la description contenue dans nos vv. 9-15 a pour objet une scène idéale entièrement analogue à celles auxquelles Zacharie nous a fait assister dans les visions.

communauté rapatriée : de 'Harim', de Tobijahu et de Jeda'ja ; et tu te rendras ce jour-là [ ] à la maison de Joschija fils de Sephanja, qui 'est' venu de

10. חָרִם ; TM : חֶלְדַּי. — Omettre le second וּבָאתָ. — אֲשֶׁר־בָּא ; TM : בָּאוּ ... qui venerunt.

V. 9. « Et la parole de Jahvé... », comme IV, 8 ; VII, 4 etc.

V. 10. Les commentaires en général supposent que l'infin. abs. לָקוֹחַ a, d'une manière implicite, le même objet, à savoir *de l'or et de l'argent*, que le verbe וְלָקַחְתָּ au v. 11 ; ils supposent en outre que le nom הַגּוֹלָה désigne ici la communauté des captifs encore établie en Babylonie. De sorte que Zacharie aurait reçu l'ordre *de prendre* ou *de recevoir quelque chose de la part des colonies juives d'Orient*. Cette *Gola* d'Orient était représentée, dit-on, à Jérusalem, par des personnages qu'elle y avait députés et qui sont aussitôt nommés dans la suite du verset. Cette exégèse, en dépit de sa vogue, nous paraît tout à fait inadmissible. Il n'est pas probable qu'avant de mettre en cause la *Gola* d'Orient et ses prétendus délégués, Zacharie n'aurait fait aucune mention du fait même de l'envoi et de l'arrivée de ces délégués. Il n'est pas davantage probable qu'il se serait mis en scène comme chargé de prendre quoi que ce soit de la part de cette *Gola*, dont les offrandes auraient sans doute dû être remises aux chefs de la communauté à Jérusalem, et l'auraient été sans trop tarder. Mais ce qui nous paraît aujourd'hui plus digne d'attention, c'est que, dans l'hypothèse en discussion, la construction absolue du v. לָקוֹחַ, sans complément exprimé, serait plus qu'étrange. Elle semblerait suggérer l'idée que les délégués venus d'Orient tenaient leurs trésors à la disposition de qui voulait se donner la peine de venir y puiser ! Pourquoi cette double mention du même acte, dans l'ordre divin : *Prends* de la part de la Gola... et *tu prendras* de l'or et de l'argent... ? Non, la *Gola* ici, comme souvent ailleurs (*Esdr.* IV, 1 ; VI, 16, 19 ; X, 7, 8 etc.), c'est *la communauté des captifs rapatriés*, établie en Judée, et la préposition מִן est à comprendre au sens partitif : *Prends* (= adjoins-toi) *des hommes de la Gola...*, savoir comme témoins de l'action symbolique que tu auras à accomplir (comp. *Is.* VIII, 2). La suite de la phrase détermine d'une manière plus précise le milieu où les témoins devront être pris. Les noms propres ne sont pas des noms d'individus, mais *des noms de familles sacerdotales*. Le premier nom חלדי se présente plus loin (v. 14) sous la forme חלם ; il est vrai que *Syr.* donne en ce dernier passage חלדי, mais ce témoignage ne peut être invoqué en faveur d'une restitution de ce dernier nom, car il est naturellement suspect d'avoir été dicté par le souci d'harmoniser le v. 14 avec le v. 10. Les LXX ont lu en effet un autre nom v. 10 et v. 14. C'est la forme חלם qui se rapproche le plus près de la forme primitive, qui était חרם. Les LXX en effet qui traduisent au v. 10 παρὰ τῶν ἀρχόντων, ont lu ici חֹרִים (comp. *Jér.* XXXIX, 6). En réalité le nom חָרִם est celui de la division sacerdotale bien connue *Esdr.* II, 39 (*Néh.* VII, 42), où elle figure à côté des trois autres divisions *Jeda'ja*, Immer, Paschhur. De ces trois celle de *Jeda'ja* est également mentionnée dans notre passage, qui cite en outre la famille *Tobijahu* (dans *Esdr.* II, 60 ; *Néh.* VII, 62 une famille sacerdotale de ce nom est énumérée, semble-t-il, parmi celles dont les membres ne purent produire leurs titres généalogiques ; leur exclusion n'aura eu probablement pour effet que la suspension du droit de prendre part au ministère de l'autel). On sait combien était fréquent l'usage de désigner les familles par leurs éponymes ; voyez p. ex. *Néh.* X, 3 ss. ; XII, 2 ss., etc. L'interprétation qui vient d'être exposée a l'avantage de donner un complément au moins indirectement exprimé à לקוח et de rendre compte de la répétition de l'ordre לקוח ... ולקחת ; il s'agit en effet de deux ordres différents. En

Babel; 11 et tu prendras de l'argent et de l'or et tu feras 'une' couronne et

11. עֲטָרָה; TM : עֲטָרוֹת *des couronnes.*

---

outre l'ordre donné aussitôt à Zacharie *de se rendre en ce jour à la maison de Joschija fils de Sephanja...*, se trouve très naturellement introduit par le 1er membre du v. 10 entendu au sens indiqué. Il devait paraître singulier que le prophète fût chargé de *prendre* de la part de la *Gola,* d'abord avant de se rendre chez Joschija, puis encore après qu'il s'y sera rendu. Notre explication supprime cette anomalie. Elle ne laisse aucun fondement sérieux à l'opération pratiquée sur le texte par Wellh. et d'autres qui, au lieu de la mention de la démarche imposée à Zacharie, proposent de lire simplement : ... וּמֵאֵת « (de la part de Heldaï?...) *et de la part* de Joschija... ». Peut-être ce Joschija, fils de Sephanja, était-il un orfèvre, chez qui le prophète avait à se procurer le métal précieux requis pour la confection de la couronne. C'est avec les témoins qu'il se sera adjoints que le prophète devra se rendre, en ce jour-là, à la maison de Joschija; le second וּבָאתָ est sans doute issu d'une dittographie du nom בית qui suit. La proposition relative ... אֲשֶׁר בָּאוּ se rapporterait, d'après notre texte, à tous les membres de l'énumération qui précède, le verbe étant au pluriel. Cette construction, d'après laquelle un élément du sujet auquel se rapporte le relatif serait séparé de celui-ci par un membre de phrase, quoique peut-être pas impossible, serait dans tous les cas très dure. De plus, vu notre interprétation du premier membre du v. 10, il était superflu de dire que *Harim, Tobijahu* et *Jeda'ja* étaient venus de Babel, puisqu'ils étaient mentionnés dans le texte comme éléments de la *Gola* rétablie en Judée. Nous préférons donc rattacher la proposition relative exclusivement à *Joschija fils de Sephanja,* en lisant avec LXX au sing. ... אֲשֶׁר בָּא (τοῦ ἥκοντος); l'incise a pour objet d'associer Joschija aux hommes des familles de Ḥarim, de Tobijahu, de Jeda'ja, comme appartenant aussi bien qu'eux à *la communauté des rapatriés.* Joschija, qui avait sa maison à Jérusalem, ne pouvait être un délégué de la *Gola* d'Orient.

V. 11. Il est oiseux de rechercher dans quelles conditions Zacharie devait prendre de l'or et de l'argent et en faire une couronne; c'est bien *à lui-même*, d'après le texte, que la fabrication de cette œuvre d'art aurait incombé; et de plus elle devait être mise à exécution quasi instantanément. Il est pareillement inutile de se demander si le grand prêtre se trouvait chez Joschija, et si c'était dans la maison même de ce dernier que Zacharie devait accomplir la cérémonie. Comme il a été exposé dans la note générale sur vv. 9-15, il n'y a, dans le silence du texte sur des circonstances de ce genre, qu'un indice du caractère idéal de la scène. L'action symbolique commandée à Zacharie n'a ni plus ni moins de rapport avec la réalité que celle p. ex. dont Jahvé se charge lui-même III, 9. Il est dit dans le texte que Zacharie doit faire *des* couronnes, et en *couronner* le grand prêtre Jehoschoua. S. Jérôme explique la relation entre les deux éléments de l'injonction en ce sens : et ibi facies coronas,... non unam coronam; sed duas vel plures... Cumque coronas feceris, impones *unam ex eis* in capite Jesu filii Josedec sacerdotis magni... Le texte ne dit pas cela; à le prendre au sens réclamé par la construction de la phrase, ce sont *les couronnes* que Zacharie aurait dû poser sur la tête du grand prêtre. Dans la suite d'ailleurs on ne voit point quelle destination aurait été réservée à l'autre couronne ou aux autres couronnes éventuelles. Il n'est pas question p. ex. d'une seconde couronne à poser sur la tête de Zorobabel vv. 12-13. Selon toute vraisemblance le texte primitif portait עֲטָרָה *une couronne;* comp. v. 14 le verbe au singulier, et au même endroit la version des LXX : ὁ δὲ στέφανος ἔσται... De plus, d'après le contexte, la couronne à faire par Zacharie n'aurait pas été à sa place sur la tête du grand prêtre. Le discours que le prophète doit adresser au grand prêtre vv. 12 s. et où l'on s'attend à trouver indiquée, au moins indirectement, la significa-

la placeras 'devant' Jehoschoua, fils de Jehosadaq, le grand prêtre; 12 et tu lui diras : Ainsi parle Jahvé des Armées, disant : Voici un homme dont le nom est Germe, et sous lequel se produira une germination *(et il bâtira le temple de Jahvé)*. 13 Il bâtira le temple de Jahvé, il sera revêtu de ma-

11. לִפְנֵי; TM : בְּרֹאשׁ *sur la tête de.* — 12. ... וּבָנָה à omettre.

---

tion de la couronne, ne répond en aucune manière à la supposition que celle-ci venait d'être mise sur la tête de Jehoschoua. Ce discours proclame dès l'abord l'avènement du prince messianique dont le nom est *Germe*, et qui bâtira le temple. Cela montre assez clairement que la couronne symbolisait la dignité du prince Zorobabel, descendant des rois. Cependant il serait excessif de supprimer purement et simplement le membre de phrase 11ᶜ; nous croyons, en nous appuyant sur l'analogie avec III, 9ᵃ (voir note sur le v. suivant), que dans le texte primitif il était dit que Zacharie poserait la couronne *devant* Jehoschoua le grand prêtre (... לִפְנֵי); elle devait recevoir la consécration du pontife à qui sa signification symbolique est en même temps manifestée. Plus tard, à une époque où les circonstances avaient fait du grand prêtre le chef, en droit, de la nation juive, même dans l'ordre politique (une situation qu'il n'occupa point durant le premier siècle après le retour de l'exil, ni même probablement avant la période grecque; voir notre *Sacerdoce lévitique*, pp. 318 ss.), on trouva opportun de ne pas laisser la couronne déposée *devant* Jehoschoua, mais de la lui faire porter, comme insigne de la souveraineté.

V. 12. Ce que Zacharie devra dire à Jehoschoua de la part de Jahvé en présence des représentants de l'ordre sacerdotal, rappelle le discours de Jahvé à Jehoschoua et ses collègues, III, 8; en cet endroit le grand prêtre reçoit pareillement l'assurance de l'avènement de celui dont le nom est *Germe* et qui aura pour mission de rebâtir le temple. Il a été déjà dit, dans l'annotation sur III, 8, que c'est Zorobabel, sans aucun doute, qui est visé. Sur les titres messianiques qui lui sont décernés, voir les notes sur *Agg.* II, 23; *Zach.* III, 10. Dans le présent passage, conformément à l'idée signifiée par la couronne symbolique, Zorobabel sera plus spécialement envisagé comme investi du pouvoir et du prestige du gouvernement; une considération qui était d'ailleurs impliquée aussi dans la vision des deux oliviers IV, 14. Si nous ne nous trompons, Zacharie a pris soin ici d'indiquer lui-même en quel sens il applique le titre messianique de צמח, *germe*, au héros de la Restauration, en ajoutant comme commentaire de ce nom : וּמִתַּחְתָּיו יִצְמָח. Dans cette incise le verbe יצמח ne peut guère être compris que comme une forme impersonnelle; mot à mot : *de sous lui il se produira un germe* (ou *une germination?*); Zorobabel réalise l'espérance messianique *en tant qu'il est la souche d'où doit sortir le Messie idéal de l'avenir*. La proclamation que Zorobabel bâtira le temple de Jahvé est deux fois répétée, peut-être pour marquer une emphase plus grande; comp. III, 2. Mais il est plus probable que l'incise finale du v. 12 est un doublet de 13ᵃ.

V. 13. Il est dit au futur que le prince Zorobabel *bâtira* le temple, alors qu'au moment où Zacharie composait ce discours, le temple était en voie de construction; voir la note sur III, 8 *fin;* la réalité présente est envisagée dans une condition d'abstraction idéale, comme élément de la caractéristique de la figure de Zorobabel. וְהוּא יִשָּׂא הוֹד, mot à mot *il portera la majesté;* il s'agit sans doute des insignes de la majesté royale dont Zorobabel devra être revêtu; le v. נשׂא s'emploie en particulier au sens de *porter* un vêtement comme insigne (I *Sam.* II, 28; XIV, 3; XXII, 18). Après avoir proclamé que Zorobabel, en sa qualité de descendant des rois, est appelé à siéger et à *régner* sur son trône, le prophète rappelle la place qui, à côté du prince, revient au pontife à la tête de la communauté (comp. IV, 14); seulement pour le pontife il ne dit pas qu'il

jesté et il siégera et régnera sur son trône; et le prêtre sera 'à sa droite' et il y aura un conseil de paix entre eux deux. 14 Et 'la' couronne servira à 'Harim' et à Tobija et à Jeda'ja (*et à la générosité du fils de Sephanja*)

13. מִימִינוֹ; TM : עַל־כִּסְאוֹ *sur son trône*.

14. הָעֲטָרָה; TM : הָעֲטָרֹת. — חָרִם; TM : חלם. — ולחן בן־צפניה une glose.

---

régnera; l'autorité du grand prêtre est censée devoir s'exercer exclusivement dans l'ordre religieux ou spirituel, pas dans l'ordre politique-civil. Sur les rapports entre le roi et le pontife dans l'ancienne société israélite voir notre *Sacerdoce lévitique*, p. 357 ss. L'absence de l'article devant כהן n'autorise pas à considérer ce nom comme prédicat, comme s'il était dit du צֶמַח lui-même qu'il sera « prêtre sur son trône »; il est évident en effet que dans la suite du verset le prophète a en vue *deux* personnages dont il vient de parler. Le nom déterminé se présente assez souvent sans l'article, en particulier, à ce qu'il semble, quand il est question de choses conçues comme uniques dans leur genre (p. ex. מֶלֶךְ pour הַמֶּלֶךְ *Os.* VII, 3; *Ps.* XXI, 2 etc.; שֶׁמֶשׁ pour השמש *Jér.* XXXI, 35; *Ps.* LXXII, 17 etc.). Il se pourrait d'ailleurs, dans notre cas, que l'article ait été éliminé par haplographie, grâce au concours avec le ה final de והיה qui précède. Au lieu de על־כסאו les LXX donnent ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ. Il n'est guère possible d'expliquer l'écart par une différence accidentelle de lecture. Il y aura eu changement intentionnel d'un côté ou de l'autre; et comme le v. 11 nous a déjà offert un exemple d'une modification du texte inspirée par le souci d'approprier l'énonciation à la dignité souveraine dont le grand prêtre avait fini par se voir investi à une époque plus récente; comme d'autre part on ne peut imaginer aucune raison qui aurait dicté une modification dans le sens de la version grecque, il est très probable qu'il faudra, avec Wellh. et d'autres, lire מִימִינוֹ au lieu de עַל־כִּסְאוֹ. La dernière incise a en vue la concorde qui doit régner entre le prince et le pontife pour l'heureux gouvernement de la communauté.

V. 14. Au lieu de הָעֲטָרֹת lire הָעֲטָרָה, comme le montre l'exigence du contexte; le v. תהיה au sing. et la version gr. ὁ δὲ στέφανος confirment la conclusion exposée à cet égard dans la note sur v. 11. Il a été dit plus haut, sur v. 10, que la forme חלם se rapproche plus près que חלדי du nom primitif qui n'aura été autre que חָרִם. Généralement on comprend le passage en ce sens que la couronne serait déposée dans le temple en souvenir de la générosité des prétendus donateurs. C'est réduire la signification de la couronne à peu de chose! Se rappeler d'ailleurs notre commentaire sur v. 10, où nous croyons avoir montré qu'il n'était point question en cet endroit de trésors à prendre ou à recevoir; mais de prendre, comme témoins, des hommes appartenant aux familles sacerdotales de Harim, Tobijahu et Jeda'ja. Notre v. 14 proclame en conséquence que la couronne restera dans le temple *comme un souvenir pour* Harim etc.; qu'elle servira, aux familles sacerdotales nommées, de monument commémoratif de la proclamation solennelle dont le prince messianique a été l'objet devant leurs représentants. Nous considérons les mots ולחן בן־צפניה comme une addition de seconde main. Plusieurs auteurs se donnent la peine de « corriger » חן en ולאשיה afin de rétablir l'harmonie avec v. 10. Mais rien ne justifie cette substitution violente d'un terme à un autre. Les mots en question signifient *et à la munificence du fils de Sephanja*. On voit aussitôt combien peu cette formule cadre avec les autres membres de l'énumération. Elle vient sans doute d'un lecteur qui avait compris la mention de Harim, Tobijahu et Jeda'ja, dans le sens d'un hommage rendu à la mémoire des « personnages » supposés, dont il avait été question au v. 10. Il devait sembler étrange que « le fils de Sephanja » pareillement nommé au v. 10, eût été oublié au v. 14; et cela d'autant plus que, d'après le texte, c'était dans la maison même de ce fils de Sephanja que Zacharie avait dû *prendre de*

de monument dans le temple de Jahvé. 15 Et des hommes qui sont au loin viendront et travailleront à la construction du temple de Jahvé et vous saurez que Jahvé des Armées m'a envoyé à vous. Et il se fera, si vous écoutez docilement la voix de Jahvé votre Dieu......

l'or et de l'argent pour faire la couronne. Si quelqu'un avait mérité que son souvenir fût perpétué par la couronne, c'était bien le fils de Sephanja! De là, croyons-nous, l'addition וּלְחֵן בֶּן־צְפַנְיָה. En réalité, comme nous venons de le dire, la couronne qui symbolisait la dignité princière de Zorobabel devait être conservée dans le temple, d'après le texte primitif, non pas *en souvenir de* Helem (?) etc., ce qui serait peu compatible avec la vraie signification de l'insigne; mais *comme monument commémoratif pour* Harim, etc. Elle sera conservée *dans le temple*, précisément parce qu'elle doit servir de garantie à la parole de Jahvé, pour les *familles sacerdotales* qui sont censées avoir assisté à l'explication de la valeur symbolique de la couronne. Il est facile de reconnaître dans la prescription formulée au v. 14 une insistance solennelle sur la proclamation du v. 13.

V. 15. Tout à l'heure, vv. 12-13, Zacharie disait que le prince dont le nom est *Germe* « bâtira le temple de Jahvé ». Il s'agissait là de la reconstruction du temple par Zorobabel, une œuvre qui était en voie d'exécution au moment où le prophète composait ce discours. Nous croyons que les רְחוֹקִים = *ceux qui sont au loin*, de v. 15ᵃ, sont les juifs captifs de Babylone. Mais de ce qui est dit à leur sujet on ne peut conclure que jusqu'à ce moment il n'y avait pas eu de retour de la captivité; pas plus que, de ce qui est dit de la reconstruction du temple, on ne peut conclure que le 24ᵉ jour du 11ᵉ mois de l'an 2 de Darius (I, 7) les travaux n'avaient pas encore commencé. Le point de vue est sans doute le même vv. 12ᵃ et 15ᵃ. Dans un cas comme dans l'autre, le caractère apocalyptique de la composition permet au prophète de parler des événements présents et passés en termes abstraits, ne prenant pas en considération l'existence actuelle des faits, mais seulement leur portée comme manifestation des desseins de Jahvé. La tournure qu'il donne à son langage était pour le prophète un moyen d'insinuer indirectement que ce qui était arrivé, à savoir le retour de la captivité, la reprise des travaux du temple, n'était que l'accomplissement des plans providentiels de Jahvé, gage de l'accomplissement que recevraient pareillement les promesses messianiques se rapportant vraiment à l'avenir. Sur la formule : « *et vous saurez que Jahvé m'a envoyé vers vous* », voir II, 13. La construction de la phrase (וְהָיָה = *et il se fera que*...) semble bien indiquer que le dernier membre du v. 15 n'est que l'introduction d'une promesse dont l'énoncé a disparu. Il n'en est pas moins intéressant de constater que l'ordre donné à Zacharie vv. 9 ss. se termine ainsi par une exhortation indirecte à la docilité envers la parole de Jahvé. Il est clair qu'après le v. 15 il n'y avait plus place pour la relation de l'exécution de l'ordre.

VII-VIII. — Ces deux chapitres sont d'un caractère littéraire absolument différent de celui de I-VI. Zacharie y répond à une question d'ordre pratique portant sur le point de savoir si l'on devait toujours observer *le jeûne du 5ᵉ mois* (qui avait été institué en souvenir de la destruction de Jérusalem et du temple par l'armée de Nebukadrezzar, *Jér.* LII, 12-13). La solution de Zacharie sera que ce jeûne-là, aussi bien que les autres par lesquels on célébrait la mémoire des événements lamentables qui avaient marqué la fin du royaume de Juda, doivent être abolis (VIII, 18 s.). Il arrive à cette solution moyennant des considérations dont l'enchaînement et le rapport avec la conclusion ne sont pas faciles à saisir au premier abord, et qui nous semblent avoir été en général mal comprises. La raison pour laquelle les jours de jeûne doivent être supprimés et remplacés par de joyeux jours de fête, c'est, en dernière analyse, que *le peuple*

II

Chapitres VII-VIII

VII. 1 Il se fit, en la quatrième année du roi Darius, que la parole de Jahvé arriva à Zekharja, le quatrième jour du neuvième mois (*dans Kislev*). 2 La maison d''Israël' envoya Scharéser, 'officier du' roi, avec ses hommes,

VII, 1. בְּכִסְלֵו glose.
2. בית ישׂראל ; TM : בית־אל. — רַב הַמֶּלֶךְ ; TM : רגם מלך nom propre (?).

---

peut être assuré d'être rentré en grâce auprès de son Dieu (VIII, 9 ss.). Dans la partie précédente du discours, savoir VII, 5 — VIII, 8, l'objectif principal de Zacharie est de montrer, d'une part, que *le retour de la faveur de Jahvé est un motif suffisant pour l'abolition des jours de jeûne;* d'autre part, *pourquoi le peuple peut avoir la confiance qu'il a retrouvé la faveur de Jahvé.* La première idée est développée de la manière suivante : quand le peuple jeûnait c'était pour lui-même qu'il jeûnait, et non pour Jahvé; il doit donc régler sa conduite à cet égard par la considération de la situation où il se trouve lui-même. Ce qui prouve bien que la question des jeûnes institués en souvenir des événements de l'an 586 doit être tranchée par la considération exclusive de la situation du peuple, c'est que les événements en cause n'ont atteint Jahvé en aucune façon, puisque au contraire Jahvé les avait prédits par l'organe des anciens prophètes qui proclamèrent, en même temps que leurs leçons, les menaces de la justice divine contre les rebelles (VII, 5-14). Il suit de là que le retour de la faveur divine doit être un motif suffisant pour l'abolition des jours de jeûne. Sans transition Zacharie passe à la seconde des deux idées énoncées tout à l'heure et expose pourquoi le peuple peut avoir la confiance qu'il est de fait rentré en grâce auprès de son Dieu. C'est que Jahvé, en même temps que ses menaces, a fait entendre par l'organe des anciens prophètes des promesses de pardon et de restauration après l'épreuve. Ces promesses se rapportaient en particulier au rétablissement du peuple dans ses foyers après l'exil (VIII, 1-8). Or aujourd'hui la captivité a pris fin, le peuple est revenu de l'exil, le temple se rebâtit; c'est signe que l'ère de l'accomplissement des promesses divines a commencé. Le peuple peut donc être assuré que Jahvé lui a rendu sa faveur. C'est de quoi Zacharie félicite le peuple; c'est pourquoi aussi il proclame que les jours de jeûne seront supprimés (VIII, 9-23). — Comp. nos études antérieures *Zorobabel et le sec. temple*, pp. 66-76; *Nouv. études*, pp. 74-76, 123-136.

VII, *v. 1.* Le discours des chap. VII-VIII est daté du 9e mois de l'an 4 de Darius, c'est-à-dire d'un peu moins de deux ans après les visions de I, 7-VI; la date indiquée dans notre v. 1 tombe vers la fin de l'an 518. Pour l'addition בְּכִסְלֵו se rappeler l'observation faite plus haut, I, 7, sur la mention analogue du nom du 11e mois *Schebat*. La formule « la parole de Jahvé arriva à Zacharie » est absolument redondante comme introduction à la relation du v. 2. Il n'y a pas là une raison suffisante pour procéder à un remaniement du texte. Le style de Zacharie abonde en superfétations de ce genre; se rappeler I, 7 etc.

V. 2. La construction de la phrase prête à l'équivoque et a donné lieu aux combinaisons et suppositions les plus variées. Les versions anciennes ont compris בית־אל comme un *accusatif du lieu;* les LXX transcrivent le nom, comme s'il représentait la ville de Béthel; la Vulg. y voit un nom appellatif « maison de Dieu »; de part et d'autre

שראצר ... ואנשיו est pris comme sujet de וישלח : καὶ ἐξαπέστειλεν εἰς Βαιθὴλ Σαρασὰρ καὶ Ἀρβεσεὲρ ὁ βασιλεὺς καὶ οἱ ἄνδρες αὐτοῦ ; — *et miserunt ad domum Dei Sarasar et Rogommelech et viri qui erant cum eo...* L'interprétation בית־אל = *domus Dei* (= le temple) a été défendue par un grand nombre d'exégètes, les uns considérant pareillement *Scharéser* etc... comme sujet de וישלח, d'autres préférant y voir le complément direct de ce verbe avec un sujet indéfini : « *on* envoya *à la maison de Dieu* Scharéser et Régem-Mélekh avec ses hommes » (J. H. Michaelis, ap. Maurer etc.). A cette dernière traduction on objecte que la particule את aurait dû figurer avant le complément שראצר. D'une manière générale d'ailleurs il est difficile d'admettre que בית־אל soit construit à l'accusatif du lieu. Il faut reconnaître en effet que comme nom appellatif désignant le temple בית־אל serait extraordinaire, quoique pas sans exemple (sur l'application de ce nom au sanctuaire dans le récit de *Juges* xx-xxi, voir Poels, *Hist. du sanctuaire de l'arche*, pp. 10 ss.; en particulier 14 ss.); on aurait attendu בית־האלהים ou plutôt בית־יהוה, vu qu'au v. 3 c'est ainsi que le temple est appelé. Il est évident d'autre part que la version des LXX n'est pas admissible; les délégués ne peuvent avoir été envoyés à *Béthel* pour consulter les prêtres de *la maison de Jahvé*, laquelle se trouvait à Jérusalem! Aussi de nos jours la plupart des exégètes, voyant dans בית־אל le nom de la ville, le comprennent-ils comme sujet de וישלח; les uns considèrent « *Scharéser...* » comme complément : « Béthel envoya Scharéser et Régem-Mélekh... » (Lange, Knabenbauer, v. Orelli...); les autres trouvent dans « Scharéser... » une apposition au sujet, dans laquelle seraient nommés les principaux représentants de la population de Béthel : « Béthel, notamment Scharéser et Régem-Mélekh ... envoyèrent... » (Hitzig, Reinke, Wright...). Il est vrai que dans l'une ou l'autre de ces deux hypothèses, on s'explique la forme masc. de וישלח, le nom de la ville posant pour le peuple qui l'habite; mais à la première on peut objecter que l'absence de la particule את se ferait vivement sentir avant שראצר...; à la seconde, que la détermination de la population de Béthel par les noms de deux personnages, dont le second est mentionné comme accompagné de ses hommes, ne serait pas naturelle; à toutes les deux que l'emploi du nom de la ville de Béthel comme sujet de וישלח, dans un passage comme celui-ci, serait très étrange; on aurait sûrement eu, si l'idée de Zacharie avait été celle que les auteurs en question lui prêtent : יֹשְׁבֵי בית־אל, ou אַנְשֵׁי בית־אל avec le verbe au pluriel. Maurer, faisant remarquer que Zacharie formulera sa réponse à l'adresse du peuple entier (vv. 5 ss.), s'est demandé si l'on ne pourrait prendre le sujet בית־אל au sens appellatif en l'expliquant : « *la famille de Dieu* » = le peuple juif (qui aurait envoyé Scharéser, etc.). Ce qui est beaucoup trop recherché. Dans ces dernières années plusieurs auteurs ont proposé de rattacher בית־אל entièrement, ou en partie, ou sous une autre forme, au nom שראצר qui suit. Marti (dans *Die H. Schrift des A. T.* de Kautzsch) avait proposé de compléter le nom de *Schar-éser* au moyen de l'élément *El;* il traduisait : « la famile d'Elsarezer et Regem Melech avec ses gens, envoyèrent (une députation)... »; aujourd'hui l'auteur a abandonné lui-même cette combinaison. Wellhausen rattache ביתאל tout entier à *Scharéṣer*, comme formant avec celui-ci un seul nom propre, tout en reconnaissant que le nom nous est parvenu sous une forme corrompue; le sens serait : *Baitilšar-uṣur* (?) *envoya Régem-Mélekh et ses hommes...* Il appuie sa conjecture d'abord sur la considération que le nom *Schar-éṣer* est incomplet, le nom divin y faisant défaut; mais comp. *Is.* xxxvii, 38 (II *Rois* xix, 37), et Schrader, *KAT.*, p. 329 s. où l'on verra que des noms abrégés de cette manière (Abal-uṣur) étaient en usage chez les Assyriens eux-mêmes. Wellh. fait remarquer en outre que רגם־מלך ne peut être coordonné avec ביתאלשראצר (ni d'ailleurs avec le *Scharéṣer* du texte), comme le montre le suffixe singulier dans אנשיו; cette observation-ci est en elle-même très juste. Peiser s'est rallié à l'hypothèse de Wellh., d'autant plus résolument, qu'il croit avoir découvert un dieu du nom de Ba-ai-ti-ili dont le culte était en honneur dans l'Asie antérieure; le nom propre Baitil-šar-uṣur ne pouvait mieux se transcrire en

pour gagner la faveur de Jahvé, 3 pour parler aux prêtres de la maison

hébreu que sous la forme ביתאל־שר־אצר; le même auteur esquive la difficulté résultant du suffixe sing. dans אנשיו en considérant ce dernier nom également comme le nom propre d'un personnage (*Anuši'u?*), cité sur la même ligne que les deux précédents, comme auteur de la prétendue lettre qui serait utilisée dans notre passage. Nowack[2] reprend à son tour la proposition de Wellh., mais en rétablissant, à la suite de Cheyne et de Stade, l'élément ביתאל sous la forme בל (בעל) : « da sandte *Belsareṣer* den Regem Melek und seine Leute... ». Marti adopte lui aussi la correction *Belsareṣer;* de plus, à la suite de Cheyne, il associe *Régem-Mélekh* à ce personnage comme sujet de וישלח, et lit comme complément du verbe אנשים (au lieu de אנשיו) : *Belsarezer und Regem-melek sandten Männer.* Ces divers essais tentés pour sortir d'embarras nous paraissent passablement arbitraires. Il est clair par le v. 3, comme Wellh. l'a remarqué lui-même, que la question est posée *au nom* ou *de la part de la communauté.* Mais qui étaient ces Belscharéser et Régem-Mélekh, pour s'exprimer ainsi à la 1re personne, au nom du peuple : « *Dois-je* pleurer... »? Est-il croyable que leur qualité, ou le titre quelconque dont s'autorisait leur démarche, n'auraient pas été indiqués? Wellh. arrivait à la conjecture que son Baitil-šar-uṣur(?) n'était autre que Zorobabel; mais ni ce nom-là, ni celui de Bel-šar-uṣur ne peuvent être considérés comme l'équivalent du nom officiel de Zorobabel *Scheschbassar* (*Introd.* à *Aggée,* § I, B). Nous répétons, touchant l'avis adopté aujourd'hui par Now., le jugement qu'il portait dans la 1re éd. de son commentaire sur la proposition de Wellh., savoir que l'on ne voit guère ce qu'il faudrait entreprendre avec Bel-šar-uṣur, qui ne gagne rien d'ailleurs à l'association avec Régem-Mélekh. — Rappelons la remarque faite par Maurer, que la réponse de Zacharie est adressée *à tout le peuple* (VII, 5), à *la maison de Juda et la maison d'Israël* (VIII, 13), à *la maison de Juda* (VIII, 19). Il y a lieu tout d'abord, à notre avis, de lire dans le présent passage בית־ישׂראל au lieu de בית־אל (se rappeler la même confusion p. ex. *Os.* x, 15). Pour ce qui est de רגם מלך notons que les LXX donnent καὶ Ἀρβεσεὲρ (*Al.* : Αρβεσεσερ) ὁ βασιλεὺς; *Syr.* : ... ܘܪܒܡܓ. La circonstance que ces deux versions présentent un élément commun (רב), complété d'un côté et de l'autre par un élément divergent, plaide pour la conclusion que le premier leur aura été fourni par le texte, tandis que le second représente sans doute une addition suivant *Jér.* XXXIX, 3, 13 (le Grec aurait complété רב־סרים(?); *Syr.* : רב־מג). Notons en outre que le ם de רגם pourrait être le résultat de la corruption d'un ה primitif, un cas dont on sait que les exemples sont fréquents; ce ה mis comme article devant מלך expliquerait le ὁ βασιλεὺς des LXX. Nous obtenons ainsi : « *La maison d'Israël* envoya Scharéser *ministre du roi,* avec ses hommes... »; pour le sens donné à רב־המלך comp. *Jér.* l. c. (כֹּל רַבֵּי מֶלֶךְ...); le ו devant רגם... s'explique aisément par le fait que רב־המלך aura été compris par un copiste comme nom propre d'un personnage distinct. Peut-être le רב־המלך du texte hébreu a-t-il été lui-même emprunté à *Jér.* l. c. en vue d'un rapprochement avec le (Nergal)-*Scharéser* nommé en cet endroit. Il semble ultérieurement que « *la maison d'Israël* » de notre v. 2 aura représenté, non pas le peuple juif en général, mais en particulier cet élément de la population du Nord, c'est-à-dire de Samarie, qui affectait d'être demeurée fidèle au culte de Jahvé (*Esdr.* IV, 2). Ainsi comprend-on mieux que le but assigné à la délégation soit tout d'abord « *de rendre Jahvé favorable* » לחלות את־פני יהוה; une formule qui ne prouverait rien par elle-même, mais qui est employée plus loin dans le discours de Zacharie VIII, 21, 23 pour *les peuples étrangers* qui se rallieront au culte de Jahvé. C'était par des sacrifices que cette faveur de Jahvé devait être obtenue; elle était nécessaire pour que la démarche des délégués fût bien accueillie et donnât lieu à une solution autorisée.

V. 3. Le second des deux לאמר est redondant, mais pas nécessairement à supprimer

de Jahvé des Armées et aux prophètes, en ces termes : Dois-je pleurer au cinquième mois, en pratiquant l'abstinence comme je l'ai fait voici tant d'années?

4 Et la parole de Jahvé des Armées m'arriva disant : 5 Parle à tout le peuple du pays et aux prêtres en ces termes : Quand vous jeûniez et que

pour cela; comp. II, 4; IV, 6; VII, 5 etc. Malgré que le temple ne fût pas encore entièrement reconstruit, il pouvait être question des prêtres attachés à la maison de Jahvé, d'autant plus que le culte se célébrait déjà à Jérusalem (*Esdr.* III, 2 ss.; *Aggée* II, 14). Noter l'association des *prêtres* et des *prophètes*. A des titres divers, les prêtres comme interprètes ordinaires de la *Tora* (*Os.* IV, 4 ss.), les prophètes comme investis éventuellement par Jahvé d'une mission personnelle, étaient autorisés à résoudre les questions qu'on venait leur soumettre. La « maison d'Israël » fait demander par ses délégués si elle doit *pleurer* = faire pénitence, au 5ᵉ mois, *en pratiquant l'abstinence;* l'inf. niph. הִנָּזֵר employé adverbialement (Kautzsch, § 131, 2°). זֶה כַּמֶּה שָׁנִים, mot à mot : *maintenant* ou *voici tant d'années!* Le jeûne du 5ᵉ *mois* avait été institué en souvenir de la destruction de Jérusalem et du temple par l'armée chaldéenne en 586 (*Jér.* LII, 12 s.). Plus loin, v. 7, et VIII, 19, il est fait allusion à d'autres jours de pénitence encore par lesquels on avait jusque-là célébré le souvenir de l'époque de malheur. La raison pour laquelle on vient interroger Jahvé, c'est qu'il devait sembler qu'aujourd'hui, la captivité ayant pris fin, le temple étant définitivement en voie de reconstruction, la raison du deuil eût cessé d'être. D'autre part cependant on n'était pas rassuré sur le point de savoir si Jahvé ne tenait pas de son côté à la continuation de ces manifestations de pénitence.

VV. 4-5. C'est Zacharie qui est chargé de répondre et sa réponse s'adresse en même temps au *peuple* (עם הארץ la *plebs,* ici en opposition avec les ministres du culte) et aux *prêtres,* qui apprendront ainsi en quel sens ils devront résoudre les doutes qu'on viendrait encore leur exposer. A la mention du jeûne du 5ᵉ mois, dont il avait été question dans le doute formulé par les délégués, Zacharie joint la mention du jeûne du 7ᵉ mois; celui-ci avait été institué en souvenir du meurtre de Gedalja (*Jér.* XLI; II *R.* XXV, 25 s.), qui avait eu pour effet d'achever la dispersion des restes du peuple que les Chaldéens avaient laissés dans le pays. L'interrogation oratoire par laquelle débute la réponse de Zacharie n'a pas pour objet d'insinuer que le jeûne est chose absolument indifférente pour Jahvé, qui n'y attacherait aucune importance (Hitzig, Maurer, Reuss, Nowack, Marti, etc.). En ce cas le prophète n'aurait pas dû prendre la peine de se livrer à une longue dissertation en réponse à la question des délégués; le v. 7 fait d'ailleurs suite aux vv. 5-6, et le commentaire dont nous parlons ne rend pas compte de cet enchaînement (voir *Zorobabel et le sec. temple,* p. 70). On ne peut non plus trouver exprimé au v. 5 le déplaisir de Jahvé à l'égard du jeûne *tel que les Juifs l'ont pratiqué,* savoir sans l'accompagnement de sentiments de vraie piété envers Dieu (Reinke, Knabenbauer); l'interrogation suivante, au v. 6, montre que le jugement impliqué dans les questions de Zacharie porte sur le jeûne considéré en lui-même. Ce jugement ne renferme d'ailleurs aucune intention de blâme. Le prophète pose un principe de solution pour la question qui lui est soumise; le motif pour lequel le peuple a jeûné au 5ᵉ et au 7ᵉ mois, depuis les événements de 586, ne se trouvait pas du côté de Jahvé, mais uniquement du côté du peuple lui-même : les malheurs dont on voulait par ces manifestations de deuil célébrer la mémoire, n'ont en effet nullement atteint Jahvé, ils n'ont atteint que le peuple. Celui-ci devra donc considérer sa propre situation actuelle afin de juger s'il convient de continuer à observer les jours de pénitence. צַמְתֻּנִי avec le suffixe exprimant la notion du datif, offre une construction extraordinaire; voir d'autres exemples chez Kautzsch, § 121, 4°.

vous vous lamentiez pendant le cinquième et le septième [*mois*], voici
soixante-dix ans, est-ce pour moi que vous avez jeûné? 6 Et quand vous
mangez et que vous buvez, n'est-ce pas vous qui êtes les mangeurs et vous
les buveurs? 7 N'y a-t-il pas les paroles que Jahvé a proclamées par l'or-
gane des prophètes d'autrefois, alors que Jérusalem était habitée et en
paix, et que ses villes tout autour d'elle, la contrée du Midi et la région
Basse étaient habitées?

8 Et la parole de Jahvé arriva à Zekharja, en ces termes : 9 Ainsi parle
Jahvé des Armées disant : « Rendez des jugements conformes à la vérité;
pratiquez la bonté et la miséricorde l'un envers l'autre; 10 gardez-vous
d'opprimer la veuve et l'orphelin, l'étranger et le pauvre; ne méditez point
l'un le malheur de l'autre dans vos cœurs. » 11 Et ils refusèrent de prêter
attention, ils se firent un dos rétif et endurcirent leurs oreilles pour ne
rien entendre; 12 ils rendirent leur cœur de diamant pour ne pas en-

V. 6. Cette interrogation-ci relève, en passant, l'analogie entre le cas du peuple célébrant ses jours de jeûne, et le cas inverse de ceux qui mangent : quand vous mangez, c'est vous qui êtes *les mangeurs* (הָאֹכְלִים); quand vous buvez, c'est vous qui êtes *les buveurs!* C'est vous qui cherchez votre propre jouissance et la satisfaction de vos propres besoins dans la nourriture et la boisson. De même quand vous jeûniez, c'était pour des motifs vous concernant vous-mêmes exclusivement.

V. 7. L'idée exprimée ici ne forme pas une antithèse avec celle exprimée aux vv. 5-6, comme le veulent les auteurs qui croient voir dans les interrogations précédentes une manifestation du dédain de Jahvé pour les pratiques extérieures. L'identité de la tournure interrogative, sans qu'aucune particule indique un changement dans la direction de la pensée, montre à elle seule que le v. 7 poursuit le développement du thème impliqué dans vv. 5-6. Le lien qui rattache les vv. 7 ss. aux vv. 5-6 n'est d'ailleurs pas difficile à saisir après le commentaire qui précède : le peuple ne doit pas s'imaginer qu'il ait eu à porter le deuil de la cause de Jahvé! Une telle préoccupation ne doit entrer pour rien dans l'examen de la question posée au v. 3. Non! Les malheurs pour lesquels on a fait pénitence, loin d'avoir atteint Jahvé, étaient au contraire des châtiments que Jahvé infligea à son peuple pour sa résistance obstinée aux leçons qu'il lui avait fait prêcher. C'est là ce que le témoignage des *prophètes d'autrefois*, annoncé au v. 7, est tout d'abord appelé à prouver. Pour הלא את הדברים voir la note sur *Agg.* II, 5. Les נביאים הראשנים ont déjà été cités I, 4. Noter l'emploi de ישב en un sens équivalant à l'intransitif *être habité;* comp. II, 11. On voit par le présent passage qu'il s'en fallait de beaucoup, en l'an 4 de Darius (518), que Jérusalem et même la banlieue fussent pleinement peuplées. Pour le נגב et la שְׁפלה voir *Abd.* 19.

V. 8. On ne dirait certes pas que la formule de ce verset serve à introduire des citations d'anciens prophètes. Il en est pourtant ainsi, comme le montrent les vv. 11 ss.

VV. 9-10. Aux vv. 9-10 Zacharie commence par rappeler les leçons que Jahvé donna au peuple par l'organe de ses prophètes. Ces citations vont l'amener à rappeler le refus d'obéissance du peuple, qui provoqua la colère de Jahvé. Il sera établi ainsi que les malheurs de l'époque de la captivité n'ont atteint que le peuple lui-même, etc.; voir plus haut la note générale sur VII-VIII et celle sur VII, 4-5. Les paroles rapportées dans nos deux versets résument les exhortations souvent répétées par les anciens prophètes. Comp. p. ex. *Am.* V, 14 s.; *Mich.* VI, 8; *Is.* I, 16 s.; *Jér.* V, 28; XXI, 12 etc.

VV. 11-12. Zacharie constate que les exhortations furent vaines et qu'à cause de cela éclata la colère de Jahvé; comp. *Is.* VI, 10; LIX, 1.

tendre l'enseignement et les paroles que Jahvé des Armées leur envoyait en son esprit par l'organe des prophètes d'autrefois. Et une grande indignation éclata de la part de Jahvé des Armées. 13 Et il s'ensuivit : de même qu'il appela et qu'ils n'écoutèrent point, « ainsi ils appelleront et je n'écouterai point! dit Jahvé des Armées; 14 et je les disperserai parmi toutes les nations, qu'ils ne connaissaient point »! Et la terre fut dévastée derrière eux si bien qu'il n'y eût passant ni repassant et ils réduisirent le pays de délices en désert.

VIII. 1 Et la parole de Jahvé des Armées se fit entendre, disant :

V. 13. Comp. *Jér.* XI, 11; *Ézéch.* VIII, 18.

V. 14. Le premier membre offre la suite de la sentence de condamnation que Jahvé porta contre les rebelles. ואסערם ne doit pas être lu comme imparfait consécutif (*et dispersi eos*, Vulg.); sinon au membre suivant la phrase aurait continué encore à l'imparfait consécutif. Les LXX, d'accord avec les Massorètes, ont traduit exactement : καὶ ἐκβαλῶ αὐτούς (sur la vocalisation massorétique וְאֵסָעֲרֵם comp. Kautzsch, § 23, 3, *Anm.* 2; § 52, 2°, *Anm.* 2); comp. *Jér.* XVI, 13, etc. La parole du v. 13 : « ... *je ne les écouterai point* ... » demandait à être complétée par la remémoration de l'arrêt proclamé autrefois contre les coupables, dans sa teneur positive. Le suffixe dans ידעום se rapporte aux *peuples*, les *dispersés* étant le sujet du verbe (comp. *Deut.* XXVIII, 64; *Jér.* XVI, 13). C'est la circonstance que *les anciens prophètes avaient prédit l'exil du peuple*, qui doit prouver combien peu ce désastre atteignit Jahvé : celui-ci en fut lui-même, en quelque sorte, l'auteur! Quant aux deux derniers membres du v. 14, où les verbes sont au parf. et à l'imparf. cons. (... וַיָּשִׂימוּ ... נָשַׁמָּה ...), on peut les comprendre de deux manières : ou bien comme la continuation des paroles comminatoires de Jahvé, telles qu'il les fit entendre par l'organe des anciens prophètes (comp. *Jér.* XXV, 11; XII, 10b etc.); en ce cas les temps des verbes seront à expliquer comme exprimant la certitude de l'événement prédit (Kautzsch, § 106, 3). Ou bien, ce qui est plus simple, au sens de la relation historique; Zacharie aurait fait suivre, à la remémoration de l'arrêt divin, la relation de l'événement, pour inculquer la leçon que *ce fut en conséquence de la menace de Jahvé que le pays fut converti en désert*. Le מִן dans מֵעֹבֵר וּמִשָּׁב comme *Os.* IX, 11 etc. — Dans cette première partie de son discours (VII, 5-14) le prophète a proclamé et prouvé que la question de savoir si l'on doit continuer à observer les jours de jeûne, doit être tranchée par la considération exclusive de la situation actuelle du peuple, sans aucun égard à un intérêt quelconque que Jahvé pourrait avoir à cette continuation. Le peuple a jeûné pour des motifs qui le concernaient lui seul; ses malheurs n'ont été des malheurs que pour lui-même, nullement pour Jahvé, qui les avait prédits et amenés pour châtier le peuple. Il est impliqué dans le principe exposé par Zacharie, que *si la situation du peuple a changé, si le peuple est rentré en grâce auprès de Jahvé*, il y aura là une raison suffisante pour supprimer les jours de jeûne.

VIII, *vv. 1-8*. — A présent Zacharie va donc s'attacher à montrer que de fait le peuple a retrouvé la faveur de son Dieu. Il le fait en rappelant qu'à côté de leurs menaces, les anciens prophètes ont fait entendre aussi des promesses, et des promesses qui reçoivent visiblement leur exécution aujourd'hui. Il est évident que si Jahvé accomplit envers le peuple d'aujourd'hui les promesses autrefois proclamées, c'est signe que le temps du châtiment est passé, que le peuple est pardonné. La conclusion sera que les jours de pénitence doivent être changés en jours de fête. Le passage VIII, 1-8 expose donc les promesses dont les anciens prophètes avaient prédit qu'elles recevraient leur

2 Ainsi parle Jahvé des Armées : « Je suis animé pour Sion d'une passion extrême, et d'une excitation extrême je suis animé à son sujet! » 3 Ainsi parle Jahvé : « Je me suis retourné vers Sion et j'habiterai dans Jérusalem; et Jérusalem s'appellera ville fidèle, et la montagne de Jahvé des Armées montagne sainte! » 4 Ainsi parle Jahvé des Armées : « Il se fera encore que vieux et vieilles seront assis sur les places de Jérusalem et que l'on aura le bâton à la main à cause du poids des ans! 5 Et les places de la ville seront remplies de garçonnets et de fillettes jouant sur ses places! » 6 Ainsi parle Jahvé des Armées : « Que ce soit chose difficile aux yeux du reste de ce peuple en ces jours-là, sera-ce difficile à mes yeux aussi? » parole de Jahvé

réalisation après le temps de châtiment et d'épreuve; voir *Zorobabel et le sec. temple*, pp. 71 ss.; *Nouvelles études*, p. 128 ss., et plus haut la note sur VII-VIII.

V. 1. La même formule que plus haut, VII, 8. Dans le présent passage, comme VII, 8 ss., c'est l'agencement des diverses parties du discours, la teneur même de certaines paroles (comme vv. 7-8), et le contexte, notamment au v. 9, qui nous obligent à voir dans les vv. 1-8 un résumé de prophéties antérieures.

V. 2. La parole citée en cet endroit rappelle en particulier *Ézéch.* XXXVI, 5 ss. La קִנְאָה et la חֵמָה de Jahvé pour Sion signifient le sentiment de passion ardente qu'il met à revendiquer pour lui seul la possession de Sion, contre les ennemis qui ont élevé des prétentions sur elle. Dans le passage d'Ézéchiel, où la קנאה et la חמה sont également mentionnées ensemble au v. 6, c'est l'opposition de la passion de Jahvé aux ennemis de Sion qui est mise en relief. La חֵמָה signifie d'ailleurs *la colère* contre le rival, qui accompagne la *jalousie* qu'excite l'objet aimé. Comp. I, 14 s.

V. 3. Des promesses de restauration formulées en termes équivalant à ceux où elles sont rappelées ici, se lisent en de nombreux endroits de la littérature prophétique. Pour certains des éléments de notre v. 3, comp. p. ex. *Is.* I, 26; *Jér.* XXXI, 23; *Ézéch.* XLIII, 7, 9 etc.

VV. 4-5. La paix dont on jouira permettra aux habitants d'atteindre un âge élevé, en même temps que la joie des enfants, jouant sur les places publiques, servira de manifestation au sentiment de sécurité qui régnera dans la ville. Sous une forme pittoresque, c'est la prédiction du rétablissement de la nation dans ses foyers, après l'épreuve de l'exil, que Zacharie rappelle. On peut, si l'on veut, rapprocher le v. 4 d'*Is.* LXV, 20 (?); le v. 5 de *Jér.* XXX, 19 s.; XXXI, 4 ss., 13. Mais il est très probable que *la forme* sous laquelle les anciennes promesses sont citées, est simplement de Zacharie lui-même. Le v. 3 d'une part, les vv. 6-8 d'autre part montrent, nous le répétons, que le prophète ne fait que reproduire, avec des développements inspirés par l'enthousiasme, l'assurance que les prophètes d'autrefois avaient donnée, que les châtiments prédits par eux allaient prendre fin un jour; qu'il viendrait un jour où le peuple, retourné de l'exil, se verrait de nouveau l'objet de la bienveillance de son Dieu.

V. 6. Jérémie avait insisté, XXXII, 17, 27 (passages appartenant à un discours que Zacharie semble avoir eu particulièrement en vue), sur la considération que le peuple captif serait ramené à Jérusalem par un effet de l'intervention toute-puissante de Jahvé, en dépit d'une situation qui paraissait désespérée. C'est ce que Zacharie rappelle ici. Notons que les termes dans lesquels l'oracle est reproduit en notre v. 6, sont conçus à un point de vue où l'exil est encore supposé futur; l'expression בימים ההם en effet ne se rapporte pas au temps présent (comp. v. 23); la שְׁאֵרִית הָעָם est donc le « reste du peuple » *auquel il paraîtra* impossible, *en ces jours-là* (= quand il sera en exil), que Jahvé le ramène de la dispersion. Rien ne prouve mieux que nous sommes

des Armées. 7 Ainsi parle Jahvé des Armées : « Voici que je sauverai mon peuple de la terre du levant et de la terre du couchant, 8 et je les amènerai et ils habiteront dans Jérusalem et ils seront mon peuple et moi je serai leur Dieu en vérité et en justice! »

9 Ainsi parle Jahvé des Armées : Que vos mains soient fortes, ô vous qui entendez en ces jours-ci ces paroles de la bouche des prophètes qui [*vivent*] au jour où la maison de Jahvé des Armées a été fondée pour que le temple

en présence d'une citation d'anciennes prophéties. Pour exprimer l'idée : *en ces jours-ci*, Zacharie emploiera régulièrement la formule בימים האלה, vv. 9, 15. Au v. 6 les LXX et la Vulg. traduisent exactement : ἐν ταῖς ἡμέραις ἐκείναις, *in diebus illis;* aux vv. 9, 15 : ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις, *in his diebus, in diebus istis.*

VV. 7-8. Il est clair que les paroles rapportées ici sont censées avoir été prononcées par les prophètes avant le retour de l'exil et que Zacharie, en l'an 4 de Darius, à une époque où il pouvait proclamer la conversion des jours de pénitence en jours de fête joyeux (plus loin, vv. 19 s.), à une époque par conséquent où, conformément au témoignage unanime de tous les documents de l'histoire, la captivité de Babylone avait pris fin, ne fait que les rappeler au souvenir du peuple qui l'entoure. Comp. d'ailleurs *Jér.* xxx, 10, 22; xxxi, 7 ss., 33; xxxii, 37 s. etc.

V. 9. Zacharie vient de prouver par les paroles des prophètes d'autrefois (vii, 7), d'une part que le peuple n'a eu à jeûner que pour lui-même, non pour Jahvé, puisque les désastres qu'il pleurait avaient été le juste châtiment de ses infidélités (vii, 8-14); d'autre part qu'aujourd'hui le peuple peut avoir confiance que la faveur de Jahvé lui est rendue, puisque les événements dont tout le monde est témoin, comme le retour de la captivité, le relèvement de la maison où Jahvé doit fixer son séjour au milieu de son peuple, ne permettent point de douter que les promesses de pardon et les prédictions de salut autrefois proclamées par les prophètes, aient commencé de recevoir leur accomplissement. A présent, au v. 9, Zacharie félicite ses auditeurs « d'entendre *ces paroles* », c'est-à-dire les paroles des vv. 1-8, « *de la bouche des prophètes qui* (vivent) *au jour où le temple a été fondé pour être rebâti* ». Si l'on veut bien y prendre garde, on reconnaîtra que le langage de Zacharie au v. 9 prouve à lui seul la justesse de notre interprétation des vv. 1-8 dans le sens d'une série de citations d'anciennes prophéties. Il ne serait pas du tout naturel en effet que Zacharie eût félicité ses auditeurs d'avoir entendu *de sa part* de simples promesses pour l'avenir et on ne comprendrait guère pourquoi il aurait à ce propos insisté sur la circonstance que « ces paroles » se font entendre « de la bouche des prophètes *qui* (vivent) *au jour où le temple a été fondé...* ». Notre commentaire des vv. 1-8 justifie au contraire la manière dont Zacharie s'exprime. A la différence des ancêtres, qui n'avaient entendu les brillantes promesses de restauration et de pardon qu'à une époque où leur réalisation était encore lointaine, *les auditeurs de Zacharie entendent rappeler ces promesses à un moment où elles reçoivent visiblement leur exécution, de sorte qu'ils peuvent se flatter d'être redevenus le peuple favori de Jahvé!* La mention de la circonstance, que le peuple entend rappeler les anciennes promesses *par la bouche des prophètes qui vivent au jour où le temple a été fondé...*, sert précisément à marquer l'époque actuelle comme celle où les anciennes prophéties reçoivent leur accomplissement; car la reconstruction du temple, reprise il y a deux ans et poussée depuis lors avec vigueur, prouve que c'est bien aujourd'hui le moment prédit par les prophètes d'autrefois, où Jahvé, après avoir donné satisfaction à sa justice, viendrait de nouveau habiter dans Jérusalem (viii, 2). Le lecteur voit que le pluriel : « ... (de la bouche) *des prophètes...* » désigne en réalité Zacharie lui-même qui vient précisément de rappeler « ces paroles »,

mais Zacharie envisagé au point de vue général de son caractère d'écho des prophètes d'autrefois, au moment où leurs promesses sont en voie d'exécution; c'est en opposition avec *les prophètes d'autrefois* que Zacharie s'offre lui-même comme représentant la catégorie *des prophètes d'aujourd'hui*. Les mots ההיכל להבנות forment une incise déterminant la sentence relative à la fondation de la maison de Jahvé : « ... au jour où la maison de Jahvé fut fondée *de sorte que le temple soit bâti* »; le היכל signifiant d'une manière plus précise l'édifice même du temple en tant que distinct des fondements. La tournure de la phrase s'explique par la circonstance que durant de longues années les fondements, posés en la seconde année du retour, c'est-à-dire vers l'an 536 (*Esdr.* III, 8), étaient restés abandonnés, si bien que l'entreprise pouvait sembler avoir avorté. Zacharie constate que cette crainte était vaine; que l'époque actuelle est bien celle où le temple fut fondé *pour être effectivement rebâti*, où par conséquent Jahvé fixe de nouveau son séjour au milieu de son peuple. Le commentaire qui précède montre qu'il n'y a aucune raison d'éliminer, avec v. d. Flier, le passage VIII, 1-8, sous prétexte que « *ces paroles* » du v. 9 ne peuvent être que les *prophéties de malheur* VII, 13 s. Plusieurs auteurs ont cru, et plusieurs croient encore trouver dans notre v. 9 un témoignage contradictoire à celui d'*Esdr.* III; Zacharie supposerait comme date de la fondation du temple l'époque où lui-même et son collègue Aggée commencèrent leur ministère. Wellh. s'est plaint que l'argumentation par laquelle nous avons combattu cette interprétation à plus d'une reprise, lui est demeurée incompréhensible (*Göttingische gel. Anzeigen*, 1897, nº 2, p. 97). Voici cette argumentation, abstraction faite de la portée de la phrase : « ... au jour *où le temple fut fondé pour être rebâti* », dont il vient d'être question. Il n'est pas exact tout d'abord que Zacharie félicite ses auditeurs d'entendre, en ces jours, les paroles des prophètes, *qui furent prononcées lors de la fondation du temple,* comme Wellh. traduisait (comp. *Nouv. études*, p. 126); Zacharie félicite ses auditeurs d'entendre « *en ces jours* » « *ces paroles* », « de la bouche *des prophètes qui* (vivent) *au jour où le temple fut fondé...* ». *Ces paroles* ne peuvent être que celles qui viennent d'être rapportées vv. 1-8. D'autre part la formule *au jour où le temple fut fondé*, ne signifie évidemment pas ici *le jour précis de la pose de la première pierre*, mais, en un sens plus large, *l'époque à laquelle le temple fut fondé.* Cela résulte de la considération qu'en tout état de cause les fondements du temple avaient été posés bien avant l'an 4 de Darius (VII, 1), et du sens naturel de la phrase. Or le v. 9 ne renferme aucun indice qu'en caractérisant l'époque de « *ces jours-ci* », l'époque *où vivent les prophètes de la bouche desquels le peuple vient d'entendre « ces paroles »*, comme l'époque *à laquelle le temple fut fondé pour être rebâti,* Zacharie ait entendu signifier ou insinuer que la fondation avait eu lieu il y a deux ans, ou en général lors des débuts de son ministère! Zacharie n'a en vue qu'une chose : caractériser l'époque actuelle *comme l'époque de la fondation et de la reconstruction effective du temple,* en regard *des jours d'autrefois où les anciens prophètes avaient fait entendre leurs promesses*. Pourquoi cette caractéristique? Parce que le fait de la fondation et de la reconstruction effective du temple prouve que les promesses des anciens prophètes, dont les pères auxquels elles furent adressées d'abord ne purent qu'espérer la réalisation dans un avenir lointain, sont en voie de s'accomplir en faveur de la génération présente. En un mot les formules « *ces jours-ci* », « *le jour où le temple fut fondé pour être rebâti* » caractérisent l'époque actuelle en regard de l'époque des pères. Et cette appréciation, basée tout d'abord sur l'exigence du rapport entre vv. 1-8 et v. 9, se trouve confirmée par la suite du discours de Zacharie qui continue vv. 10 s., — 13, — 14 s. à développer l'antithèse entre l'époque des châtiments infligés par la justice divine = l'époque où le peuple était « une malédiction » parmi les nations = l'époque où *les pères* provoquaient la colère de Jahvé, et l'époque actuelle qui sera signalée par le règne de la paix et du bonheur = l'époque du salut où le peuple sera « une bénédiction » = l'époque où Jérusalem et la maison de Juda se-

soit bâti! 10 Car avant ces jours il ne se trouvait point de rémunération pour l'homme et il n'y avait point de rémunération pour l'animal; pour sortants ni entrants il n'y avait de sécurité du côté de l'ennemi et j'avais lâché

ront comblés de bienfaits. Étant donné qu'au v. 9 les formules : « *ces jours-ci* », « *le jour où le temple a été fondé* », désignent le temps actuel *en opposition avec le temps des pères* auxquels les anciens prophètes avaient fait entendre leurs promesses relatives à une restauration future, on doit reconnaître que les paroles de Zacharie gardent leur signification pleine et entière dans la supposition que le temple avait été fondé dès la seconde année du retour des captifs. Car il est évident que l'époque actuelle, au sens qui vient d'être déterminé, a été inaugurée par le retour de la captivité. Le v. 9 n'implique donc aucune contradiction avec le récit d'*Esdr.* III. Comp. la note sur v. 10. — Les LXX, suivis par *Syr.*, au lieu de ... בְּיוֹם יֻסַּד, ont lu ... מיום יסד : ἀφ' ἧς ἡμέρας...; de plus, comme la Vulg., ils omettent le pronom אֲשֶׁר avant ביום, et ils suppléent ἀφ' οὗ entre les deux éléments de l'incise finale הַהֵיכָל לְהִבָּנוֹת. Ces deux dernières particularités de la version grecque n'ont aucune chance de répondre au texte primitif. Si malgré cela on lisait מיום au lieu de ביום le sens du v. 9 serait que Zacharie félicite ses auditeurs d'entendre « *en ces jours ces paroles de la bouche des prophètes qui* (sont) *depuis le jour où le temple fut fondé...* ». Cette leçon est très loin de présenter un avantage quelconque sur celle du TM. Mais en aucun cas on ne pourrait en tirer argument contre le récit d'*Esdr.* III. La meilleure explication que l'on pourrait donner du texte lu de cette manière, serait de dire que le prophète, pour assurer plus d'autorité à sa parole, aurait rappelé que ceux qui proclament aujourd'hui l'avènement de l'ère du pardon divin, sont les mêmes qui n'avaient cessé de donner cette assurance même en des jours plus sombres, alors que l'œuvre de la restauration du temple, entravée et interrompue, semblait à plusieurs définitivement compromise; alors aussi que le peuple était rappelé à son devoir par les épreuves que Jahvé lui envoyait (comp. *Agg.* I, 6, 9 ss.). Voir l'explication autrement formulée *Nouv. études*, p. 126 s.

V. 10. Dans la suite de son discours Zacharie développe les félicitations qu'il vient d'adresser au peuple, en insistant sur l'antithèse entre le temps passé qui fut celui des châtiments infligés aux pères pour leur infidélité aux leçons des prophètes (VII, 8-14), et le temps présent qui est celui où s'accomplissent les promesses des prophètes d'autrefois (VIII, 1-8). « Car *avant ces jours* il n'y avait point de rémunération pour l'homme... » : לפני הימים ההם. L'expression ne signifie pas *avant ces jours-ci*, mais : avant *ces jours-là*, c'est-à-dire *ces* jours *dont il vient d'être question* (voir la note sur v. 6). Les jours en vue ne peuvent être que ceux qui furent inaugurés par la fondation du nouveau temple d'après v. 9 (Nowack). Ce qui prouve une fois de plus que le יום יסד בית יהוה était à concevoir au sens large d'*époque*. Il est des auteurs, comme Marti, qui préfèrent lire לפ' הי' האלה = *avant ces jours-ci;* au fond la portée de la formule reste la même, *ces jours-ci* ne pouvant être que l'époque actuelle inaugurée par la fondation du temple. Le v. 10 nous offre un témoignage très significatif en faveur de la date indiquée *Esdr.* III pour cette fondation. Comment en effet Zacharie caractérise-t-il ici la situation antérieure aux jours de la fondation du temple? Non pas, comme d'aucuns croient pouvoir l'expliquer, par une allusion aux mauvaises récoltes dont on eut à souffrir d'après Aggée I, 6 ss., avant l'an 2 de Darius; mais en rappelant les bouleversements extrêmement graves qui causèrent la ruine et le désordre. C'est la désorganisation politique et l'anarchie qui régnèrent pendant la période de la captivité, en particulier au point de vue juif, dont il retrace le tableau. A cet égard le v. 10 se trouve dans un parallélisme parfait avec vv. 13ª et 14. *Il n'y avait de rémunération ni pour l'homme ni pour l'animal* = on ne pouvait se livrer aux travaux de la paix. L'époque de la fondation du temple coïncide moralement, au témoignage de Zacharie, avec la fin

tous les hommes les uns contre les autres. 11 Mais maintenant je ne suis plus, moi, comme aux jours d'autrefois pour le Reste de ce peuple; 12 car ce sont les semailles de la paix! La vigne donnera son fruit et la terre donnera son produit et les cieux donneront leur rosée et je mettrai le Reste de ce peuple en possession de toutes ces choses! 13 Et il se fera : de même que vous avez été une malédiction parmi les nations, maison de Juda et maison d'Israël, ainsi je ferai votre salut et vous serez une bénédiction!

de la captivité. אין שלום מן־הצר..., *Vulg.* : neque... erat pax *præ tribulatione.* L'hébreu peut se comprendre ainsi; mais il y a une assez lourde tautologie à dire qu'il n'y avait point de paix, à force de tribulation. Il vaudra mieux traduire : il n'y avait point de paix *devant l'ennemi.*

V. 11. La particule ועתה n'est pas à interpréter strictement du moment même où Zacharie parle, savoir du 4e jour du 9e mois de l'an 4 de Darius (518), comme se l'imagine v. d. Flier (p. 34) qui se flatte d'avoir découvert ici un point faible de notre explication. Il est trop clair que ועתה répond à לפני הימים ההם du v. 10. A ce qu'il a fait *avant ces jours-là* = avant l'époque de la fondation du temple, Jahvé oppose ce qu'il va faire désormais, c'est-à-dire dans la condition ou la situation présente des choses, pendant l'époque actuelle caractérisée par la fondation et la reconstruction du temple, gage de l'avènement de l'ère de bonheur prédite par les prophètes. Si v. d. Flier pense que la particule ועתה n'est point susceptible de cette portée, il se trompe. Il est indéniable d'ailleurs que les vv. 11-12 font parallèle à vv. 13b et 15; et dans ces deux endroits ce que Jahvé va faire *à présent* est mis en opposition avec le traitement qu'il infligea à la nation *déportée en exil,* avec les châtiments qu'il infligea *aux pères*; et nullement avec ce qui était arrivé avant le 4e jour du 9e mois de l'an 4 de Darius! — Sur le « *Reste du peuple* » voir *Mich.* IV, 7.

V. 12. Comme l'ont prédit les anciens prophètes (vv. 1-8), l'ère actuelle qui se présente par des faits sensibles comme celle où le peuple a retrouvé la faveur de Jahvé, sera une ère de paix et de bonheur. Il est possible, comme nous en avons fait la remarque, *Zorobabel et le sec. temple*, p. 75 et *Nouvelles études*, p. 132, que le choix des termes dans lesquels Zacharie décrit le bonheur réservé au peuple pardonné, lui ait été suggéré en partie par le souvenir des mauvaises récoltes au cours des dernières années (*Agg.* I, 6 ss.); mais au fond sa pensée a un tout autre objet. Ses promesses sont à comprendre en rapport avec les tribulations qui accablèrent les hommes aux « jours d'autrefois » (vv. 10-11), c'est-à-dire pendant la période de troubles et de désorganisation sociale que le peuple eut à traverser à partir de la ruine du royaume en 586. Rien de plus fréquent d'ailleurs chez les prophètes que l'image des récoltes abondantes comme caractéristique du bonheur dans la paix, *Os.* II, 23; XIV, 8; *Am.* IX, 13 etc. Les mots כִּי זֶרַע הַשָּׁלוֹם qui doivent former une phrase absolue, ne nous paraissent pas si difficiles à comprendre qu'il faille procéder à des changements de lecture ou à des modifications du texte. On a proposé de lire כִּי זַרְעָה שָׁלוֹם *car sa semence* (savoir : du Reste du peuple) *sera prospère,* ou : *en sécurité* (?); ce qui est d'un goût très douteux; Wellh. suivi par Marti : אזרעה שָׁלוֹם : *je sèmerai la prospérité.* Le texte tel qu'il est peut se traduire : *car ce sont les semailles de la paix!* (pour זרע = *semailles*, comp. *Gen.* VIII, 22). L'idée est très claire et parfaitement conforme au contexte.

V. 13. L'antithèse exposée aux vv. 10-12 est résumée en un trait. Lorsque Jahvé avait déchaîné les hommes les uns contre les autres si bien qu'il n'y avait que ruines et désordre (v. 10), alors la maison de Juda et la maison d'Israël étaient *une malédiction* parmi les nations, c'est-à-dire qu'elles étaient *un sujet de malédiction.* Ce n'est pas la situation de la colonie des rapatriés, avant l'an 2 de Darius, qui est ainsi stigma-

Ne craignez rien ; que vos mains soient fortes ! 14 Car ainsi parle Jahvé des
Armées : De même que je résolus de vous maltraiter lorsque vos pères
provoquaient mon courroux, dit Jahvé des Armées, et que je n'ai pas eu
pitié ; 15 ainsi au contraire j'ai résolu en ces jours-ci de combler de biens
Jérusalem et la maison de Juda. Ne craignez rien ! 16 Voici les préceptes
que vous observerez : Tenez des discours sincères l'un envers l'autre ;
rendez dans vos Portes des jugements salutaires ; 17 ne méditez point dans
vos cœurs l'un le malheur de l'autre ; ne prenez point plaisir au faux serment, car ce sont toutes ces choses que je hais ! parole de Jahvé.
18 Et la parole de Jahvé des Armées m'arriva disant : 19 Ainsi parle

tisée, mais celle du peuple déporté en exil et qui semblait rejeté par son Dieu ; comp. *Jér.* XXIV, 9 ; XXV, 18 ; XXIX, 18 ; XLII, 12 etc. Cela est rendu tout à fait évident par le membre suivant : ainsi *je vous sauverai...;* c'était donc la condition d'oppression et d'humiliation politique qui était en vue. Le peuple sauvé deviendra un sujet de bénédiction. Et Zacharie à ce propos répète la formule de félicitation du v. 9, établissant ainsi lui-même un rapprochement entre ce qu'il disait en cet endroit et ce qu'il dit ici. Lorsque le prophète au v. 9 félicitait le peuple d'entendre en *ces jours* « ces paroles » de la bouche des prophètes de la Restauration, c'est parce qu'en ces jours le peuple va devenir « une bénédiction » au lieu qu'auparavant (= pendant la captivité) il était une malédiction parmi les nations. Si la correction que nous avons proposée VII, 2, de בית־אל en בית־ישׂראל, et la manière dont il nous a semblé qu'on pouvait y comprendre בית־ישׂראל sont justes, il y aura lieu de supposer que dans le présent passage *la maison de Juda* représente la population de l'ancienne Judée et le gros des familles rapatriées en 538, tandis que *la maison d'Israël* serait plus spécialement la partie fidèle de la population de la région samaritaine.

VV. 14-15. Le motif des félicitations du v. 9 est de nouveau répété sous la forme d'une antithèse entre les arrêts de sa justice que Jahvé dut exercer *contre les pères,* et les bienfaits dont il comblera Jérusalem et la maison de Juda *en ces jours.* Le parallélisme entre nos deux versets 14-15, les VV. 10-12 et le v. 13 est manifeste. *Ces jours-ci* הימים האלה au v. 9 aussi bien qu'au v. 15, comme nous l'avons reconnu pour d'autres raisons encore, sont *l'époque actuelle,* non pas en opposition avec les dernières années qui viennent de s'écouler (jusqu'en l'an 2 ou l'an 4 de Darius), mais en opposition avec *l'époque des pères* (= *l'époque antérieure à ces jours,* v. 10 ; *les jours d'autrefois,* v. 11). Le v. 14 rappelle la partie du discours où Zacharie a montré que les malheurs de la captivité avaient été l'œuvre de Jahvé, en châtiment pour l'obstination des pères (VII, 8-14) ; le v. 15 rappelle le morceau où Zacharie a montré par de nouvelles citations des prophéties de ses devanciers, que Jahvé se réservait de pardonner un jour au peuple et de le recevoir en grâce (VIII, 1-8).

VV. 16-17. Ces effets de la bonté de Jahvé, le peuple devra les mériter par une observation fidèle des préceptes (v. 15) et des prohibitions (v. 16) qui représentent la loi morale. Les exigences divines formulées ici sont les mêmes au fond que celles dont les anciens prophètes s'étaient fait l'écho (VII, 8 ss.), et dont la transgression avait attiré sur les pères de justes châtiments. Que le peuple évite l'exemple donné par les pères, et il évitera leur sort ! Comp. I, 4 s. Au v. 16 le second אֱמֶת est en réalité un doublet du premier ; un cas analogue à celui de שׁבעה IV, 2. Au v. 17 noter la particule את avant כל־אלה suivi de אשׁר ; à rapprocher du את de VII, 7 ?

VV. 18-19. La conclusion du discours VII, 5 ss. Puisque le peuple n'a à considérer que sa propre situation pour résoudre la question de savoir s'il doit continuer à jeûner

Jahvé des Armées : Le jeûne du quatrième, et le jeûne du cinquième, et le jeûne du septième et le jeûne du dixième [*mois*] seront [*changés*] pour la maison de Juda en joie et allégresse et en jours de bonheur! et vous aimerez la vérité et la paix!

20 Ainsi parle Jahvé des Armées : [*Il en sera ainsi*] jusqu'à ce que viennent des peuples et les habitants de cités nombreuses, 21 et que les habitants de l'une aillent à l'autre, disant : « Nous allons pour gagner la faveur de Jahvé et pour chercher Jahvé des Armées! » — « Je vais, moi aussi! » 22 Et des peuples nombreux viendront, et des nations fortes, pour chercher Jahvé des Armées à Jérusalem et pour gagner la faveur de Jahvé.

(vii, 5-6, 7-14); puisque cette situation est aujourd'hui celle du pardon annoncé autrefois par les prophètes (viii, 1-8, 9-17), il s'ensuit que les jours de jeûne par lesquels le peuple célébrait le souvenir de malheurs qui avaient été des châtiments, doivent être abolis! Le jeûne du *4e mois* avait été institué en souvenir de la prise de Jérusalem par les Chaldéens (au 4e mois de l'an 11 de Sédécias, *Jér.* xxxix, 2; lii, 6, 7). Le siège de la ville avait commencé au *10e mois* (de la 9e année du même roi). Sur les jeûnes du 5e et du 7e *mois*, voir plus haut vii, 3, 5.

VV. 20-23. — A la solution de la question posée vii, 3, Zacharie fait suivre un développement touchant les destinées glorieuses de Jérusalem. Il y est question de la conversion future des nations païennes au culte de Jahvé. Le passage rappelle des oracles comme ceux de *Mich.* iv, 1 ss.; *Jér.* xvi, 19 etc. Le lecteur remarquera que le Messianisme s'y affirme comme un idéal dont la réalisation n'aura lieu que dans un avenir encore lointain. Ce n'était donc qu'en un sens relatif que Zacharie appliquait à Zorobabel des titres messianiques (iii, 8; vi, 12), et qu'il caractérisait par des traits empruntés aux prophéties messianiques l'ère de bonheur qu'allait inaugurer le jour de l'achèvement du temple (iii, 10).

V. 20 ... עד אשר; en lisant avec les Massorètes et les versions anciennes עֹד = *adhuc,* on explique que cet adverbe a pris la tête de l'énonciation en vertu d'une construction syntaxique exceptionnelle dont on trouverait des exemples ailleurs, comme *Gen.* xix, 12; xliii, 6, etc. La particule אשׁר qui vient en second lieu serait la conjonction introduisant le discours direct : « ainsi parle Jahvé des Armées : *qu*'il viendra *encore* des peuples... ». Mais les exemples cités ne sont pas de même nature que le cas présent, où la particule même *qui introduit le discours* aurait été refoulée hors de sa place naturelle par l'adverbe. On ne s'attend pas d'ailleurs à cette particule d'introduction après ... כֹּה : « *Ainsi* parle Jahvé... » Enfin on ne voit point à quel événement antérieur il serait fait allusion par l'adv. עֹד *adhuc;* certainement pas au retour de la captivité, car l'accession des peuples païens et des habitants des grandes villes au culte de Jahvé, allait être un fait d'une tout autre nature que le rapatriement des Juifs exilés. Nous préférons lire עַד אשׁר : « *jusqu'à ce que* viennent... ». La notion de ce qui doit avoir lieu jusqu'à cet avènement solennellement annoncé de l'ère messianique, est à reprendre tacitement à l'oracle de v. 19 : *il en sera ainsi* jusqu'à ce que... C'est-à-dire les jours de jeûne en question *resteront* désormais abolis et remplacés par des jours de fête, et cela jusqu'au moment du grand triomphe de la cause de Jahvé. Y a-t-il ici une réminiscence de ... עד כי יבוא *Gen.* xlix, 10 (*Ézéch.* xxi, 32 : עד־בֹּא)?

V. 21. ... והלכו dépend encore de ... עד אשר. L'incise finale אֵלְכָה גַּם־אָנִי énonce un propos attribué distributivement aux habitants des grandes villes, répondant à l'engagement qui leur est adressé par leurs consorts.

V. 22. ולְחַלּוֹת אֶת־פְּנֵי יהוה comme vii, 2, et au v. précédent.

23 Ainsi parle Jahvé des Armées : [*Cela arrivera*] en ces jours où dix hommes de toutes les langues des nations saisiront, oui, qu'ils saisiront le pan d'habit d'un homme juif en disant : « Nous allons avec vous; car nous avons entendu que Dieu est vous! »

V. 23. Le relatif אשר après בימים ההמה est embarrassant. Il ne paraît pas du tout être de même nature que le אשר introduisant le discours direct, comme p. ex. I *Sam.* xv, 20. On pourrait se demander s'il n'y aurait pas lieu de lire הימים (au lieu de בימים), comme l'offre l'édition polyglotte de Stier et Theile, grâce sans doute à une erreur typographique. En ce cas la construction elliptique de la phrase équivaudrait à ... הימים ההמה המה אשר בם : ces jours-là [seront ceux] où dix hommes... = *c'est en ces jours-là que dix hommes...* Mais nous préférons renvoyer au v. 20, où, dans un cas analogue, nous avons constaté l'ellipse d'une proposition introductoire; ici, comme au v. 20, la notion de ce qui sera *en ces jours où dix hommes... s'attacheront à un seul Juif,* est à reprendre tacitement à l'oracle qui précède : *cela arrivera,* savoir que des peuples nombreux et des nations fortes viendront à la recherche de Jahvé, *en ces jours où dix hommes...* Dans cette énonciation le prophète caractérise une fois de plus d'une manière indirecte l'empressement que les païens mettront à se convertir. Le verbe יחזיקו est répété (... והחזיקו) pour marquer l'ardeur avec laquelle les gentils, de toutes les nations, s'attacheront en foule, et en quelque sorte de force, aux Juifs, sans vouloir les lâcher, afin de s'engager à leur suite au service de Jahvé et de s'assurer ainsi la participation aux bienfaits du règne messianique. Dans אֱלֹהִים עִמָּכֶם il peut y avoir une allusion à *Is.* vii, 14; viii, 8, 10.

ZACHARIE IX-XIV

INTRODUCTION

Nous n'entreprendrons pas de discuter en détail les opinions très divergentes des critiques au sujet de l'époque de composition des six derniers chapitres de *Zacharie*. Les uns, comme on le sait, fixent cette époque avant la captivité de Babylone, les autres après. Et dans un camp comme dans l'autre, les avis diffèrent, parfois considérablement, sur le point de savoir s'il faut attribuer nos chapitres à un seul et même auteur ou à des auteurs différents et d'âges divers. On n'a pas manqué non plus de défendre l'hypothèse qu'une partie du recueil fût, du moins en substance, d'origine préexilienne, tandis que l'autre n'aurait été composée que bien plus tard, pendant la période du second temple. Les données sur lesquelles on s'appuie pour faire prévaloir telle ou telle de ces solutions, sont trop souvent elles-mêmes d'un caractère problématique. Au reste, sur un point capital, celui de la signification qu'il faut attribuer à l'allégorie du prophète pasteur au point de vue des faits historiques visés (XI, 4-17 + XIII, 7-9), le lecteur trouvera plus loin un commentaire s'écartant totalement des idées défendues dans les directions les plus opposées, par les exégètes et les critiques. Nous trouvant ainsi placé sur un terrain à part, nous pouvons nous dispenser d'entrer en des discussions minutieuses sur des théories que notre interprétation du texte, à l'endroit cité, nous oblige d'avance à considérer comme manquées. Nous n'avons, dans cette Introduction, qu'à nous expliquer touchant la manière dont nous concevons pour notre part la composition littéraire et l'origine des chap. IX-XIV de *Zacharie*.

Un coup d'œil suffit pour y faire distinguer deux parties, la première comprenant les chapitres IX-XI (+ XIII, 7-9), dont les éléments ont d'ailleurs besoin, comme nous espérons le montrer dans le commentaire, d'être remis en ordre; la seconde comprenant les chap. XII-XIII, 1-6; XIV. Chacune de ces parties se subdivise à son tour en deux sections. Ces divisions et sous-divisions se trouveront indiquées plus loin dans la version.

I

Les chapitres IX-XI (+ XIII, 7-9).

1° Cette partie renferme comme *première sous-division,* une série de trois tableaux se rapportant au règne messianique et s'étendant de IX, 1 à X, 1 + IX, 17 (le v. IX, 16[b] étant reporté en tête de la sous-division suivante). Le premier tableau décrit en quelques traits la conquête du territoire du royaume messianique (IX, 1-7); le second retrace les caractères du régime intérieur de ce royaume (*ibid.* vv. 8-10); le troisième expose les conditions de son avènement (*ibid.* vv. 11-16[a]). Suit un épilogue touchant les bénédictions divines sur la nature (X, 1 + IX, 17).

a) Il n'est pas douteux, à nos yeux, que le morceau dont nous venons de donner l'analyse sommaire, ne date d'*après le retour de la captivité;* cette date est pour ainsi dire explicitement indiquée dans le texte lui-même. Quand le v. 8[b] du ch. IX dit : « nul tyran ne marchera plus sur eux », cette promesse suppose qu'une oppression violente a eu lieu. La délivrance de l'exil est marquée comme un fait accompli, v. 11[b] du même chapitre : « j'ai délivré tes captifs du fond de la fosse sans eau ». Le roi-Messie des vv. 9 ss. de ce chapitre n'a rien de commun avec les rois historiques d'avant l'exil; ce n'est pas à une royauté actuellement existante que sont empruntés les traits sous lesquels il nous est dépeint. Si nous avons vu juste en reconnaissant sous le « Bâtard » du v. 6[a] une allusion à la population cuthéenne, il y aura là encore un indice, au reste superflu, de l'origine postexilienne de cette prophétie messianique. Voir ce que nous ajoutons plus loin, *c*.

b) L'auteur de la prophétie, bien qu'écrivant après le retour de la captivité, se sert cependant, çà et là, de formules, ou met en œuvre des images qui lui sont suggérées par la tradition ou la littérature d'avant l'exil. Ce sont des souvenirs de cette nature qui lui inspirent sa description de la conquête messianique des villes de la Syrie, de la Phénicie et de la Philistie. Ainsi pourra-t-on expliquer la parole : « Gazza n'aura plus de roi » (IX, 5). La mention d'*Ephraïm* et de *Juda* comme éléments constitutifs du peuple (IX, 10, 13) sera à considérer comme un phénomène de même nature, si l'on ne préfère en rendre compte par la considération que la communauté du second temple était censée renfermer les restes des deux anciens royaumes. On constate, dans tous les cas, l'emploi d'une formule analogue, après le retour de la captivité, par Zacharie II, 2; VIII, 13 (?). Notons encore que dans la seconde partie de IX, 13, *Sion* figure comme équivalant à *Juda et Ephraïm* dans la première partie.

c) La composition du poème messianique du ch. IX date *des premiers temps après le retour*. Le temple vient d'être rebâti, IX, 8 : « J'établirai pour ma maison une garnison, de ceux qui passent et repassent; nul tyran

ne marchera plus sur eux; car *à présent* j'ai vu de mes yeux »; la protection désormais efficace de la maison de Dieu est affirmée ici en regard d'un passé malheureux qui vient de finir. Aux vv. 11-12 du même chapitre nous lisons de même, en termes plus explicites : « ... *j'ai délivré tes captifs du fond de la fosse sans eau; ... mais de plus aujourd'hui je te rendrai de la gloire au double* ». — Au reste, les promesses pompeuses pour l'avenir de IX, 1 ss., 13 ss., sont analogues à celles que nous lisons chez les prophètes de la Restauration *Aggée* II, 4 s., 6 ss., 21 ss.; *Zachar.* III, 8 ss.; IV; VIII, 10 ss.

d) La parole du v. 13 au ch. IX, où les fils de Sion, dans le texte actuel, sont opposés aux *fils de Javan* ou de la Grèce, n'offre pas un motif solide pour ramener la composition de la prophétie à l'époque grecque; la mention des fils de Javan étant le résultat d'une interpolation, faite probablement à l'époque des Macchabées (voir la note *in h. l.*).

2° *La seconde sous-division* de la première partie est plus étendue que la précédente. Les éléments qui la composent doivent être disposés dans l'ordre suivant : IX, 16^{bc}; X, $2\text{-}3^{ab}$; XI; XIII, 7-9; X, 3^{c}-11. Nos conclusions sont ici absolument les mêmes que celles que nous venons de formuler pour IX, 1 ss.; il n'y a d'ailleurs pas de doute, à nos yeux, que les deux sous-divisions de la première partie ne soient d'un seul et même auteur. Mais il nous a paru convenable de traiter distinctement la question de leur origine, à raison des caractères littéraires particuliers que présente la seconde. L'examen que nous allons en faire confirmera la thèse que toute la première partie de *Zach.* IX-XIV date des premiers temps après le retour de la captivité.

a) Dans IX, 16^{bc}; X, $2\text{-}3^{ab}$; XI, *le point de vue auquel l'auteur se place* est celui des dernières années avant la captivité de Babylone. Cette observation se prouve :

α) Par les paroles de Jahvé qui forment l'introduction de cette nouvelle section. Jahvé se plaint du désordre qui règne parmi son peuple, et qui a pour causes les abus de l'idolâtrie et les fallacieux oracles des faux prophètes (IX, 16^{bc}; X, $2\text{-}3^{ab}$). Il se peut que dans la communauté du second temple le culte des *teraphim* ait encore été pratiqué; nous savons qu'il y eut encore sous Néhémie des prophètes imposteurs. Mais ce qui ne convient absolument pas à cette période, c'est le tableau de la masse du peuple se laissant séduire par les oracles des *teraphim* et par les illusoires promesses des prophètes. A quelle époque des temps postérieurs à l'exil peut-on se représenter la communauté livrée au désordre, marchant à sa ruine, sous l'influence de ces causes-là? Le tableau que nous retrace la plainte de Jahvé répond au contraire exactement à ce que nous apprennent les prophètes, p. ex. Jérémie et Ézéchiel, sur la situation du peuple juif pendant les dernières années avant la captivité de Babylone.

β) La lamentation sur la chute des cèdres du Liban et des chênes de Ba-

san, sur la ruine de l'orgueil du Jourdain, par laquelle le prophète fait écho, xi, 1-3, à la plainte de Jahvé, ne peut s'entendre que de la destruction de l'État juif indépendant, en 586, soit que l'on considère le passage en lui-même, ou qu'on le compare à des passages analogues chez Jérémie. Ceux qui étaient chargés de la direction de la communauté sous le second temple, n'avaient point un prestige, n'exerçaient point une autorité, pouvant suggérer l'idée de les comparer aux cèdres du Liban, etc.

γ) On voit déjà que le point de vue de l'allégorie du prophète-pasteur, au ch. xi, vv. 4 ss., doit être cherché dans les circonstances historiques qui précédèrent la captivité. Nous reconnaîtrons en effet, dans notre commentaire, que « les trois pasteurs » supprimés ou réprouvés en un mois, sont *Joachaz, Joïaqîm* et *Jéchonias;* que le v. 8 du ch. xi vise le chap. xxii de Jérémie. Nous montrerons de même que le pasteur insensé de xi, 15 ss. et xiii, 7 ss., est à identifier avec *Sédécias.*

b) Cependant nous aurions tort de conclure que le morceau qui nous occupe, ait été composé durant les dernières années avant la captivité de Babylone. Il est vrai que l'auteur a écrit les passages rappelés tout à l'heure, en se tenant au point de vue de cette époque; mais c'est par *un pur artifice littéraire* qu'il s'y est placé. En réalité il écrit après le retour de l'exil.

α) Notons avant tout que l'auteur connaît l'histoire des événements qui ont suivi la réprobation des trois pasteurs visés xi, 8; car le pasteur insensé qu'il reçoit l'ordre de représenter ensuite, est manifestement un personnage déterminé, successeur des pasteurs de xi, 8. Mais si l'auteur a pris le rôle de justicier des trois pasteurs alors que le jugement sur ceux-ci était déjà accompli, c'est-à-dire en vertu d'une simple *fiction littéraire,* et en vue d'une représentation rétrospective de l'histoire, rien n'empêche assurément qu'il faille entendre au même sens et dans les mêmes conditions l'ordre dont il se dit chargé ensuite de représenter le pasteur insensé. Nous avons donc le droit de voir dans la parabole un procédé littéraire rappelant sous une forme dramatisée les événements passés de l'histoire. Le rapport que nous établirons entre *Zach.* xi, 4 ss. et *Jér.* xxii se trouvera à ce point de vue entièrement justifié.

β) Pour que l'auteur pût mettre en œuvre le ch. xxii de *Jérémie* comme il le fait dans son allégorie du pasteur (xi, 8), il faut qu'il ait écrit à une époque sensiblement postérieure à Jérémie.

γ) La suite montre qu'en effet l'auteur écrit sous la Restauration. C'est l'accomplissement des décrets de la justice divine qui a fait l'objet de la première moitié, rétrospective, de son exposé; mais celui-ci se termine par un vrai chant de triomphe. La transition est formulée xiii, 7-9 : le pasteur a été frappé, le troupeau dispersé; mais un tiers de la nation, purifié par l'épreuve, redevient le peuple de Jahvé en exécution de la promesse d'*Osée* ii, 25. Que l'épreuve soit bien passée, on ne peut en douter, en lisant le développement de la pensée de l'auteur x, 3[e] ss. Il n'y a plus ici

que promesses de victoire et de gloire et elles sont faites sur un ton qui prouve que l'on tient les premiers gages de leur exécution. S'il est encore question du salut de la nation, de sa délivrance de la terre d'Égypte et d'Assur (x, 10) (1), c'est en un sens idéal; non pas en vue d'un simple rétablissement dans la mère-patrie, mais en vue de l'occupation d'un territoire nouveau, créé par miracle (x, 11); la maison de Juda et la maison de Joseph (2) seront désormais comme *quand Jahvé ne les avait point repoussées* (v. 6); *Jahvé a racheté son peuple,* celui-ci ira se multipliant sans cesse (v. 8); il sera fortifié par Jahvé et marchera en son nom (v. 12).

ϐ) La description du combat, x, 3[e] ss., est d'ailleurs tout à fait analogue à celle de IX, 13 ss.; la comparaison des deux passages suffit à prouver leur communauté d'origine. Le combat a lieu, les deux fois, après que l'épreuve a purifié la nation (IX, 11, 12; x, 3[e]); des deux côtés nous trouvons des métaphores du même genre belliqueux (IX, 13; x, 3[d]); « Jahvé apparaîtra au-dessus d'eux » (IX, 14), « Jahvé sera avec eux » (x, 5); le *vin* comme terme de comparaison (IX, 15 et x, 7); « et Jahvé leur Dieu les sauvera en ce jour » (IX, 16[a]) à rapprocher de x, 6[a] : « ... je sauverai la maison de Joseph »; « je ferai de toi une épée de héros » (IX, 13) à rapprocher de x, 5, 6[a], 7[a] : « ils seront comme des héros... ». Il est vrai qu'au chap. x la phrase est plus chargée, moins rapide, d'une mesure moins régulière qu'au ch. IX; il ne manque pas cependant, à ce point de vue encore, des ressemblances de style qui se montrent par exemple dans la période de trois membres IX, 1-10; x, 5, 10, 11; et dans celle de quatre membres IX, 11-15; x, 6 ss. — Or nous avons constaté au ch. IX des indices non équivoques d'une date postérieure au retour de la captivité.

c) La dernière remarque que nous venons de faire (*b*, ϐ), implique la supposition que notre morceau date *des premiers temps après le retour de la captivité* (3). La facture littéraire et l'objet même du discours confirment cette conclusion. Le retour que l'auteur fait sur les causes de la captivité (IX, 16[b] + x, 2, 3[ab]) et sur le châtiment qui fut infligé aux grands (XI, 1-3); la peinture vivante des manifestations de la justice du pasteur suprême, obligé de rompre avec ses desseins de bonté pour ne laisser place qu'à la vengeance (XI, 4 ss.); la remémoration de l'indignité du dernier roi de Juda et de sa triste fin qui fut suivie de la dispersion du troupeau (x, 15 ss.; XIII, 7); toute cette revue dramatique d'un passé malheureux comme introduction aux promesses de l'avenir (XIII, 8 s. + x, 3[e] ss.), ne peut évidemment avoir été conçue et écrite qu'à l'adresse d'une génération encore toute proche de ces événements lamentables, encore remplie du souvenir des ruines subies et des misères endurées.

Nous retrouvons ainsi comme date de la première partie de *Zach.* IX-

(1) Comp. ce passage à *Is.* XXVII, 13.
(2) Voir plus haut, *sub* 1°, *b*.
(3) Voir plus haut, 1°, *c*.

XIV, celle que nous avait suggérée si clairement la parole de IX, 11 s. : « ... j'ai délivré tes captifs du fond de la fosse sans eau;... mais de plus aujourd'hui, je te rendrai de la gloire au double ! »

II

Les chapitres XII-XIII, 16; XIV.

La seconde partie de *Zach.* IX-XIV se subdivise à son tour en deux discours, qui, à côté de différences nettement marquées, offrent un remarquable parallélisme dans la manière dont le même sujet y est traité. Les deux fois nous retrouvons comme début (XII, 1 ss. ; XIV, 1 ss.) la description d'attaques essuyées par Jérusalem, avec un résultat qui n'est toutefois dès l'abord pas le même, de la part d'ennemis dont la nationalité ou le caractère ne sont pas spécifiés clairement. Les deux fois l'auteur prend occasion de la victoire finalement assurée à Jérusalem par Jahvé, pour annoncer l'avènement du règne messianique avec ses prérogatives et ses bienfaits d'ordre divers (XIII, 1 ss. ; XIV, 6 ss.). Il n'y a pas lieu de traiter séparément ici la question de l'époque de composition pour les deux discours.

1° *Les chap.* XII-XIV *datent d'après l'exil.*

a) L'allusion au crime qui sera expié par un deuil national XII, 10^{b} ss., paraît dépendre d'*Isaïe* LIII.

b) *Tout le pays* a pour limites au nord, Géba ; au sud, Rimmon, XIV, 10.

c) XIV, 1 ss. n'est pas la prédiction de la captivité de Babylone, mais, comme introduction aux vv. 6 ss., l'annonce d'une catastrophe qui est décrite, en partie, à l'aide de traits empruntés aux événements de 586.

d) La mention du tremblement de terre sous le roi Ouzzia, XIV, 5, — une réminiscence d'*Amos* I, 1, — loin de prouver l'origine préexilienne du ch. XIV, constitue un argument très sérieux en faveur de la date indiquée, à raison du titre de *roi de Juda* ajouté au nom d'Ouzzia.

e) Quant à la grande lamentation de XII, 11, le commentaire que nous donnons de ce passage, supprime l'argument qu'on y avait cherché pour soutenir la thèse de l'origine préexilienne de XII-XIII, 1-6.

f) Nous trouvons une allusion, XIV, 11, au traitement que Jahvé infligea au pays de Juda par la destruction de Jérusalem et la déportation de ses habitants.

2° *Les chapitres* XII-XIV *datent, comme les chapitres précédents, des premiers temps de la Restauration,* peut-être des premières années de Xerxès ou de la fin du règne de Darius I.

a) Jérusalem n'est pas encore rebâtie ni convenablement peuplée, XIV, 10 s. La même situation est supposée XII, 1 ss., notamment v. 6.

b) Les ennemis de Jérusalem et de Juda ne sont, il est vrai, pas nettement spécifiés. Mais la manière dont l'auteur les désigne, et les conditions

dans lesquelles a lieu la lutte qu'il décrit ch. XII, vv. 1 ss., nous permettent d'émettre à cet égard des conjectures assez précises. Bien que l'auteur ait en vue l'avenir, on est cependant en droit de supposer qu'il emprunte les éléments du tableau qu'il retrace, à la situation au milieu de laquelle il vit. Les ennemis de Jérusalem, ce sont « les peuples d'alentour » (XII, 1); en regard des données relatives à Jérusalem que nous venons de relever *sub litt. a*, on est amené à conclure que ces « peuples d'alentour » sont les populations voisines hostiles qui en voulaient surtout, après le retour de la captivité, à la restauration de la capitale juive. Les premiers chapitres d'*Esdras* et le livre de *Néhémie* nous ont conservé la relation des difficultés sans cesse renaissantes que ces voisins jaloux suscitaient à la ville rivale. Le prophète a pour but de soutenir le courage de ses compatriotes. Les images belliqueuses auxquelles il a recours, peuvent lui avoir été suggérées par les guerres de l'époque. Mais sa pensée se réduit à proclamer que les ennemis useront vainement leurs forces dans leur opposition au relèvement de Jérusalem. Malgré sa faiblesse, celle-ci sortira victorieuse de la lutte, grâce à la protection de Jahvé tout-puissant, grâce aussi à l'ardeur que déploieront les Judéens de la banlieue. L'épreuve de Jérusalem est une leçon d'humilité pour elle; le salut assuré d'abord aux Judéens de la banlieue, sera pour ceux-ci un stimulant et un motif de confiance. Au reste la restauration complète de Jérusalem n'est entrevue que dans un avenir relativement lointain; du moins elle est associée, dans les prédictions de l'auteur, à l'avènement des temps messianiques (XII, 1-10 ss.). — Malgré l'assurance absolue avec laquelle Wright interprétait ce passage comme une prophétie relative à la guerre des Macchabées (p. 368 s.), on peut affirmer, dans tous les cas, que des Macchabées il n'est point question ici. Les conditions *caractéristiques* et *essentielles* de la guerre des Macchabées n'y font pas l'objet de la moindre allusion.

c) L'auteur dit que le retard apporté au salut de Jérusalem sera une leçon d'humilité pour les habitants de la capitale et pour *la maison de David* (v. 7); une parole qui se comprend mieux à une époque où la maison de David, représentée à la tête de la nation, comme c'était le cas sous l'administration de Zorobabel, ou du moins encore entourée du prestige que celui-ci lui avait rendu, pouvait paraître appelée à reprendre dans un avenir prochain ses glorieuses destinées.

d) D'autre part les termes dans lesquels l'auteur énumère les éléments constitutifs de la nation XII, 12 ss., tout en apportant une nouvelle preuve de l'origine postexilienne de nos chapitres, ne peuvent cependant être allégués en faveur d'une date plus récente que les premiers temps de la Restauration. La mention de la *maison de David*, venant en premier lieu, a une portée analogue à celle des passages XII, 7, 10; l'insistance de l'auteur à mettre en relief « la maison de David » confirme l'induction que nous suggérait tout à l'heure l'idée exprimée au v. 7. Au reste les vv. 12 ss. du

chap. XII ne se contentent pas d'associer à la maison de David la seule maison de Lévi; comme nous en ferons la remarque dans notre commentaire sur ce passage, celui-ci a formellement en vue d'exposer une énumération de tous les éléments constitutifs du peuple. Nous ne voyons pas, dans ces conditions, l'objection que l'on pourrait y trouver contre la date que nous assignons à la composition de ces chapitres. Qu'immédiatement après la maison de David, et avant la tribu de *Siméon, etc.*, le prophète place la corporation des ministres du temple représentés notamment par la tribu de Lévi, il n'y a là, tout au plus, qu'un indice à opposer à la thèse de l'origine préexilienne de la prophétie. Peut-être ce détail sera-t-il à expliquer par la circonstance que l'auteur était prêtre.

e) On peut rapporter ici l'observation faite plus haut *sub* 1°, *f*.

3° *Il est probable que les chapitres* XII-XIV *sont de la même main que les chapitres* IX-XI.

a) On constate, sans doute, des différences assez notables, surtout entre le second discours de la première partie (1) et les discours des chap. XII-XIV. Mais ces différences tiennent au changement du point de vue. Au chap. IX, 16^b + X, 2-3^{ab} et XI, 1 ss., l'auteur prend *le point de départ de son exposé* dans la situation historique des dernières années avant la captivité; dans les chapitres XII-XIV il n'en est pas ainsi. Il se contente ici d'emprunter, soit à la situation présente (XII, 1 ss.), soit aux événements du passé (XIV, 1 s.), les éléments d'une description *qu'il présente comme un tableau de l'avenir*. — On peut remarquer de même que, d'après notre commentaire, l'auteur prédit, au ch. IX, v. 6^a, 7, l'adoption future des Cuthéens dans la communauté d'Israël; tandis que XII, 1 ss., il aurait en vue notamment les Cuthéens comme ennemis de Juda. C'est là, une fois de plus, une différence de point de vue qui se conçoit parfaitement chez un seul et même auteur; au premier endroit il a en vue l'avenir, au second il est sous l'impression de la situation actuelle.

b) Dans la seconde comme dans la première partie de *Zach.* IX-XIV, l'avènement du règne messianique est annoncé comme conséquence d'une guerre victorieuse contre des ennemis qui ne sont pas nommés IX, 11^a, 12^b ss.; XII, 3 ss.; XIV. Nous avons déjà remarqué d'ailleurs que IX, 12^b ss. présente à cet égard une analogie marquée avec X, 3e ss. (plus haut, *sub* I, 2°, *b*, ∂).

c) Sous le rapport du style, nous ferons observer que les ch. XII-XIV présentent encore souvent, surtout au ch. XIV, la période de trois membres, laquelle au ch. IX, 1-10 prenait l'allure d'un rythme voulu et recherché. Comparez XII, 1, 2, 3, 4, 6, 7, 8; XIII, 2, 3, 5; XIV, 4, 7, 8, 11, 12^b, 13, 14, 16, 21.

Pour ces raisons, étant donné que les deux groupes IX-XI (+ XIII, 7-9) et

(1) Voir plus haut, I, 2°.

XII-XIV sont environ de la même époque, nous estimons que leur communauté d'origine littéraire est probable; mais l'unité d'auteur ne peut pas être démontrée. Les éléments font défaut pour une preuve positive rigoureuse. Il s'agit en effet de deux documents littéraires parfaitement détachés l'un de l'autre, ne formant point ensemble un tout organique, n'ayant de commun, en fait de traits caractéristiques, que le genre de sujet traité. On pourrait d'ailleurs appliquer la même considération aux deux tableaux qui entrent dans la composition des chap. XII-XIV. En présence des différences qui sautent aux yeux, à la comparaison de ces deux morceaux, entre XII-XIII, 1-6 d'une part et XIV de l'autre, il serait impossible de prouver strictement leur unité de composition. Si le chap. XIV, par exemple, avait figuré à la suite de la prophétie d'Aggée, on aurait attendu longtemps avant de reconnaître que sa vraie place était marquée après *Zach.* XII-XIII, 1-6.

Au reste la solution que nous avons à donner à la question suivante, servira peut-être à confirmer la présomption que fait naître en faveur de l'unité de composition de IX-XI et XII-XIV le fait même de leur association dans le livre qui porte le nom de Zacharie.

III

Zacharie I-VIII et IX-XIV.

Que faut-il penser de la relation littéraire entre les chapitres I-VIII *et les chapitres* IX-XIV *du livre de Zacharie?*

Nous avons spécialement en vue la première partie des ch. IX-XIV, c'est-à-dire le groupe formé par les chapitres IX-XI (+ XIII, 7-9), dont les éléments sont censés disposés suivant l'ordre que nous indiquons et défendons dans notre commentaire (voir plus haut I, 2°).

1° La question que nous venons de formuler est tranchée par la plupart des critiques en un sens défavorable à l'unité de composition. Les arguments que l'on a apportés à l'appui de cette solution, ont beaucoup varié depuis l'époque où J. Mede, un savant anglais, la proposa pour la première fois en 1655. Nous n'avons pas le loisir de nous arrêter ici à l'histoire de la controverse qui suivit. Notons seulement que l'on exagère parfois, ou que l'on fait valoir sans les réserves et la précision requises, les données empruntées à la comparaison du style ou de la langue dans les deux parties du livre. Ainsi Kuiper (1), à la suite de Eckardt (2), signale à ce point de vue les différences suivantes. Le *bâton* dans *Zach.* VIII, 4 s'appelle משׁענת; le mot employé XI, 7 ss. est מקל; seulement au premier endroit il s'agit du *bâton du vieillard,* ce qui explique parfaitement la diversité, d'ailleurs insi-

(1) *Zacharia IX-XIV...*, 1894, p. 95.
(2) *Der Sprachgebrauch von Sach. IX-XIV*, *ZATW.*, 1893, I, p. 109 ss.

puient sur des données dont le caractère spécial tient uniquement
ité des mises en scène, laquelle à son tour dérive de la diversité
traités, comme nous aurons à le rappeler tout à l'heure. Il ne
erdre de vue, d'ailleurs, que l'identité d'auteur n'implique point,
ière absolue, l'identité des circonstances pour la date de composi-
iverses parties d'un livre ou d'un recueil. On a remarqué en par-
e Zacharie, dans les ch. I-VIII de son livre, fait usage des titres
ues de צמח et de *Serviteur de Jahvé*, empruntés aux prophètes an-
andis que les ch. IX-XIV ne renferment point d'application de ces
Iessie. Cette observation touche à une question très intéressante
le des livres de *Zacharie* et d'*Aggée*. Les passages du livre de
où figurent les titres messianiques indiqués, visent Zorobabel.
t, ni pour Zacharie ni pour Aggée, Zorobabel ne réalise dans
lénitude l'idéal du Messie attendu; jamais les deux prophètes ne
t à Zorobabel un règne universel sur tous les peuples; cette uni-
est pourtant un des traits caractéristiques du règne messianique
les prophètes; les temps messianiques, ainsi caractérisés, sont
ır Zacharie lui-même comme *futurs* VIII, 20 ss. Aggée, II, 23,
ıns doute, à Zorobabel des destinées glorieuses; mais aux vv. 6-7
chapitre *la gloire du nouveau temple* est présentée comme de-
éaliser *à l'avenir* et cela après que Jahvé aura encore une fois
nde entier en mouvement. L'attente messianique n'est pas con-
e devant être comblée dans un bref délai, absolument parlant;
que d'Aggée les apparences misérables du nouveau temple (v. 3)
taient pas de lui présager dans un avenir très prochain « une gloire
le qu'au premier »; on ne pouvait espérer que *l'affluence de toutes
précieuses des nations* au temple bâti par Zorobabel aurait lieu
de ce dernier. A côté de Zorobabel, Zacharie aussi bien qu'Aggée
trent Jehoschoua, le grand prêtre, comme investi d'un non moin-
ge. Nous le répétons, les deux prophètes de la Restauration ne
nc point en Zorobabel le type achevé du Messie idéal. Si Za-
ılgré cela, lui applique des titres messianiques, c'est par figure
lque sorte pour montrer dans ce rejeton de la famille de Da-
ototype du Messie. Zacharie a pour but, dans les passages en
les chap. I-VIII, non pas de caractériser le règne messianique,
*glorifier Zorobabel en sa qualité de héros de la restauration
et du culte* (voir *Introd.* à *Zach.* I-VIII, § II, 1°). On conçoit que
ayant appliqué à ce propos à Zorobabel des titres messianiques
aux anciens prophètes, ait pu s'abstenir à cause de cela même
age de ces mêmes titres en parlant du Messie de l'avenir. Au
les chap. IX-XIV ce n'est guère que IX, 9 ss. que le *roi-Messie*
scène.

rtisans de l'unité de composition de *Zach.* I-VIII et IX-XIV, n'ont

gnifiante, des mots employés. — Le *jeune homme*(?) II, 8 est נער; dans IX, 17 בחור. A cette observation il n'y a pas à répondre comme le fait G. L. Robinson (1), en signalant le mot נער dans XI, 16 où il figure en un sens différent (si la leçon est exacte), mais en remarquant que IX, 17 les בחורים sont mis en parallèle avec les בתולות, *les jeunes gens et les vierges*, ce qui encore une fois rend parfaitement compte de la différence en question. — *Couronne*, c'est עטרה VI, 11, 14; c'est נזר IX, 16. Seulement en ce dernier endroit la leçon est plus qu'incertaine, elle est corrompue, au jugement de Kuiper lui-même qui d'ailleurs, à notre avis, la corrige mal. — *Péché*, dit-on, s'exprime III, 3, 9 par עון, et XIII, 1 par חטאת. Sans doute; mais ici חטאת est associé à נדה, ce qui donnait naturellement lieu à l'emploi d'un terme liturgique. — Pour *détruire* VII, 14 emploie le v. שׁמם; XI, 2, 3 le v. שׁדד. Mais l'objet n'est pas le même. — Dans I-VIII, l'idée d'*habiter* est rendue quatre fois par שׁכן, tandis que dans IX-XIV elle l'est seulement par ישׁב. Mais on avoue en même temps que ישׁב est employé aussi dans I-VIII, et il l'est au moins sept ou huit fois. — Le *milieu* s'appelle huit fois תוך dans I-VIII, dans IX-XIV jamais. Mais dans IX-XIV on ne trouve qu'une seule fois une expression différente pour rendre cette idée, à savoir XIV, 1 בקרבך, *au milieu de toi;* XII, 1 est d'une autre nature; cette observation n'a donc aucune portée. — Dans I-VIII on ne trouve jamais pour le pronom de la première personne אנכי, dans IX-XIV souvent. Ceci mérite mieux de fixer notre attention. Pour l'emploi de אנכי dans IX-XIV, notons que XIII, 5 dérive en droite ligne d'*Amos* VII, 14. Il reste XI, 6, 16; XII, 2. Dans ces trois endroits le pronom est employé avec הנה et le participe. Il est vrai que dans I-VIII cette tournure de phrase se rencontre au contraire sous la forme הנני avec le participe; mais, si fréquente que soit ici cette construction (voir II, 13, 14; III, 8, 9; VIII, 7), il n'est pas difficile d'apercevoir que dans les passages indiqués de la seconde partie, c'est une nuance diverse dans la pensée exprimée qui a donné lieu à la formule הנה אנכי. En effet, les trois fois, Jahvé s'y met lui-même solennellement en vue comme justicier, soit vis-à-vis de son peuple, soit vis-à-vis des peuples étrangers; ainsi au ch. XI, 6, 16, l'emploi emphatique du pronom se justifie parce que Jahvé s'y présente en parallèle avec son prophète; *le prophète* doit paître « le troupeau de carnage », il doit figurer « le pasteur insensé », parce que *lui,* Jahvé, n'aura plus pitié du pays; parce que *lui* va établir sur le pays un pasteur qui exploitera le troupeau. Au ch. XII, v. 2, l'emphase du pronom répond très naturellement au ton solennel de l'introduction au v. 1. Aux endroits cités de la première partie la raison spéciale de cette emphase fait défaut. Ailleurs dans la seconde partie, c'est la forme אני du pronom qui est employée, X, 6; XIII, 9.

2° D'autres arguments encore que l'on fait valoir contre l'unité de composition de *Zach.* I-VIII et IX ss., sont dépourvus de portée sérieuse, parce

(1) *The prophecies of Zechariah*, Chicago, 1896, p. 86.

qu'ils s'appuient sur des données dont le caractère spécial tient uniquement à la diversité des mises en scène, laquelle à son tour dérive de la diversité des sujets traités, comme nous aurons à le rappeler tout à l'heure. Il ne faut pas perdre de vue, d'ailleurs, que l'identité d'auteur n'implique point, d'une manière absolue, l'identité des circonstances pour la date de composition des diverses parties d'un livre ou d'un recueil. On a remarqué en particulier que Zacharie, dans les ch. I-VIII de son livre, fait usage des titres messianiques de צמח et de *Serviteur de Jahvé,* empruntés aux prophètes antérieurs; tandis que les ch. IX-XIV ne renferment point d'application de ces titres au Messie. Cette observation touche à une question très intéressante pour l'étude des livres de *Zacharie* et d'*Aggée.* Les passages du livre de Zacharie où figurent les titres messianiques indiqués, visent Zorobabel. Cependant, ni pour Zacharie ni pour Aggée, Zorobabel ne réalise dans toute sa plénitude l'idéal du Messie attendu; jamais les deux prophètes ne promettent à Zorobabel un règne universel sur tous les peuples; cette universalité est pourtant un des traits caractéristiques du règne messianique décrit par les prophètes; les temps messianiques, ainsi caractérisés, sont prédits par Zacharie lui-même comme *futurs* VIII, 20 ss. Aggée, II, 23, promet, sans doute, à Zorobabel des destinées glorieuses; mais aux vv. 6-7 du même chapitre *la gloire du nouveau temple* est présentée comme devant se réaliser *à l'avenir* et cela après que Jahvé aura encore une fois mis le monde entier en mouvement. L'attente messianique n'est pas conçue comme devant être comblée dans un bref délai, absolument parlant; car à l'époque d'Aggée les apparences misérables du nouveau temple (v. 3) ne permettaient pas de lui présager dans un avenir très prochain « une gloire plus grande qu'au premier »; on ne pouvait espérer que *l'affluence de toutes les choses précieuses des nations* au temple bâti par Zorobabel aurait lieu du vivant de ce dernier. A côté de Zorobabel, Zacharie aussi bien qu'Aggée nous montrent Jehoschoua, le grand prêtre, comme investi d'un non moindre prestige. Nous le répétons, les deux prophètes de la Restauration ne saluent donc point en Zorobabel le type achevé du Messie idéal. Si Zacharie, malgré cela, lui applique des titres messianiques, c'est par figure et en quelque sorte pour montrer dans ce rejeton de la famille de David un prototype du Messie. Zacharie a pour but, dans les passages en question des chap. I-VIII, non pas de caractériser le règne messianique, mais de *glorifier Zorobabel en sa qualité de héros de la restauration du temple et du culte* (voir *Introd.* à *Zach.* I-VIII, § II, 1°). On conçoit que Zacharie, ayant appliqué à ce propos à Zorobabel des titres messianiques empruntés aux anciens prophètes, ait pu s'abstenir à cause de cela même de faire usage de ces mêmes titres en parlant du Messie de l'avenir. Au reste dans les chap. IX-XIV ce n'est guère que IX, 9 ss. que le *roi-Messie* est mis en scène.

3° Les partisans de l'unité de composition de *Zach.* I-VIII et IX-XIV, n'ont

pas manqué, de leur côté, de signaler entre les deux livres de nombreuses analogies, parfois assez frappantes, de langue et de style, comme העביר au sens d'*éloigner* III, 4 et XIII, 2; la formule עֹבֵר וָשָׁב pour désigner la population établie en sécurité VII, 14 et IX, 8; l'expression « la maison d'Israël et la maison de Juda » VIII, 13, répondant à d'autres tout à fait analogues dans X, 6 etc.; le titre *Jahvé des Armées*. Notons encore l'emploi de בִּקֵּשׁ *tâcher, s'efforcer* VI, 7, XII, 9; de יָשַׁב *être habité* I, 11, II, 8 et VII, 7 d'une part, IX, 5 *fin*, XII, 6, XIV, 10, 11 de l'autre; משל employé des chefs du peuple VI, 13 et XII, 8 (corrigé); des formules ou tournures analogues, comme ... אִישׁ en apposition au sujet plur. du verbe III, 10 et XIII, 4; *en un jour* III, 9, *en un mois* XI, 8 (peut-être au lieu de ירח serait-il préférable de lire aussi יום en ce dernier endroit) ; des conceptions analogues entre elles, comme celles de la surveillance que Jahvé exercera désormais, *de ses yeux* (IV, 10; IX, 8), celles du rempart établi par Jahvé autour de Jérusalem (II, 9; XII, 8). De part et d'autre on constate une influence très caractérisée des écrits des anciens prophètes sur l'auteur. La considération que Zacharie était prêtre n'est pas faite, elle non plus, pour faire naître des doutes au sujet de l'origine de passages comme IX, 15; XII, 12 ss.; XIII, 1; XIV, 16, 20 ss. Il est vrai que dans IX-XIV l'auteur n'a guère l'occasion de répéter souvent la formule : « *ainsi parle Jahvé* », comme le fait Zacharie I-VIII; mais il se montre sujet à la même habitude des redites pour d'autres expressions comme : *en ce jour-là* XII, 1 ss.; XIV, 1 ss.; dans les chap. IX-XIV on constate aussi fréquemment le tour embarrassé et surchargé de la phrase, par exemple XII, 6[a]; XIV, 13, 16 ss. (comme II, 4[b] etc.).

Nous avons, avant de finir cette étude, à mettre en lumière un rapprochement qui nous paraît plaider tout particulièrement pour l'unité d'auteur.

Il est inutile de rappeler que les chapitres I-VIII et IX ss. diffèrent absolument par leur objet. Les discours de la première partie sont tous datés de l'époque durant laquelle on bâtissait le temple (de l'an 2 à l'an 6 de Darius I[er]). Zacharie y a pour but de *glorifier cet événement* comme caractéristique de l'époque actuelle qui ouvre une ère nouvelle de prospérité et de pardon. Il n'y a pas de doute possible qu'aux ch. VII-VIII, par exemple, il ne présente le grand événement de la restauration du temple comme le signal de la cessation actuelle des châtiments dont les anciens prophètes avaient menacé le peuple, comme le signal aussi du retour présent de la faveur de Jahvé que les anciens prophètes avaient pareillement annoncée. Mais comment le prophète s'y prend-il aux chapitres I-VI pour mettre son idée en relief? Nous appelons de nouveau ici toute l'attention sur le procédé absolument caractéristique de Zacharie. Aux ch. I-VI non seulement la restauration du temple semble présentée comme un fait à venir I, 16, ou est envisagée dans des conditions d'abstraction idéale comme VI, 12-13; mais le retour des captifs semble présenté comme un fait à venir (VI, 15);

le châtiment des nations qui ont dépouillé le peuple de Jahvé (II, 11-12), la destruction des cornes qui ont dispersé Juda et Jérusalem (II, 1 ss.), la ruine de Babylone, *cette* ruine qui marqua la punition de *l'empire oppresseur, cette ruine de Babylone* qui fut la condition efficace et le signal *de la délivrance des captifs* (II, 10 ss.; VI, 8), c'est-à-dire évidemment la ruine de l'empire babylonien arrivée en 538, tout cela semble présenté comme des choses à venir! Quelle est l'explication de ce phénomène? C'est que, dans ses visions nocturnes, entre autres motifs en vue de faire éclater plus vivement la bénédiction de l'heure présente (III-IV; VI, 9 ss.), *le prophète fait tacitement un retour sur le passé;* il se place, ch. I, vv. 7-11, par fiction, au temps de la captivité; au ch. V, il remonte même plus haut dans le passé, avant l'exil; et, de ce point de vue, il présente dans une perspective d'avenir la destruction de l'empire babylonien, le retour des captifs, la restauration du temple, événements déjà accomplis ou en voie de s'accomplir au moment où il est favorisé de ses visions. La justesse de cette interprétation nous semble élevée au-dessus de toute contestation, notamment par les visions du ch. V. Rappelons que ces visions sont suivies de celle de VI, 1-8 où est représenté le châtiment de Babylone. Les passages relatifs à Babylone au ch. II ne sont d'ailleurs pas moins significatifs. Voir plus haut le commentaire sur *Zach.* I-VI.

Considérons à présent les chapitres IX ss., en particulier le groupe formé par les ch. IX-XI + XIII, 7-9. Ici, sans doute, l'objet du discours est bien différent de celui des ch. I-VI. Le prophète n'a plus en vue de célébrer les événements actuels. Le temple est rebâti. C'est vers l'avenir qu'il porte son regard. Ce sont des tableaux eschatologiques qu'il retrace. C'est l'avènement ou la gloire des temps messianiques qui fait l'objet de ses prophéties. Mais nous avons à signaler ici un phénomène littéraire entièrement analogue à celui que nous venons de rappeler pour les ch. I-VI. Au ch. IX, 16[b] + X, 2-3[ab], XI, l'auteur, comme nous l'avons exposé plus haut (I, 2°), se place, par une fiction littéraire, avant l'exil. Comme Zacharie le faisait dans la description de ses visions, notamment au ch. V, il stigmatise la conduite criminelle qui attira sur le peuple d'alors les châtiments divins; dans une allégorie où il paraît lui-même comme acteur, de même que Zacharie paraît comme spectateur des événements du passé I, 7-VI, et comme acteur aussi d'une scène idéale VI, 9-15, il nous montre le pasteur suprême exerçant sa justice sur les rois indignes, amenant ensuite la catastrophe suprême où le dernier roi fut frappé et le troupeau dispersé, pour proclamer enfin la régénération du peuple purifié et pardonné et prédire ses triomphes futurs (XIII, 7-9; X, 3[e] ss.).

A nos yeux l'analogie foncière entre les procédés littéraires que nous venons de relever dans les deux parties du livre, malgré les différences accidentelles ou de surface, témoigne directement en faveur de l'unité de composition des chap. I-VIII et IX-XI (+ XIII, 7-9). La conclusion que nous avons

formulée plus haut touchant le rapport entre les ch. XII-XIV et IX ss., se trouve, par ce fait même, indirectement confirmée.

Littérature spéciale à Zach. IX-XIV.

Outre les ouvrages sur *Zacharie*, cités à la fin de l'*Introd.* à *Zach. I-VIII*:

Eckardt, Der Sprachgebrauch von Zach. 9-14 (dans *ZATW.*, 1893).

Kuiper, Zacharia IX-XIV, eene exegetisch-critische studie, Utrecht, 1894.

Robinson, The Prophecies of Zechariah with special reference to the origin and date of chapters 9-14, Chicago, 1896.

Rubinkam, The second part of the book of Zechariah, Basel, 1892.

Stade, Deuterozacharja (dans *ZATW.*, 1881-1882).

Et notre étude *Les chapitres IX-XIV du livre de Zacharie* (*RB.*, Avril-Juillet 1902) dont les présentes pages ne sont que la réédition, çà et là corrigée et complétée.

TRADUCTION ET COMMENTAIRE

I

Chapitres IX-XI (+ XIII, 7-9)

IX. 1 Oracle. Parole de Jahvé...

Dans le pays de Hadrakh et de Damas sera son habitat (*car à Jahvé appartiennent 'les villes d'Aram' et toutes les tribus d'Israël*); 2 Hamath

IX, 1. ... כי ליהוה une glose; au lieu de עין אדם *oculus hominis,* lire עָרֵי אֲרָם.

IX-XI (+ XIII, 7-9). — Cette première partie comprend deux sections. *La première* (IX-X, 1 + IX, 17) se rapporte à la conquête du territoire du royaume messianique, au régime intérieur de ce royaume, aux conditions de son avènement. Elle se termine par un épilogue touchant les bénédictions divines sur la nature. *La seconde* (IX, 16[b]; X, 2-3[ab]; XI; XIII, 7-9; X, 3[c]-12) rappelle l'épreuve de la dispersion et de l'exil qui fut infligée au peuple et proclame les effets de la bonté de Jahvé à l'égard du peuple pardonné et purifié.

IX, *v. 1.* Les mots *Oracle, parole de Jahvé* sont à prendre comme en-tête, peut-être tronqué. Pour מַשָּׂא = *oracle* comp. *Nah.* I, 1. Depuis v. 1 jusqu'à v. 7 l'auteur expose l'extension du futur royaume de Jahvé aux villes de la Syrie, de la Phénicie et de la Philistie. Ce n'est pas la parole de Jahvé qui aura son repos ou son séjour dans la terre de Hadrakh et de Damas, comme l'exposent avec des nuances diverses la plupart des commentateurs (Maurer, Reinke, Hitzig - Steiner, Knabenbauer, Wright, Now., Wellh. etc.); c'est Jahvé qui y aura son *habitat,* sa מְנֻחָה. Le suffixe dans מנחתו est donc à rapporter à יהוה et non pas à דבר. Pour le sens auquel nous prenons *menuḥa,* comp. *Gen.* XLIX, 15; *Deut.* XII, 9; *Ps.* XCV, 11; CXXXII, 8, 14 etc. Kuiper et Marti adoptent eux aussi cette construction dont Stade croit à tort qu'elle exigerait la répétition du nom de *Jahvé* en tête de la phrase. Sur *Hadrakh* comp. Schrader (*KAT.*, 453) qui propose d'y voir le pays de *Ḥatarika* des inscriptions assyriennes; d'autre part H. Pognon (*RB.*, oct. 1907, p. 556) suggère un rapprochement avec le nom de la ville *Hazrak*, mentionnée dans une inscription araméenne du VIII[e] siècle avant notre ère, récemment découverte par lui. — Le membre suivant que la Vulg. traduit littéralement : quia Domini est oculus hominis et omnium tribuum Israel, n'offre pas un sens acceptable. Klostermann (*Th. L. Z.*, IV, 1879, p. 566) propose de lire ערי ארם *les villes d'Aram,* au lieu de עין אדם *oculus hominis,* une correction que le contexte nous avait également suggérée. D'autres préfèrent lire : עין אדמה = la surface de la terre (Kuiper, adoptant l'avis de Matthes). Le sens serait : quia Domini sunt civitates Aram (ou bien : superficies terrae) et omnes tribus Israel. Quoi qu'il en soit, ce membre nous paraît être une glose évidente; il est contraire au rythme de la phrase qui, d'ici au v. 10, comprend toujours trois membres, et de plus il sépare violemment le v. 2 du v. 1[a].

V. 2. « Hamath aussi » *y* appartiendra, à savoir à la *menuḥa* de Jahvé, dont la

aussi sera comprise dans le territoire de celui-ci, ainsi que Tyr et Sidon trop avancées en sagesse. 3 Tyr s'est bâti un rempart; elle a amoncelé l'argent comme la poussière, et l'or comme la boue des rues. 4 Voici que le Seigneur en fera la conquête, et il écrasera dans la mer sa puissance, et elle-même sera consumée par le feu. 5 A cette vue Ascalon sera saisie de terreur; Gazza sera dans une douleur extrême, ainsi qu'Accaron parce que son attente a été confondue. Il n'y aura plus de roi à Gazza; Ascalon ne sera point ha-

mention est donc censée précéder immédiatement. L'auteur décrit le territoire en descendant du Nord au Sud; après Hamath nous aurons Tyr et Sidon, puis les villes de la Philistie. Il n'y a pas là une raison suffisante pour voir dans notre morceau un « extrait » d'une stèle assyrienne, comme l'a prétendu récemment, dans un article d'ailleurs très intéressant à sa manière, F. E. Peiser (voir plus haut *Introd.* à *Zach.* I-VIII, § III, 3°). Il est plus probable que l'itinéraire des armées assyriennes ou chaldéennes sert simplement ici de modèle ou de terme implicite de comparaison à la marche conquérante de Jahvé. A la rigueur v. 2ª devrait se traduire : Hamath aussi sera sur ses frontières (= sur les frontières de l'habitat de Jahvé). Mais le sens est sans aucun doute que Hamath *aussi* (= comme Hadrakh et Damas) sera comprise dans l'habitat. Les LXX donnent : ... ἐν τοῖς ὁρίοις αὐτῆς, *Vulg.* : in terminis ejus. Peut-être y aurait-il lieu de lire, au lieu de תגבל בה, moyennant une métathèse de lettres : בְּגְבֻלָּתָהּ, ce qui répondrait plus exactement à l'exigence du contexte : Hamath aussi sera comprise *dans le territoire* de la « menuḥa ». Noter l'ironie de la sentence sur la sagesse de Tyr et de Sidon.

VV. 3-4. L'oracle contre Tyr s'inspire du ch. XXVII d'*Ézéchiel*.

VV. 5-7. Le *v.* 5 énonce les conséquences de la ruine de Tyr pour les villes de la Philistie : cette ruine sera le signal de leur perte. הוֹבִישׁ comme *Joël* I, 10. Le texte aux *vv.* 6-7 est dérangé. a) La phrase : je détruirai l'orgueil des Philistins (v. 6ᵇ), sépare indûment le premier membre du v. 6 (*le* mamzer *habitera dans Asdod*), du v. 7 où les pronoms à la troisième personne du singulier se rapportent évidemment au *mamzer*. b) Le cinquième membre du v. 7 (*Accaron sera comme le Jébuséen*) ne se trouve pas non plus à sa place. Tous les commentaires que nous avons pu consulter comprennent ce membre de phrase en ce sens que finalement Accaron sera épargnée; on renvoie pour la comparaison avec le sort fait aux Jébuséens, à *Jos.* XV, 63; II *Sam.* XXIV, 15 ss.; I *Chron.* XXI, 16 ss. Mais l'idée que les commentateurs trouvent exprimée v. 7ᵉ nous paraît être en contradiction avec les vv. 5, 6ᵇ qui proclament la ruine totale, la disparition des Philistins. Le *mamzer* (v. 6ª) n'est pas identifié avec les Philistins, il prend manifestement leur place, et c'est le *mamzer* dont il est dit que *le sang des victimes sacrilèges* qu'il mange dans les festins religieux, *sera enlevé de sa bouche;* c'est-à-dire qu'il sera purifié de la souillure idolâtrique pour être incorporé à Juda. Il semble donc impossible que v. 7ᵉ ait pour objet d'affirmer que les Accaronites seront épargnés, purifiés et incorporés à Juda. C'est le contraire que l'auteur a voulu faire entendre en disant qu'Accaron aurait le sort du Jébuséen; voir II *Sam.* V, 6 s.; I *Rois* IX, 20 s. — Au reste il n'est pas difficile de reconnaître la vraie place de v. 7ᵉ. Ce membre de phrase doit être rapporté immédiatement après le v. 5. Ce qui le prouve, outre l'argument tiré du sens général du passage, c'est le parallélisme entre les éléments du v. 5 complété par v. 7ᵉ : deux fois les trois villes philistines Ascalon, Gazza, Accaron sont énumérées; dans le texte actuel la mention d'Accaron manque dans le second membre de la double énumération. Puis le rythme de la phrase s'accommode parfaitement de la restitution proposée (voir la version). — D'autre part v. 6ᵇ (je détruirai l'orgueil des Philistins) doit venir à la place de 7ᵉ; c'est la conclusion de toute cette section relative à la Philistie v. 5 ss. Noter l'omission de Geth dans l'énumération des villes philistines,

bitée; 7e Accaron aura le sort du Jébuséen! 6^{a} Le Bâtard habitera dans As-
dod, 7^{a-d} et j'enlèverai son sang de sa bouche et ses abominations d'entre
ses dents. Il formera lui aussi un Reste pour notre Dieu et il sera comme
une famille appartenant à Juda. 6^{b} Je détruirai l'orgueil des Philistins!
8 J' 'établirai' pour ma maison une garnison [*formée*] des passants et re-
passants; nul tyran ne marchera plus sur eux, car à présent je surveille de

6^{b} et 7e intervertis.
8. וְהִנַּחְתִּי; TM : וְחָנִיתִי *je camperai.*

---

comme *Am.* I, 6-8. — Que faut-il entendre par le *mamzer* qui, d'après v. 6^{a}, *habitera dans Asdod* et sera incorporé à Juda après avoir été purifié de la souillure idolâtrique? Dans l'article cité plus haut, Peiser écrit à ce propos : naturellement (*natürlich*) la phrase hébraïque וישב ממזר באשדד est issue du texte assyrien que voici : ušišib umam ṣiri ina Asdudi = je fis habiter les bêtes sauvages dans Asdod. Ainsi se serait exprimé le conquérant assyrien dans l'inscription dont le passage de Zacharie serait un extrait; le *mamzer* répondrait donc au « umam ṣiri », *aux bêtes sauvages.* Peiser ajoute lui-même qu'il ne comprend rien, dans ces conditions, au v. 7 qui annonce la purification et l'adoption du *mamzer.* C'est pourquoi aussi sa conjecture, ingénieuse à certains égards, nous paraît très peu naturelle. Remarquons pour notre part que le « mamzer » de v. 6^{a} ne peut pas signifier *l'étranger* en général, comme les LXX l'entendent (ἀλλογενεῖς); car les Philistins eux-mêmes, dont le *mamzer* doit prendre la place, sont des étrangers. L'« adultérin » ou le « bâtard », *en général,* ne convient pas non plus au contexte; d'après celui-ci le « mamzer » est idolâtre. Il nous semble que la comparaison avec *Deut.* XXIII, 2 (*massor.*), le seul endroit où le nom se présente dans la Bible en dehors de l'endroit qui nous occupe, n'est pas sans intérêt pour la question. Il est dit *Deut.* XXIII, 2 que le *mamzer* n'entrera pas dans la communauté d'Israël, *même à la dixième génération;* immédiatement après, la même règle est énoncée touchant l'*Ammonite* et le *Moabite.* Ce parallélisme est de nature à suggérer l'idée que le nom *mamzer* désigne une population déterminée, et non pas en général le bâtard ou l'adultérin. Cette population, à laquelle les Judéens, après l'exil, appliquaient la dénomination méprisante de « *Bâtarde* », ne serait-ce point celle qui résulta, dans l'ancien royaume du Nord, du mélange des habitants restés dans le pays, après la conquête assyrienne, avec les colons étrangers et païens? (Pour le témoignage du *Deut.* en rapport avec des faits ou usages postérieurs à l'exil, comp. l'*Introduction* à *Malachie,* § III). *Zach.* IX, 6^{a}, 7 proclamerait ainsi que les Cuthéens, à raison sans doute du mélange de sang israélite qui les caractérisait parmi les peuples étrangers à Juda, seraient un jour adoptés dans la communauté d'Israël; qu'ils ne seraient point, comme les autres groupes mentionnés vv. 1-7, extirpés du territoire, mais transplantés dans la région occupée auparavant par les Philistins pour y être purifiés. Dans la Mischna (*Kethûbôth* III, 1) le *Cuthéen* est compris avec le Nathinéen et le *mamzer* dans une même catégorie, ou bien le *mamzer* seul est nommé à côté du Nathinéen (*Jebamôth* II, 4; VI, 2; IX, 3; *Makkôth* III, 1 etc.).

VV. 8 ss. — L'auteur passe à la considération du régime du règne à venir.

V. 8. Pour מצבה les LXX ont ἀνάστημα. Nous ne comprenons en aucun cas qu'il puisse être question ici d'une stèle, comme le veut Peiser. Les Massorètes semblent avoir compris צבה = צָבָא avec la prép. מִן. Nous nous sommes rangé à cette explication autrefois; mais le commentaire : je camperai auprès de ma maison *pour la protéger* contre armée, contre passant et repassant, nous paraît aujourd'hui trop subtil et le sens

mes yeux. 9 Que ta joie soit grande, fille de Sion! Jubile, fille de Jérusalem!
Voici que ton roi vient à toi! Il est juste, lui, et victorieux; il est humble,
monté sur l'âne, sur l'ânon né de l'ânesse. 10 'Il' extirpera les chars de
guerre en Ephraïm, et les chevaux dans Jérusalem; et l'arc de guerre sera
brisé. Il proclamera la paix pour les nations, et son empire s'étendra d'une
mer à l'autre, depuis le fleuve jusqu'aux extrémités de la terre.
11 Cependant, pour toi, c'est par le sang que sera [*consacrée*] ton al-
liance. J'ai relâché tes captifs de la fosse sans eau; 12 'ils sont retournés'

10. וְהִכְרִית; TM : וְהִכְרַתִּי *j'extirperai.* — 12. שָׁבוּ; TM : שׁוּבוּ *retournez.*

---

obtenu peu satisfaisant. Il vaut mieux s'arrêter à la lecture de Stade מַצָּבָה = *un poste militaire, une garnison,* en lisant en outre וְהִנַּחְתִּי au lieu de וחניתי (comp. LXX : ὑποστήσομαι) : *j'établirai une garnison pour ma maison, des passants et des repassants;* c'est-à-dire : la population même qui occupera le pays en toute sécurité formera, sous la conduite de Jahvé, une force capable de garder et de défendre efficacement le lieu saint. Comp. plus loin v. 12 Sion comparée à une place forte. Pour le sens donné à מעבר ומשב comp. VII, 14. Le membre de phrase suivant peut se traduire : *nul tyran ne marchera plus sur eux,* comp. *Is.* LI, 23. « Car maintenant *j'ai vu* de mes yeux » = j'ai vu parce que j'exerce la vigilance (comp. IV, 10[b]). Le parfait a ici la valeur du présent; comme שׂנאתי VIII, 17 ; comp. Kautzsch, § 106, 2.

VV. 9 ss. — Le discours s'adresse à Sion.

V. 9. Le roi-Messie est mis en scène entrant dans sa capitale pour inaugurer son règne pacifique après la conquête du territoire; comp. *Matth.* XXI, *Marc* XI, etc.

V. 10. Au lieu de והכרתי lire à la 3[e] personne והכרית. Le sujet est le roi-Messie, comme le montre la suite du discours. La destruction des instruments de guerre est une image caractéristique du règne messianique; comp. *Os.* I, 7; II, 20; *Mich.* V, 9 ss. etc.

VV. 11 ss. — Le prophète revient à l'idée que le règne messianique, bien qu'appelé à faire goûter aux peuples les bienfaits de la paix, ne pourra cependant être établi que grâce à une guerre victorieuse contre les ennemis de Juda.

VV. 11-12. Le v. 11 nous paraît être généralement mal compris par les commentateurs. En dépit de la vocalisation mass., le sens ne saurait être : « par le sang de ton alliance j'ai délivré tes captifs... », ce qui ne peut guère ou point du tout se comprendre. Nous pensons qu'il faut prendre v. 11[a] גַּם אַתְּ בְּדַם בְּרִיתֵךְ comme une phrase complète. Comme il vient d'être dit, l'auteur, après avoir proclamé que le règne du Messie serait caractérisé par la paix universelle (vv. 9-10), va exposer (vv. 13 ss.) que néanmoins ce règne sera amené par une guerre victorieuse contre les ennemis de Sion. Le v. 11[a] énonce la transition : *Cependant c'est par le sang que sera consacrée ton alliance.* Pour גם = *cependant*, comp. p. ex. *Ézéch.* XVI, 28; *Ps.* CXXIX, 2; *Eccl.* XIV, 6, etc., et le passage même qui nous occupe, v. 12[b]. Ce qui confirme cette interprétation, c'est qu'un peu plus loin (v. 15) le sang de l'ennemi est en effet comparé au sang des victimes qui remplit les coupes de libation et teint les cornes de l'autel. — Après cette transition, Jahvé rappelle, v. 11[b]-12[a], qu'il a déjà, comme premier gage de la grandeur future de Sion, accompli la délivrance des captifs. D'après le TM. v. 12[a] rapporte, au discours direct, le décret libérateur de Jahvé : « *retournez* à la place forte, captifs pleins d'espérance! » (Sion présentée comme *place forte,* sans doute à raison de la description de la guerre qui suit). Nous préférons lire שָׁבוּ : *ils sont retournés...* Puis au *v. 12*[b] Jahvé promet l'achèvement de l'œuvre de réparation. Ce membre de phrase, qui, dans sa forme actuelle,

à la place forte, les captifs pleins d'espérance. Mais de plus, aujourd'hui,
je te rendrai 'de la gloire' au double. 13 Car je me suis tendu Juda, sur
l'arc j'ai posé Ephraïm! Je brandirai tes fils, Sion, (*contre tes fils, Javan*),
et je ferai de toi comme une épée de héros! 14 Jahvé apparaîtra au-dessus
d'eux; sa flèche partira comme la foudre; le Seigneur Jahvé sonnera la
trompette et marchera dans les orages du midi. 15 Jahvé des Armées les
couvrira de sa protection. Les pierres de la fronde dévoreront 'la chair'
et boiront 'le sang' comme [*on boit*] le vin; elles en seront pleines comme

12. מגד; TM : מַגִּיד (?). — 13. עַל־בָּנַיִךְ יָוָן une glose.
15. הַבָּשָׂר; TM : וְכָבְשׁוּ *et fouleront*. — הַדָּם; TM : הָמוּ (?).

---

serait difficile à comprendre, a été très tourmenté par certains exégètes; il suffit pourtant de lire, au lieu de מגיד, qui est la seule cause de l'obscurité, le substantif מגד *excellence, gloire* (cf. l'arabe مجد), pour obtenir un énoncé très clair et parfaitement adapté au contexte : (j'ai relâché tes captifs du fond de la fosse sans eau...), *mais de plus aujourd'hui* (גם היום) *je te rendrai de la gloire au double!*

V. 13. Ici commence la description du combat de Jahvé contre les ennemis de Sion. Au troisième membre de ce verset on lit la mention, étonnante, des fils de *Javan*, c'est-à-dire de la Grèce. Nous disons que cette mention est étonnante, tout d'abord parce que de Javan il n'est question nulle part ailleurs dans ces chapitres, où les ennemis de Jahvé et de Jérusalem sont souvent mis en scène; puis, parce que l'apostrophe lancée à Javan, à la 2[de] personne, fait tache dans le discours qui s'adresse constamment à Sion. Il suffit, pour se rendre compte de ce que la construction a de choquant, de lire le v. 13 : « car je me suis tendu Juda (*comme un arc*), sur l'arc j'ai posé Ephraïm (= *comme une flèche*); j'exciterai (?) *tes* fils, ô Sion, contre *tes* fils, ô Javan, et je ferai *de toi* une épée de héros ». Aussi, pour l'une ou l'autre des raisons indiquées, n'a-t-on pas manqué de proposer des modifications à apporter au texte. On s'est demandé s'il ne vaudrait pas mieux lire נינוה *Ninive* que יון? D'autres ont cru pouvoir lire : על בני־הגוים = *contre les fils des nations;* ou bien, moyennant une autre division des lettres du texte : על בני־כיון *contre les fils de Kévan* (cf. *Amos* v, 26) = contre les idolâtres, au lieu de על בניך יון. Nous croyons que la vérité a été reconnue par Kirkpatrick. Remarquons que le verbe ועוררתי qui figure dans notre texte avec le sens : *j'exciterai* (tes fils...), pourrait, de soi, s'entendre au sens : *je brandirai* (tes fils, ô Sion!). Le v. עורר s'emploie au sens de : *brandir* une arme, I *Sam.* XXIII, 18, et aussi probablement, *Is.* x, 26. Or, dans notre passage, cette acception réalise un parallélisme parfait entre les deux derniers membres du v. 13 (sauf à rayer les mots : *contre tes fils, ô Javan!*) : « ... Je brandirai tes fils, ô Sion; — et je ferai de toi une épée de héros ». Les deux membres précédents offrent un parallélisme analogue; littéralement : « Car je me suis tendu Juda; j'ai rempli l'arc (au moyen) d'Ephraïm... » Il est probable, comme le remarque Kirkpatrick, que, comprenant le v. ועוררתי au sens d'*exciter* contre quelqu'un, on aura suppléé, p. ex. à l'époque des Macchabées, la mention de l'ennemi sous forme de glose.

V. 14. Jahvé combattra en *apparaissant au-dessus de son peuple* dans les nuages orageux, lançant contre l'ennemi l'éclair et la foudre. C'est le tonnerre qui est sa trompette.

Le *v. 15* est corrompu. On s'est perdu en conjectures sur la forme primitive du texte. S'appuyant sur le Targum, au lieu de ואכלו on propose de lire ויכלם; on suppose en-

la coupe d'aspersion, comme les angles de l'autel. 16a Et Jahvé leur Dieu les sauvera en ce jour-là. [ ]

16b. A lire après le v. 17 (comme introduction à X, 2) et v. 17 après X, 1.

---

suite que ce sont les fils de Sion vainqueurs, dont il est dit qu'ils boivent le sang de l'ennemi, et qu'ils en sont remplis comme les coupes d'offrande et comme les cornes de l'autel! Kuiper admet en outre la lecture massorétique וכבשו אבני קלע; il traduit la phrase : Jahvé les protégera et *ils les vaincront* et ils marcheront sur les pierres de la fronde et *ils boiront leur sang* comme du vin, etc. Seulement, bien qu'il soit assez naturel que dans un combat les soldats marchent sur les pierres de la fronde qui gisent sur le sol, il est cependant très peu naturel, dans une description, de faire remplir aux pierres de la fronde simplement le rôle d'un pavement. — Nous admettons qu'il faut lire ושתו הדם : et boiront *le sang;* nous remarquons que par corrélation avec cette notion, il est très probable que dans le membre précédent il faut maintenir ואכלו dans le sens de *dévorer;* en ce cas la mention de ce qui est dévoré doit être rétablie dans le texte; nous constatons enfin qu'il est invraisemblable que l'auteur ait voulu nous montrer *les fils de Sion* « remplis de sang comme des coupes d'offrande ». Le texte à notre avis doit se lire : ... ואכלו הבשׂר אבני קלע ושתו הדם = les pierres de la fronde dévoreront la chair (de l'ennemi) et boiront le sang comme (on boit) le vin; elles en seront remplies comme des coupes de libation et comme des angles d'autel.

V. 16. Le *v. 16a* forme la suite naturelle à ce qui précède : « et Jahvé leur Dieu les sauvera en ce jour »; mais à partir de *v. 16b* le texte est bouleversé.

Tout d'abord *v. 16b* est, dans le texte actuel, vide de sens. On a proposé diverses explications ou corrections au sujet de ce membre de phrase. Nous ne nous engagerons pas dans la discussion des conjectures qui ont été émises. Il sera plus simple d'exposer notre propre manière de voir. Les deux premiers mots de v. 16b énoncent une comparaison, développée x, 2e-f, et surtout xi, 4 ss., entre le peuple de Jahvé et un troupeau : ...כצאן עמו = *son peuple est pareil à un troupeau...;* les derniers mots מתנוססות על אדמתו ne signifient pas : *qui sont élevés* sur sa terre, mais : ... *qui se sont dispersés sur sa terre* (nous sommes en effet en présence du participe *hithp.* de נוס). Il est naturel de supposer qu'il s'agit de la dispersion du troupeau et que les mots intermédiaires énoncent la raison de la dispersion. Or la raison indiquée uniformément en d'autres endroits de nos chapitres, c'est la faute ou la disparition des pasteurs. Les mots que nous offre le texte massorétique כי אבני־נזר ne disent rien du tout; on ne voit pas ce que viennent faire ici des *lapides sancti,* ni même des pierres quelconques, quoique Kuiper, en changeant נזר en עזר, ait cru pouvoir y reconnaître une allusion aux « pierres de secours » destinées à rappeler le souvenir des victoires. Une idée qui se suggère d'elle-même, c'est de lire, au lieu des mots inintelligibles du texte, כי אבד נוצר = *quand* (ou *parce que*) *le gardien n'est plus.* Nous obtenons ainsi, au v. 16b, l'expression de cette idée que *le peuple de Jahvé est comme un troupeau qui, privé de gardien, s'est dispersé sur sa terre.* Le participe s'accorde au féminin pluriel avec le collectif צאן (troupeau), comme ailleurs. Mais il est clair que le membre de phrase ainsi entendu — nous sommes convaincu qu'il n'y a guère moyen de l'entendre autrement — n'a aucun rapport ni avec ce qui précède ni avec ce qui suit. Il doit venir deux versets plus loin, immédiatement avant le v. 2 du ch. x où il remplit une lacune évidente, puisque la particule כי, au début de ce verset, ne se rattache, elle non plus, à rien dans le texte actuel. Il faudra donc enfin, comme les vv. 2 ss. du ch. x l'exigent, rétablir en notre v. 16b les suffixes de la *première* personne : « *mon* peuple est comme un troupeau qui, privé de gardien, s'est dispersé sur *ma* terre ».

X, 1 Demandez à Jahvé la pluie au printemps. Jahvé est l'auteur 'des êtres mouvants' et il leur dispense l'averse, à chacun la verdure des champs! IX, 17 Comme [*ceux-ci*] sont riches! et comme ils sont beaux! Le froment [*fait croître*] les jeunes gens et le moût fait croître les vierges.

IX, 16[b] 'Mon' peuple est comme un troupeau, qui, parce qu''il n'y a plus de gardien', s'est dispersé sur 'ma' terre. X, 2 Car les *teraphîm* ont rendu

X, 1. הַזִּיזִים; TM : חֲזִיזִים *des éclairs.*

IX, 16[b]. עַמִּי; TM : עַמּוֹ. — אֹבֵד נֹצֵר; TM : אַבְנֵי־נֵזֶר (?). — אַדְמָתִי; TM : אַדְמָתוֹ.

V. 17. Le *v. 17* à son tour nous paraît devoir être reporté après le verset suivant. L'exclamation a pour objet la richesse et la beauté *des champs;* le suffixe dans מטובו et יפיו se rapporte à שׂדה x, 1. Moyennant cette transposition on comprend très bien la mention du froment qui fait croître les jeunes gens, et du vin qui fait croître les vierges. Dans la disposition actuelle du texte, on ne la comprend pas. Les jeunes gens et les vierges représentent la nation dont ils sont la force et l'espoir. La parole de notre verset rappelle celle, inspirée par un sentiment contraire, d'*Amos* VIII, 13.

X. Le *v. 1,* comme nous venons de l'exposer, continue la description du salut et des bénédictions que Jahvé réserve à son peuple, description interrompue après le chap. IX, v. 16[a]. Il est possible qu'entre IX, 16[a] et x, 1, il y ait eu primitivement un développement de IX, 16[a] qui aurait disparu du texte à la faveur du trouble que nous venons de constater. — Au deuxième membre du v. 1 le texte porte : Jahvé est l'auteur *des éclairs;* les LXX au lieu de חזיזים ont lu sans doute חזיונים qu'ils rendent par φαντασίας. La lecture massorétique a cet inconvénient qu'elle semble ne pas bien s'accorder avec l'objet du passage; la pluie est envisagée ici comme un élément bienfaisant; la mention de la foudre ou des éclairs ne s'harmonise que difficilement avec ce point de vue. Peut-être, au lieu de חזיזים, pourrait-on lire החיים : *Jahvé est l'auteur des vivants* (cf. *Eccl.* VI, 8); ou plutôt, ce qui se rapprocherait davantage du texte : הַזִּיזִים, mot à mot : *des êtres qui se meuvent.* Comp. *Ps.* L, 11 et LXXX, 14 : זִיז שָׂדַי, en parlant des animaux. On obtient ainsi, du coup, un sujet auquel pourra se rapporter le suffixe dans לָהֶם, au membre suivant du même verset. — Nous avons déjà remarqué qu'il convient de faire suivre IX, 17 à x, 1.

V. 2. A partir du v. 2, c'est évidemment un sujet tout nouveau qui est traité et le point de vue change complètement. Dans le discours qui précède nous n'avons entendu que des promesses d'un avenir brillant pour Sion; le temps de l'épreuve est supposé avoir pris fin (IX, 8, 11-12). Le présent discours au contraire débute par la plainte de Jahvé touchant le malheur de son peuple, trompé par de faux oracles, errant comme un troupeau sans pasteur. Il est question ensuite du jugement que Jahvé s'apprête à exercer sur les pasteurs infidèles...; puis, après l'épreuve, du triomphe qu'il réserve à son peuple sauvé de la captivité. Nous avons déjà dit que le v. 2 se rattache immédiatement à IX, 16[b] à rétablir dans sa forme primitive, où l'on trouve comme sens : « Mon peuple est comme un troupeau qui, privé de pasteur, s'est dispersé sur ma terre... » (voir p. 668). La même idée est répétée à la fin du v. 2. Les vv. IX, 16[b] et x, 2, 3[ab] offrent une suite de *distiques.* Le v. 2 constate que ce sont les abus de l'idolâtrie et les men-

des oracles futiles et les devins ont eu des visions mensongères; ce sont des rêves creux qu'ils exposent, ils prodiguent des consolations vaines. C'est pourquoi ils s'en sont allés comme un troupeau, ils sont accablés parce qu'il n'y a point de pasteur. 3ab Contre les pasteurs s'enflamme mon courroux et sur les boucs j'exercerai ma justice! [ ]

X, 3e ss. à lire après XI + XIII, 7-9.

---

songes des faux prophètes tolérés par les guides du peuple, qui ont causé son malheur. Sur la situation historique à laquelle se rapportent ces paroles, voir plus loin les annotations sur xi, 8 et comp. l'*Introduction,* I, 2° et III. Pour les *teraphim,* comp. *Os.* iii, 4.

V. 3ab. Jahvé annonce le châtiment qu'il va tirer des chefs, des guides du troupeau : *les pasteurs et les boucs.*

Mais après ce distique il y a dans le texte une lacune très sensible : il est supposé v. 3c que *sur le troupeau lui-même* la justice divine *s'est déjà exercée* et que le temps de la revanche et du pardon est arrivé! Nous ne pouvons nous empêcher de songer ici au morceau xiii, 7-9 qui, de l'avis à peu près commun, se trouve hors de sa place en cet endroit, et où le châtiment du pasteur est précisément présenté comme réalisant en même temps l'épreuve du troupeau. Les vv. xiii, 7-9 se lisent très bien comme introduction à x, 3c ss. Mais il faut aller plus loin. A la suite d'Ewald et de Stade, les commentateurs reconnaissent généralement — ce qui nous avait frappé avant la lecture d'aucun commentaire — que xiii, 7-9 se rattache très nettement à xi ... 17 et forme l'épilogue de la parabole où le prophète figure comme chargé du rôle du pasteur divin d'abord, du pasteur insensé ensuite. Nous sommes donc amenés ainsi à placer avant x, 3c la parabole du prophète-pasteur augmentée de son épilogue xiii, 7-9. Et voici que le bien-fondé de cette opération se trouve confirmé par une considération nouvelle. Nous venons de constater que l'épilogue de la parabole remplit d'une façon très naturelle la lacune du texte avant x, 3c. Or d'autre part, nous trouvons au ch. xi la parabole précédée de quatre distiques qui font à leur tour parfaitement suite aux distiques de ... x, 2, 3ab. Ici, v. 3ab, Jahvé s'apprête à frapper les pasteurs et les grands parmi le troupeau; au ch. xi, 1-3 le prophète fait écho à la menace de Jahvé en élevant la voix sur les cèdres du Liban consumés par le feu, sur les chênes de Basan renversés, sur l'orgueil du Jourdain détruit. La métaphore rappelle notamment *Jér.* xxii, 7 : « ...je constituerai contre toi des destructeurs, chacun avec ses armes; et ils abattront *tes cèdres de choix* et les jetteront au feu ». Les vv. 1-3 du ch. xi viennent à leur place après x, 3ab, tant au point de vue de l'idée qu'ils expriment qu'à celui de la forme poétique du discours; tandis que comme suite au ch. x, 4-12, où est célébré le triomphe du peuple de Jahvé après l'épreuve, ils causent une véritable surprise. Voir plus loin les annotations sur xi, 1-3. — Voici donc la suite des idées à partir de ix, 16b + x, 2 jusqu'à x, 3c ss. : Jahvé irrité contre les guides de son peuple qui ont forfait à leur devoir, se dispose à les punir (x, 2-3ab); le prophète proclame d'avance les effets de la justice divine : les cèdres du Liban dévorés par l'incendie, les chênes abattus (xi, 1-3). Puis, dans une allégorie, où il se présente lui-même, dans le rôle de pasteur suprême, comme l'instrument de la colère vengeresse de Jahvé, il expose l'accomplissement du décret divin : les trois pasteurs coupables supprimés en un mois. Le prophète-pasteur méconnu est chargé ensuite du rôle du pasteur insensé (xi, 4-17) (nous espérons montrer plus loin quelles sont les circonstances historiques auxquelles se rapportent les allusions du ch. xi). Le glaive vengeur fera justice du pasteur indigne et le troupeau sera

XI. 1 Ouvre, Liban, tes portes, que le feu dévore tes cèdres! 2 Gémis,
cyprès, parce que le cèdre est tombé, parce que les puissants sont abat-
tus! Gémissez, chênes de Basan; car la forêt impénétrable s'est effondrée!
3 On entend la lamentation des pasteurs sur la ruine de leur gloire! On en-
tend le rugissement des lions sur la ruine de l'orgueil du Jourdain!
4 Ainsi parle Jahvé mon Dieu : « Sois pasteur du troupeau de carnage,
5 que les acquéreurs tuent impunément, tandis que le vendeur dit : Béni

dispersé; les deux tiers du troupeau périront; le dernier tiers sera éprouvé comme l'or et l'argent sont éprouvés au feu (XIII, 7-9)...

XI, *vv. 1-3.* Le prophète énonce, sous une forme métaphorique, les effets de la vengeance divine qui va éclater sur les chefs coupables (= les pasteurs et les boucs de X, 3^{ab}). Ces versets forment la réponse à la strophe qui précède IX, 16^{b} + X, $2\text{-}3^{ab}$. — Nous ne croyons pas que l'on puisse supprimer le second membre du v. 2 : אשר אדירים שדדו = *parce que les puissants sont abattus.* Stade, Wellhausen, Kuiper, Nowack voient dans ces mots une glose embarrassante. Nous ne saurions partager cet avis. L'incidente en question n'est point contraire au rythme; celui-ci la réclame bien plutôt; et d'autre part, elle répond parfaitement à la pensée fondamentale du passage. Les אדירים représentent d'une manière plus distincte les chefs du peuple sur lesquels va s'exercer la colère de Jahvé (X, 3^{ab}). On peut, si l'on veut, considérer le second membre du v. 2 comme une glose relativement au premier membre; mais c'est bien, croyons-nous, une glose de la main même de l'auteur. — Wellhausen et d'autres comprennent les trois premiers versets du ch. XI comme une lamentation des rois et des peuples païens sur leur défaite; ils rattachent le passage, moyennant cette interprétation, à la description du triomphe d'Israël qui précède dans le texte actuel au ch. X. Mais, d'un côté, rien n'empêche certes que les cèdres et les cyprès du Liban, les chênes de Basan, représentent le peuple de Jahvé, en particulier les grands parmi le peuple (II *Rois* XIX, 23; *Jér.* XXII, 7); d'autre part, il semble impossible, en notre passage, d'entendre *l'orgueil du Jourdain*, c'est-à-dire les régions boisées qui bordent le Jourdain (*Jér.* XII, 5; XLIX, 19; L, 44), de la gloire *des peuples païens* sur la ruine de laquelle les lions rugissent. Comparez notre passage à *Jér.* XXV, 34-38. Le commentaire auquel les auteurs en question ont été amenés, montre à sa manière combien peu naturelle est la place occupée dans notre texte par XI, 1-3 ss.

VV. 4 ss. — L'allégorie du prophète-pasteur.

A deux reprises, d'abord en cet endroit, puis plus loin vv. 15 ss., le prophète se présente comme investi par Jahvé du rôle de pasteur du peuple. La seconde fois il est dit qu'il doit représenter *le pasteur insensé,* mauvais pour le troupeau. En opposition avec ce caractère spécial de sa seconde mission, puis encore à raison des insignes dont le prophète, au v. 7, raconte qu'il se munit, on désigne d'ordinaire le morceau qui occupe les vv. 4-14 comme l'allégorie du *bon pasteur.* Il faut s'entendre. Le prophète est appelé, en effet, aux vv. 4 ss., à représenter le pasteur suprême; et l'attribut de bonté ou de bienveillance nous est, en effet, proposé ici comme le caractère propre du pasteur suprême. Seulement ce n'est pas *un rôle de bonté,* mais *un rôle de justice* que le prophète doit remplir. Et l'on doit se tenir cette observation présente à l'esprit, sous peine de ne rien comprendre à toute l'allégorie. Nous verrons une fois de plus, à ce propos, se justifier le rapport que nous avons établi plus haut entre ch. IX, 16^{b} + X, $2\text{-}3^{ab}$ et ch. XI.

VV. 4-5. « Le troupeau de carnage » c'est le troupeau qu'on élève en vue de la boucherie; les acheteurs tuent impunément les bêtes qu'ils acquièrent, les vendeurs se réjouissent des bénéfices réalisés, et les pasteurs qui exercent leur métier au service

soit Jahvé, me voilà enrichi! et sans que les pasteurs en aient pitié. 6 Car je n'aurai plus pitié des habitants du pays, parole de Jahvé! Voici que moi-même je livrerai les gens, chacun dans la main de son pasteur et dans la main de son 'vendeur'; ceux-ci opprimeront le pays et je ne le sauverai pas de leur main. » 7 Et je me fis pasteur du troupeau de carnage pour

XI, 6. מֹכְרוֹ; TM : מַלְכּוֹ *de son roi.*

---

des marchands n'ont aucune pitié des brebis. C'est à un troupeau de cette sorte que le peuple de Jahvé est comparé. Le prophète est appelé à se faire pasteur du « troupeau de carnage ». Pour la manière dont les éléments énumérés au v. 5 dans la description du troupeau de carnage, peuvent être appliqués à la condition du peuple, voir plus loin l'explication des vv. 7 et 11.

V. 6 montre que l'objet de l'allégorie est de mettre en lumière *la justice* de Jahvé. Ce n'est pas, au moins d'une manière exclusive, *antérieurement* à la mission du prophète-pasteur que le peuple est à concevoir comme « un troupeau de carnage »; la mission du prophète-pasteur, qui représente Jahvé, le pasteur idéal, est elle-même un élément dans la réalisation de la figure : « ... car je n'aurai plus pitié des habitants du pays ... », dit Jahvé. Dans la phrase qui suit, au lieu de ביד רֵעֵהוּ וביד מלכו, nous lisons ביד רֵעֵהוּ וביד מֹכְרוֹ, pour rester dans les termes de la métaphore : « ... voici que je livre les gens, chacun dans la main de *son pasteur* et dans la main de *son vendeur!* » C'est là ce qui doit être réalisé sous l'administration allégorique du prophète-pasteur; — non pas par la faute ou la méchanceté de celui-ci, mais par la faute des pasteurs (historiques) du troupeau, qui seront aussi (v. 8) les premières victimes de la justice de Jahvé; c'est-à-dire, dans l'allégorie, de la justice du prophète qui le représente. — Wellhausen a tort de rayer le v. 6 qui ne trouble pas du tout l'enchaînement. La parole de Jahvé énoncée dans ce verset reçoit son application vv. 8, 9. Nous le répétons, *le rôle* du prophète-pasteur doit être conçu comme un rôle de justice. Cette justice atteint finalement tout le troupeau; mais elle s'exerce d'abord et directement sur les pasteurs ou les chefs (x, 2-3[ab]; xi, 8).

V. 7. Le prophète se fait pasteur du troupeau de carnage, *pour les marchands du troupeau.* Les LXX ont εἰς τὴν χαναανῖτιν; ce qui suppose la lecture, reconnue par Patrizzi (*ap.* Knabenbauer, p. 435 s.) et Klostermann, et assez généralement adoptée, ici et plus loin v. 11 : לכנעניי הצאן, *pour les marchands du troupeau.* Les marchands du v. 7 sont sans doute une reproduction des « vendeurs » du v. 5. Nous sommes porté à y reconnaître les courtisans, les princes ou notables, ou les chefs des factions populaires, qui tenaient l'autorité des pasteurs, c'est-à-dire des rois, à leur service; voir v. 11. Le détail prouve dans tous les cas, une fois de plus, que c'est *comme troupeau de carnage* que le peuple se trouve constitué sous la garde du prophète-pasteur. — Cependant le prophète-pasteur prend comme insignes deux bâtons qu'il appelle, l'un « bienveillance », l'autre « liaison ». Le premier figure le pacte du pasteur suprême « avec tous les peuples » (v. 10); il ne faut point, croyons-nous, songer ici, comme on le fait d'ordinaire, aux peuples étrangers, mais au peuple d'Israël et aux tribus dont il se compose; comp. p. ex. *Mich.* I, 2, et Hitzig-Steiner, *in l.*, où il renvoie pour la même interprétation à *Zach.* XI, 10, alors que dans le commentaire sur ce dernier passage il en suit une autre. Le pacte avec Israël avait été, de la part de Jahvé, un témoignage de pure et tendre bienveillance (נעם). Le second bâton appelé « liaison » symbolise le dessein de Jahvé de procurer l'union entre Israël et Juda (v. 14). Ces insignes n'ont pas pour objet de caractériser la mission spéciale du prophète-pasteur dans les circonstances historiques considérées dans le récit; ils ne signifient point, en d'autres

les 'marchands' du troupeau. Et je pris deux bâtons; à l'un je donnai le nom de « bienveillance », à l'autre celui de « liaison », et je me mis à paître le troupeau. 8 Et je fis disparaître les trois pasteurs en un mois. Alors je

7. לְכְנַעֲנִיֵּי; TM : לכן עניי *propterea, o pauperes...*

---

termes, que le prophète-pasteur se dispose *actuellement* à agir avec bienveillance envers le troupeau ou à réaliser l'union. Ils servent à marquer quelles étaient, *de soi et abstraction faite de l'indignité des pasteurs subalternes*, les dispositions naturelles du pasteur suprême. Le prophète ne mentionne les deux insignes rappelant la « bienveillance » de Jahvé et son dessein de réaliser la « liaison » fraternelle entre Juda et Israël, que *parce qu'il doit raconter qu'il les brisa*, et pour faire éclater mieux que ce fut l'ingratitude du peuple qui l'obligea à la rupture.

V. 8. Les trois pasteurs. La justesse des observations que nous venons de présenter se montre clairement ici. Tout ce que le prophète rapporte au sujet de l'exercice de sa mission allégorique, c'est l'accomplissement d'un acte de la justice divine : « *Et je supprimai les trois pasteurs en un mois!* » Il ajoute qu'après cela il refusa de garder plus longtemps le troupeau. Ainsi se trouva vérifiée la parole du v. 6.

Le v. 8, comme on le sait, a donné lieu à des discussions sans fin. Les problèmes qu'il soulève sont d'ordre littéraire et d'ordre historique. Tout d'abord la manière dont l'auteur s'exprime, en disant « *les* trois pasteurs », suppose, semble-t-il, que de ces pasteurs il a déjà été question. Wright, comme d'autres, exprime l'avis que l'article renvoie aux pasteurs mentionnés au v. 5; mais le v. 5 ne fait que décrire, en termes abstraits, les conditions d'un « troupeau de carnage »; ce ne sont pas des pasteurs déterminés qui sont ici en vue. Ne pourrait-on trouver un point d'attache plus sûr? L'observation que nous avons faite plus haut touchant la nécessité de placer le chap. XI + XIII, 7-9 à la suite de ch. X, v. 3^{ab}, fournit la réponse à la question posée. En ce dernier endroit Jahvé avait dit, après avoir constaté que les malheurs du peuple avaient pour cause la faute de ses chefs : « *contre les pasteurs* s'enflamme mon courroux et sur les boucs j'exercerai ma justice! » C'est en vue de l'accomplissement de ce décret de Jahvé, nous l'avons vu, que le prophète est chargé, symboliquement, de la garde du troupeau. Ce sont les pasteurs menacés au ch. X, v. 3^{ab}, qui sont visés au ch. XI, v. 8. — Wellhausen est d'avis qu'avant comme après le v. 8 quelque chose a disparu du texte. Cette supposition nous paraît aussi peu fondée que la suppression du v. 6 proposée par le même auteur. On se méprend sur le sens et le but de la parabole quand on y veut trouver autre chose que la représentation du châtiment annoncé X, 3^{ab}; XI, 1-3. Le « bon pasteur » ne paraît pas ici *pour* pratiquer la bonté, mais *pour* exercer la justice. — A en croire le commentaire de Hitzig-Steiner, le prophète-pasteur, d'après le v. 8, aurait fait disparaître « les trois pasteurs » de la scène, pour se charger de leur fonction à leur place. Rien ne saurait être plus contraire à la portée de ce passage de l'allégorie (v. 9). — Qui sont les *trois* pasteurs en vue au v. 8? Knabenbauer suppose que ce sont les trois catégories d'oppresseurs (acheteurs, vendeurs et pasteurs) mentionnés au v. 5. Cette opinion n'a, à nos yeux, aucune vraisemblance; tout d'abord pour la raison que nous avons fait valoir tout à l'heure contre la relation établie par Wright entre les pasteurs du v. 8 et ceux du v. 5; à savoir qu'au v. 5 nous n'avons que des indications abstraites expliquant la notion du troupeau de *carnage* ou de boucherie; ensuite pour cette raison plus spéciale que le v. 5 énumère les acheteurs et les vendeurs à côté des pasteurs; qu'il est donc impossible que l'auteur au v. 8 ait compris les trois catégories sous la désignation commune « les trois *pasteurs* ». Il est entendu que « les *trois* pasteurs », vu la manière dont l'auteur s'exprime à leur sujet, forment un groupe

bien déterminé et doivent être reconnaissables à raison même de leur nombre. On s'est livré aux conjectures les plus variées en vue d'identifier les *trois* pasteurs du v. 8. Bredenkamp, dont Kuiper estime l'opinion la plus probable, croyait pouvoir reconnaître sous la figure des « trois pasteurs », les trois classes les plus influentes de l'État : les rois, les prêtres et les prophètes; mais il est difficile d'admettre que le titre de *pasteur* qui, dans notre parabole même, sert à désigner un chef individuel dans la personne du prophète, y soit appliqué simultanément à des groupes ou êtres collectifs. Il est souvent question des pasteurs dans nos chapitres; nulle part on ne voit un indice de l'acception du titre au sens préconisé par Bredenkamp (IX, 16ᵇ; X, 2ᶠ, 3ᵃ; et plus loin XI, 15 ss.; XIII, 7 s.). Wright préfère chercher les trois pasteurs parmi les rois païens qui exercèrent leur domination sur le peuple juif durant la période grecque, et il propose les noms d'Antiochus Épiphane, Antiochus Eupator et Démétrius I; seulement les pasteurs indignes condamnés dans nos chapitres (*ll. cc.*), le sont toujours uniquement pour leur négligence dans leurs fonctions, jamais comme illégitimes; bien au contraire le pasteur en vue XIII, 7 est appelé, à raison de son office, « l'homme de la société » de Jahvé. L'interprétation qui a eu longtemps le plus de vogue, est celle d'Ewald (*Die Propheten des A. B.* et *Gesch des V. Israel*, III, p. 599, zw. Ausg., 1853) qui voyait dans « les trois pasteurs », trois rois ou prétendants du royaume de Samarie, à l'époque troublée qui suivit la mort de Jéroboam II. Parmi les partisans de cette interprétation, les uns nomment Zacharie, Schalloum et Menahem; les autres Zacharie, Schalloum et un troisième dont on avoue ne rien connaître, ou dont on prétend, comme Ewald, retrouver le nom dans « Qobol'am » II *R.* XV, 10. Ce qui a entraîné beaucoup d'auteurs à adopter cette manière de voir, c'est la circonstance que le prophète-pasteur déclare qu'il supprima les trois pasteurs *en un mois;* Schalloum, le meurtrier de Zacharie, ne régna précisément qu'un mois et périt lui-même après ce règne très court, dans la conjuration qui amena Menahem sur le trône. Seulement la donnée en question de notre v. 8, par cela même que Schalloum à lui seul régna un mois, ne s'applique en réalité pas, à la lettre, à la situation historique indiquée; l'avantage prétendu d'une application littérale de la parole du prophète aux rois de Samarie successeurs de Jéroboam II, n'offre donc pas à l'hypothèse d'Ewald un appui bien solide. Ce qui nous défend d'ailleurs absolument de nous rallier à cette hypothèse, c'est la considération que l'auteur de nos chapitres n'a point en vue, comme conséquence de la faute ou du châtiment des pasteurs coupables, la déportation des habitants du *royaume de Samarie,* ainsi que le supposait Ewald (*Geschichte*, l. c., p. 606); la dispersion du troupeau considérée par l'auteur est essentiellement celle qui fut suivie de la restauration de Juda et de Sion (IX, 8 ss., 11 ss.; X, 3, pour ne rien dire des chap. XII ss.). C'est donc la captivité de Babylone qui est envisagée comme l'épreuve d'où les fidèles sortiront purifiés (XIII, 8 s.). *Les pasteurs coupables doivent donc être cherchés à Jérusalem, avant l'exil.* C'est pourquoi nous ne pouvons reconnaître non plus aucune probabilité à l'opinion que les trois pasteurs seraient trois grands prêtres du temps après l'exil, notamment Jason, Ménélas et Lysimaque (II *Mac.* IV) (Rubinkam, Marti). — Nous croyons pourtant que le problème de l'identification des trois pasteurs du v. 8 peut se résoudre d'une manière quasi certaine; mais, remarquons-le dès à présent, on aurait tort de supposer que le prophète *fut le contemporain des trois pasteurs* en vue. C'est une histoire du passé que le prophète représente et où il s'attribue un rôle par fiction littéraire (v. *Introd.*, I, 2°; II). Déjà plus haut nous avons remarqué que la complainte sur les cèdres du Liban abattus et consumés par le feu, qui précède (XI, 1-3) l'allégorie du prophète-pasteur, rappelait la même métaphore au ch. XXII, vv. 6 s. de *Jérémie;* le Liban et Basan mentionnés dans la complainte, sont nommés pareillement ensemble en un second endroit du même chap. XXII de *Jérémie,* en rapport avec les pasteurs du peuple, vv. 20-23. Or ce chap. XXII, vv. 6 ss. de Jérémie expose, en un même tableau, la réprobation de trois rois de Jérusalem : *Joachaz* (Schalloum) déporté en Égypte, qui ne re-

les pris en aversion et eux aussi étaient fatigués de moi. 9 Et je dis : Je ne vous paîtrai point! [*La brebis*] qui meurt n'a qu'à mourir; celle qui disparaît disparaisse, et les restantes peuvent s'entre-dévorer! 10 Je pris donc mon bâton « bienveillance » et le brisai pour rompre le pacte que j'avais conclu avec tous les peuples; 11 il fut rompu en ce jour-là et les 'marchands' du troupeau, qui m''avaient pris à gages', comprirent que telle

11. כנעניי; TM : כן ענ‍יי. — השׂכרים; TM : השׁמרים *qui m'observaient*.

---

viendra pas, mais mourra au lieu où il a été emmené (vv. 11 s.) : c'est lui qu'on doit pleurer, et non pas Josias (v. 10); *Joïaqîm* qu'on ne pleurera point et qui n'aura point de sépulture royale (vv. 13-19); *Jéchonias* qui sera livré à ses ennemis (vv. 24-30). Joachaz, Joïaqîm, Jéchonias sont les trois pasteurs visés *Zach.* XI, 8. Ce qui le prouve, c'est 1° le rapport évident des trois premiers versets du ch. XI de *Zacharie* avec *Jér.* XXII, 6 ss., 20 ss.; auquel on pourrait ajouter le rapport entre la rupture du pacte *Zach.* XI, 10 et *Jér.* XXII, 9. — 2° Le fait que d'après *Zach.* XI + XIII, 7-9 la suppression des trois pasteurs est conçue comme un acheminement vers la captivité de Babylone, ainsi que nous l'avons fait remarquer tout à l'heure; ce qui s'applique parfaitement à la réprobation de Joachaz, Joïaqîm et Jéchonias. — 3° Le fait que Jérémie, après avoir, au ch. XXII, exposé la réprobation de ces trois rois, les présente, immédiatement après, au ch. XXIII, v. 1 ss., comme des *pasteurs indignes* : « Malheur aux pasteurs qui perdent et dispersent le troupeau de mon pâturage!... Voici ce que dit Jahvé le Dieu d'Israël aux pasteurs qui paissent mon peuple : Vous avez dispersé et mis en déroute mon troupeau, et n'y avez point pris garde; moi j'aurai garde, contre vous, à la perversité de votre conduite... » — 4° Le fait qu'après l'histoire de la suppression des trois pasteurs, le prophète, dans *Zach.* ch. XI, est invité à prendre encore les insignes d'un pasteur insensé; le pasteur insensé visé, comme nous le dirons en arrivant à XI, 15 ss.-XIII, 7 ss., c'est *Sédécias* le successeur de Jéchonias, qui entraîna dans sa chute le royaume de Juda. — Le prophète-pasteur dit qu'il supprima les trois pasteurs « *en un mois* ». Cette donnée s'explique, elle aussi, d'une manière satisfaisante, par la supposition que *Zach.* XI, 8 vise le ch. XXII de Jérémie. D'après la forme que donna à ce chapitre la combinaison littéraire des trois morceaux relatifs à Joachaz, Joïaqîm et Jéchonias, il semble en effet que le jugement divin, rappelé encore en manière d'épilogue aux premiers versets du chapitre suivant, confond dans une disgrâce commune ces trois rois qui se succédèrent sur le trône. Alors que la perte de Jéchonias, lequel ne régna que six mois, est déjà annoncée vv. 24 ss., Jérémie a l'air de prédire encore vv. 10 ss. celle de Joachaz et de Joïaqîm. Ce n'est là, sans doute, que la conséquence du procédé qui se plut à unir en un même tableau, à raison de leur analogie, des éléments originairement indépendants; mais l'impression que cause ce triptyque littéraire pouvait très naturellement se traduire par la formule de *Zach.* XI, 8. Nous renvoyons encore le lecteur à l'*Introduction*, I, 2° et III.

VV. 8^b-*9*. Le prophète-pasteur abandonne le troupeau. Ce n'est pas encore la dispersion définitive, mais celle-ci se prépare. Comme Jahvé l'avait dit au v. 6, il livre son peuple au désordre. La déportation de Jéchonias en 597 précéda de onze ans la ruine du royaume de Juda.

V. 10. C'est la rupture du pacte avec le peuple d'Israël (non pas avec les peuples étrangers) qui est figurée. Voir plus haut la note sur *v.* 7.

V. 11. Ici comme au v. 7 il faut, selon toute probabilité, au lieu de כן ענ‍יי, lire : כנעניי = *les marchands du troupeau*. Nous estimons de plus qu'au lieu de השׁמרים אתי...

était la parole de Jahvé. 12 Et je leur dis : « Si vous le jugez bon, donnez-moi mon salaire! sinon, laissez! » Et ils me comptèrent comme salaire trente pièces d'argent. 13 Et Jahvé me dit : Jette-le au potier, le magnifique

il faut lire השֹּׂכְרִים אתי : « les marchands du troupeau *qui m'avaient à leurs gages* s'aperçurent que telle était la parole de Jahvé ». Le prophète avait dit en effet, au v. 7, qu'il se chargea de la garde du troupeau de carnage, *pour* les marchands (exploiteurs) du troupeau. Comme nous l'avons déjà remarqué, ces *marchands,* s'ils représentent dans l'allégorie un facteur historique déterminé, seront à considérer comme les dignitaires publics, les « princes » ou autres personnages influents qui étaient, moralement, les arbitres des destinées de la patrie et qui nous sont présentés en conséquence, dans l'allégorie du prophète-pasteur, comme tenant d'un côté l'autorité des rois à leur service (cf. p. ex. *Jér.* xxxviii, 6) et comme exploitant d'autre part le peuple qu'ils prétendaient gouverner. Ils sont, dans tous les cas, conçus aux vv. 12 ss. comme faisant partie de la nation, nullement comme des dominateurs étrangers. Les puissances étrangères répondent plutôt aux « acheteurs » du v. 5.

V. 12. Ce ne sont pas les brebis, évidemment, auxquelles le pasteur demande son salaire et qui lui paient trente pièces d'agent! Ce sont les marchands-vendeurs du troupeau, au service desquels il s'était mis (v. 7) et qui l'avaient pris à gages (v. 11).

V. 13 offre une difficulté bien connue. Le prophète reçoit de Jahvé l'ordre de jeter le prix dérisoire auquel on a évalué ses services, אל היוצר; puis il rapporte, d'après le texte actuel, qu'il jeta en effet les trente pièces d'argent אל היוצר, *dans la maison de Jahvé.* אֶדֶר הַיְקָר, mot à mot *la magnificence du prix* = le prix magnifique (comp. note sur *Am.* vii, 7), est dit par ironie. Mais comment faut-il lire אל היוצר? Les Massorètes ont vocalisé l'expression de manière à lui faire signifier *au potier;* c'est donc *au potier* que le prophète-pasteur méconnu aurait reçu l'ordre de jeter, et qu'il jeta les pièces d'argent. Mais en ce cas comment comprendre la mention de la « maison de Jahvé » dans la relation de l'exécution de l'ordre? La maison de Jahvé n'est pas précisément le lieu où l'on s'attendrait à voir établi « le potier ». On a donc pensé, à cause de cette mention de la maison de Jahvé, que le texte ne parle pas en réalité, ou ne parlait pas primitivement, du *potier.* Stade notamment croit pouvoir résoudre la difficulté sans rien changer au texte; d'après lui il suffirait de lire אל היוצר; le mot יוֹצר ne serait qu'une autre forme de אוצר *trésor;* d'autres préfèrent admettre que le texte primitif portait אוצר. Quoi qu'il en soit, dans les deux cas notre passage devrait se comprendre en ce sens, que le prophète reçut l'ordre de jeter son salaire *au trésor,* et qu'il jeta en effet les trente pièces d'argent *au trésor, dans le temple.* La mention du temple se trouve ainsi parfaitement en harmonie avec le contexte immédiat. Malgré cela il nous est impossible, pour notre part, de nous rallier à cette manière de voir. Tout d'abord, il est manifeste qu'au v. 13 c'est avec une expression de dédain que Jahvé donne au prophète l'ordre de *jeter* אל היוצר « *le magnifique prix* » auquel il a été évalué. Et nous ne parvenons pas à concilier avec ce dédain la supposition que le salaire aurait dû être déposé au trésor dans le temple. Ensuite, pourquoi la mention du temple n'aurait-elle pas été ajoutée la première fois, dans l'ordre même donné au prophète, s'il y avait eu lieu de déterminer par cette indication la notion du *trésor* auquel les trente pièces d'argent devaient être déposées? Enfin et surtout, dans l'allégorie du ch. xi, où le peuple est un troupeau, où ses rois sont des pasteurs, où Jahvé représenté par le prophète est le pasteur suprême, où les personnages influents sont des marchands exploiteurs du troupeau, la note de « la maison de Jahvé » et de son « trésor » serait, à notre sens, absolument fausse. Nous ne doutons pas que les Massorètes n'aient eu raison de lire אֶל־הַיּוֹצֵר *au potier.* Alors, encore une fois, que penser de « la maison de Jahvé »? Nous ne

prix auquel 'tu as' été évalué par eux! Et je pris les trente pièces d'argent et les jetai, dans 'son' atelier, au potier. 14 Et je brisai mon second bâton, savoir « liaison », pour rompre le lien de fraternité entre Juda et Israël.

13. יְקַרְתָּ; TM : יָקַרְתִּי *j'ai été* évalué. — בֵּיתוֹ; TM : בית יהוה *dans la maison de Jahvé.*

---

sommes point disposé à admettre les explications par lesquelles un grand nombre d'exégètes ont tenté de rendre compte de l'association du « potier » et du « temple ». Il est plus probable, croyons-nous, que בית יהוה est le résultat d'une méprise dans la lecture du texte. Celui-ci aura porté à l'origine ביתו; le ו suffixe, grâce à l'irrégularité de la construction, aura été lu et compris comme le י initial de יהוה; on sait que le nom divin s'écrivait souvent par la seule lettre initiale. Le v. 13[b] devrait donc se traduire : « Et je pris les trente pièces d'argent et les jetai, *dans son atelier,* au potier ». Nous venons de le dire, la construction de la phrase est assez singulière; elle est cependant analogue à d'autres cas, assez fréquents, d'emploi proleptique du pronom suffixe (voir p. ex. *Prov.* v, 22 : « *ses* iniquités *le* saisiront, l'impie... ») et il ne manque pas de considérations à faire valoir pour la justifier. Le parallélisme avec le premier membre du v. 13 devait amener le prophète à dire qu'il jeta les trente pièces d'argent « *au potier* », non pas « *dans la maison* ou *l'atelier du potier* »; d'autre part, voulant ajouter cette indication, il n'a point jugé convenable de la mettre à la fin de la phrase (« ... je les jetai au potier, dans son atelier »), parce que « le potier » était l'élément principal de l'idée; la circonstance de l'atelier exprimée par la locution adverbiale ביתו n'avait qu'une portée purement accidentelle. — Au lieu de יקרתי au v. 13[a], nous lisons יקרת (le magnifique prix auquel *tu as* été évalué par eux). — La remise faite au potier, du salaire qui représentait, aux yeux des « marchands », la valeur du prophète-pasteur, doit avoir une signification symbolique. Laquelle? Jérémie raconte, au ch. XVIII de son livre, que Jahvé lui ordonna de se rendre à l'atelier du potier; l'ouvrier était au travail; Jérémie vit un vase qu'il était en train de fabriquer se briser entre ses mains, puis l'argile servir à la fabrication d'un vase nouveau. La leçon morale tirée de l'œuvre du potier, c'était que, la maison d'Israël étant aux mains de Jahvé comme l'argile aux mains du potier, Jahvé pouvait à son gré renouveler les destinées de son peuple. La démarche du prophète à l'atelier du potier, dans l'allégorie purement littéraire de *Zach.* XI, 13, ne renfermerait-elle pas une leçon analogue, portant, cette fois-ci, non sur le peuple, mais sur le pasteur lui-même? Le salaire jeté au potier représentait le pasteur, en quelque sorte; aussitôt après, vv. 15 ss., le prophète raconte qu'il fut investi symboliquement d'un rôle nouveau; il avait, la première fois, tenu la place de Jahvé dans son rôle de *pasteur suprême;* à présent il est transformé en *pasteur insensé.* Le lien qui rattacherait ce changement de rôle à la mention de la démarche chez le potier, serait, nous l'avouons, assez peu sensible. Il y aurait là, cependant, un trait d'union d'ordre littéraire entre l'allégorie des vv. 4-14 et celle des vv. 15 ss. La circonstance que le potier intervient, dans la parabole, au moment où le prophète, de pasteur divin, va devenir le pasteur insensé, nous a paru digne d'être rapprochée de la signification prêtée à l'œuvre du potier au ch. XVIII de *Jérémie.* Le passage de *Zacharie* renfermerait une adaptation du récit de Jérémie.

V. 14. Avant de mentionner le rôle nouveau qui lui sera imposé, le prophète achève de déposer son premier rôle. Il brise son second bâton-insigne qui s'appelait « liaison », pour signifier la rupture du lien de fraternité entre Israël et Juda. Non pas que cette rupture n'eût lieu, du côté du peuple lui-même, qu'à l'époque considérée par le prophète; mais parce qu'alors Jahvé la ratifia et lui donna la portée d'un premier acte

— 15 Et Jahvé me dit : Prends encore les insignes d'un pasteur insensé;
16 car voici que moi-même j'établirai sur le pays un pasteur qui ne regret-
tera point [*les brebis*] qui disparaissent, qui ne recherchera point ʽcelle qui
s'égareʼ, qui ne guérira point celle qui est blessée, ne nourrira point celle
qui est valide; mais qui mangera la chair de celle qui est grasse et en ar-
rachera les ongles. 17 Malheur à mon pasteur vil, qui abandonne le trou-
peau! Que le glaive frappe son bras et son œil droit! Son bras se dessé-
chera, et son œil droit sera frappé de cécité. XIII, 7 Glaive, lève-toi sur mon
pasteur, sur l'homme de ma société! parole de Jahvé des Armées. Frappe le
pasteur et le troupeau sera dispersé et je tournerai ma main contre les petits!
8 Et dans tout le pays, parole de Jahvé, les deux tiers seront exterminés
et périront, et un tiers y sera préservé. 9 Je ferai entrer ce tiers au feu et
je le ferai fondre comme on fait fondre l'argent et je l'éprouverai comme
on éprouve l'or. Lui, il invoquera mon nom et moi je l'exaucerai. Je dirai :
Ceci est mon peuple! Et il dira, lui : Jahvé est mon Dieu!

16. הַנָּעָה; TM : הַנַּעַר (?).

---

dans la dispersion du troupeau. Le bâton « *liaison* » comme insigne du prophète-pasteur, était l'emblème de *la volonté de Jahvé* relativement à l'union d'Israël et de Juda; l'insigne brisé marquait l'abandon de cette volonté par Jahvé. Voir plus haut, sur *v.* 7.

VV. 15-17 (+ XIII, *vv. 7-9*) : *le pasteur insensé.*

Aux vv. 15-17, comme il a déjà été exposé plus haut, il faut rattacher immédiatement XIII, 7-9. La figure du pasteur, en ce dernier endroit, se trouve manifestement située hors de son cadre, et l'apostrophe au glaive XIII, 7, répond à l'image du glaive menaçant le pasteur insensé XI, 17. Nous l'avons dit dans nos annotations sur XI, 8 (p. 675), et nous exposerons aussitôt les raisons de cette identification, le pasteur insensé des vv. 15 ss. c'est le roi *Sédécias*. Remarquons d'abord que le

V. 16 offre plus d'une expression obscure. Le pasteur insensé « ne regrettera point les brebis qui périssent *ou* disparaissent »; פקד au sens de *regretter* une chose perdue, à rapprocher de l'ar. فقد; — « il ne recherchera point הנער ... »; on rattache le mot נער, au sens de : ce qui est *errant, dispersé,* à la racine נער = *secouer, agiter*. Grätz (*ap.* Kuiper) préfère lire en notre passage הנעה (de נוע) = *celle qui faiblit,* ou *qui erre;* nous sommes porté à adopter cette correction. Le texte continue : « ... il ne guérira point celle qui est brisée, ne nourrira point הנצבה ... »; le sens de ce dernier mot nous paraît être : celle qui se tient debout = qui est *valide* (Vulg. : *et id quod stat non enutriet*). « ... Il mangera la chair de celle qui est grasse et en arrachera les ongles »; ceci veut dire sans doute que le pasteur insensé *se réservera les bonnes brebis pour en manger la viande et leur arrachera les ongles* pour les obliger à rester sur place, de sorte qu'elles s'engraissent. La relation entre les deux membres de la phrase pourrait donc s'exprimer plus rigoureusement ainsi : il mangera la chair des brebis grasses, *après les avoir engraissées* en leur arrachant les ongles. Comp. le passage à *Ézéch.* XXXIV, 3 ss.

V. 17 et XIII, *vv. 7-9* trouveront une explication suffisante dans la réponse à la question de savoir qui est le pasteur insensé visé dans notre passage? C'est un pasteur déterminé que le prophète a en vue. Le prophète ne raconte pas comment il s'acquitta du rôle de pasteur insensé dont Jahvé le chargea, précisément parce que tout l'intérêt de

X. 3c Oui, Jahvé des Armées a visité son troupeau, la maison de Juda, et il en a fait comme son cheval de gloire dans le combat. 4 De sa part la troupe, de sa part le [*porteur de*] pieu, de sa part l'arc de guerre, de sa part tous les chefs se mettront en campagne ensemble. 5 Ils seront comme des héros, foulant la boue des champs dans le combat et ils com-

l'allégorie est absorbé par l'allusion au personnage historique en cause. Jahvé annonce d'ailleurs en termes exprès au v. 16 : voici que *j'établirai sur le pays un pasteur* qui ne se mettra point en peine des brebis qui périssent... L'imprécation du v. 17 : Malheur au pasteur vil (*litt.* au pasteur *nul*) qui abandonne le troupeau..., ne s'explique guère non plus que par rapport à un personnage supposé connu. Le pasteur en question est un souverain légitime; il est établi par Jahvé sur le pays (xi, 16); il est appelé par Jahvé : « mon pasteur » (xi, 17), « l'homme de ma société » (xiii, 7). Or plusieurs indices, sur lesquels il est difficile de se méprendre, nous font voir dans ce pasteur indigne *Sédécias,* le dernier roi de Jérusalem. 1° L'épithète de pasteur *nul,* xi, 17, convient parfaitement à ce roi hésitant et faible, ballotté entre les partis politiques opposés, dont Jérémie nous a laissé le portrait. 2° Sédécias abandonna le troupeau (xi, 17), quand il tenta de se soustraire par la fuite à l'armée chaldéenne, lors de la prise de Jérusalem. 3° Le châtiment prononcé contre le roi prévaricateur xi, 17, à savoir le bras desséché et l'œil droit frappé de cécité, se vérifie à la lettre pour Sédécias, qui non seulement perdit la puissance royale (= le bras, comme siège de la force), mais auquel son vainqueur fit crever les yeux. 4° Le coup qui frappa Sédécias fut le signal de la dispersion définitive du troupeau, c'est-à-dire de la déportation à Babylone; c'est alors que Jahvé tourna sa main contre les petits; que deux tiers périrent et qu'au dernier tiers Jahvé infligea l'épreuve suprême de l'exil qui fut suivie de la Restauration (xiii, 7-9). 5° Les raisons que nous avons fait valoir plus haut en faveur de l'identification des trois pasteurs de xi, 8 avec Joachaz, Joïaqîm et Jéchonias, plaident pour l'identification du pasteur insensé de xi, 15 ss. avec le successeur de ce dernier, Sédécias; de même que, inversement, notre interprétation de xi, 15 ss., confirme celle de xi, 8. Comp. l'imprécation contre Sédécias, *Ézéch.* xxi, 30 ss. — Au chap. *XIII, v. 7-9*, c'est en dernière analyse la Restauration après l'épreuve de l'exil, après la purification des restes du peuple, qui est proclamée. La suite à ce morceau se trouve dans notre texte, au ch. x, v. 3c ss.; comp. plus haut la note sur x, 3ab et la note suivante.

X, *v. 3cd*. La promesse formulée xiii, 9 est accomplie : *Jahvé a visité son troupeau...* On pourrait se demander si la description qui commence ici ne figurerait pas avec avantage à la suite de ix, 16a? Nous estimons que la mention du *troupeau* de Jahvé, x, 3c, ne s'explique que par continuation de la figure qui règne dans le morceau ix, 16b + x, 2, 3ab + xi + xiii, 7-9 et qu'en conséquence c'est la promesse énoncée xiii, 9 qui est développée à partir de x, 3c.

V. 4. Le sens n'est pas que *les chefs* (פִּנָּה au figuré) *sortent de Jahvé* comme tenant leur autorité de lui. C'est *l'entrée en campagne* (יצא) de l'armée de Jahvé qui est décrite. Le mot פִּנָּה comme terme militaire signifie *la troupe* (I *Sam.* xiv, 38; *Jug.* xx, 2). La troupe comprend d'abord le porteur de *pieu* (ou de *bêche, Deut.* xxiii, 13; יתד) = ceux qui sont chargés des travaux relatifs aux campements de l'armée (les mots פנה et יתד ne doivent ni ne peuvent se prendre au sens métaphorique, pas plus que les deux autres termes qui se suivent dans la même phrase). La troupe comprend ensuite le porteur de *l'arc de guerre* = les combattants, et enfin les *chefs*. Il est dit que l'armée et tous ses éléments se mettent en campagne de la part ou sur l'ordre de Jahvé.

V. 5. La description du combat. Soutenus et animés par la certitude de la protection divine, les hommes de la maison de Juda, *foulant la boue des champs,* l'emporte-

battront, car Jahvé sera avec eux, et ils humilieront les [*guerriers*] montés sur les chevaux. 6 Je fortifierai la maison de Juda et sauverai la maison de Joseph; ’je leur assurerai une demeure’ parce que je les aime; ils seront comme quand je ne les avais point repoussés; parce que moi, Jahvé, je suis leur Dieu et je les exaucerai. 7 [*Les hommes d’*]Ephraïm seront comme des héros; leur cœur sera joyeux comme par l’effet du vin; leurs enfants le verront et seront dans la joie, leur cœur jubilera en Jahvé. 9 Je les répandrai parmi les peuples, mais au loin ils se souviendront de moi; ils auront la vie avec leurs enfants et ils reviendront. 8 Je sifflerai après eux et je les rassemblerai; car je les ai rachetés et ils se multiplieront sans cesse. 10 Je les ramènerai de la terre d’Égypte, et d’Assur je les rassemblerai; je les conduirai dans la terre de Giléad et du Liban et l’espace ne leur suffira point. 11 ’Ils’ passeront dans la mer tant ils seront à l’étroit; dans la mer ’ils’ battront les flots et toutes les profondeurs fluviales seront desséchées. La gloire d’Assur sera abaissée et le sceptre de l’Égypte retiré. 12 Et je les fortifierai en Jahvé et ils se dirigeront en son nom, parole de Jahvé.

X, 6. וְהוֹשַׁבְתִּים; TM (*keth.*) : וְהוֹשְׁבוֹתִים *et convertam eos* (Vulg.).
8, 9 en ordre interverti.
12. וְעָבְרוּ; TM : וְעָבַר. — וְהִכּוּ; TM : וְהִכָּה.

---

ront, malgré l’infériorité apparente de leurs moyens, contre les guerriers *montés sur les chevaux*.

V. 6 expose le fruit de la victoire remportée sur l’ennemi. Nous lisons avec le *qeré* והוֹשַׁבְתִּים *je leur donnerai une demeure*. La phrase : *ils seront comme quand je ne les avais pas repoussés* renferme une allusion évidente à la captivité de Babylone que nous avons trouvée visée plus haut déjà xiii, 7 ss.

V. 7. Continuation de la description des heureux effets de la victoire et de la bénédiction de Jahvé. Au second membre יין accusatif adv.

VV. 8-9. Le v. 8 doit sans doute se lire après v. 9; du moins, d’après cet ordre, l’enchaînement des idées semble plus logique. Ici, comme ix, 16b-x, 2 s., bien que d’une manière moins sensible, le point de vue change. De la description du triomphe l’auteur se reporte au souvenir de la dispersion; mais ce n’est que pour accentuer, par contraste, la proclamation aussitôt répétée du salut désormais indéfectible. Au v. 8 la formule וְרָבוּ כְּמוֹ רָבוּ paraît servir à une idée d’insistance : « ils se multiplieront sans cesse ». Comp. *Sir*. xliv, 9b וישבתו כאשר שָׁבתו = (il en est parmi eux qui n’ont point laissé de mémoire) *et ont disparu complètement*.

V. 10. Au lieu de יִמָּצֵא lire יִמְצָא l’espace *ne leur suffira point;* comp. pour le sens attribué au verbe, *Nombr*. xi, 22; *Jug*. xxi, 14.

V. 11. C’est encore le peuple qui est sujet ici. Lire les verbes au pluriel, comme font les LXX. צרה est à comprendre comme *accus. causæ* (comp. *Is*. vii, 25). C’est l’apparition d’une terre nouvelle que l’auteur annonce en utilisant des réminiscences de l’histoire ancienne : le passage de la mer Rouge et du Jourdain. La mer se retirera et ne sera plus alimentée par les fleuves désormais desséchés. L’*Assyrie* et l’*Égypte* sont au sens de l’auteur les types des peuples oppresseurs.

V. 12. Un épiphonème qui clôture la première partie de *Zach*. ix-xiv.

II

Chapitres XII-XIV

XII. 1 Oracle; parole de Jahvé sur Israël.

Parole de Jahvé qui étend les cieux, qui pose les fondements de la terre et qui forme le souffle de l'homme dans son sein : 2 Voici que je ferai, moi, de Jérusalem une coupe de vertige pour tous les peuples d'alentour; et pour Juda aussi il fera mauvais dans l'angoisse qui étreindra Jérusalem. 3 En ce jour-là je ferai de Jérusalem une pierre à soulever pour tous les peuples; tous ceux qui la soulèveront s'y donneront des entailles

XII-XIII, *vv. 1-6;* XIV. — La seconde partie de *Zach.* IX-XIV se subdivise à son tour en deux sections, traitant le même sujet bien qu'avec des variantes assez marquées. Dans le discours XII-XIII, 1-6 le prophète annonce le triomphe de Juda sur ses ennemis ainsi que le salut et la restauration de Jérusalem, et de la prévision de cette victoire il prend occasion pour retracer le tableau de la régénération spirituelle dont la nation sera favorisée à l'époque messianique. Dans le discours du chap. XIV il commence par exposer un désastre que Jérusalem essuiera de la part des nations; mais Jahvé sauvera le reste de son peuple et viendra exercer une vengeance terrible contre ses ennemis. L'arrivée de Jahvé sera marquée par une transformation merveilleuse du pays. Les peuples ennemis vaincus devront venir faire hommage à Jahvé à Jérusalem et prendre part à la célébration de la fête des Tabernacles en son honneur. Sur la date probable de composition des chap. XII-XIV et leur rapport d'origine avec IX ss., comp. l'*Introduction*, II.

XII, *v. 1.* Le nouveau titre, qui semble imité de IX, 1, annonce une nouvelle partie au point de vue de la composition littéraire. Il est clair que l'expression מַשָּׂא ... על ... n'est pas à comprendre ici en un sens défavorable; c'est le triomphe d'Israël qui va être proclamé. A noter נְאֻם יהוה en tête de la phrase, comme *Nombr.* XXIV, 3, 15; II *Sam.* XXIII, 1; *Ps.* CX, 1.

V. 2. Jahvé fera de Jérusalem un סַף־רעל pour tous les peuples d'alentour. Le mot סַף signifie *seuil;* mais il y a aussi סַף = *vase, coupe.* Il faut sans doute entendre ici l'expression, non pas au sens d'*un seuil de vertige* (Kuiper), mais d'*une coupe de vertige* ou d'ivresse. Jérusalem à qui Jahvé avait versé la coupe d'ivresse d'après *Is.* LI, 17, 22, deviendra à son tour une coupe d'ivresse pour les peuples païens. — Le membre suivant est traduit dans la Vulgate : sed et Juda erit in obsidione contra Jerusalem. Le texte massorétique porte : « et *contre* Juda aussi il y aura (assaut?), dans le siège (ou l'angoisse) contre Jérusalem ». Wellhausen et Now. à la suite de Geiger suppriment la particule על avant Juda, et comprennent l'énoncé en ce sens que Juda aussi prendra part au siège de Jérusalem; on renvoie aux vv. 5, 6 où cette interprétation ne nous paraît trouver aucun appui, ainsi qu'à XIV, 14 où le texte est incertain et d'après quelques-uns interpolé. Nous préférons garder intact le texte massorétique : contre Juda aussi sera dirigé l'assaut dans l'angoisse qui étreindra Jérusalem. Marti considère les mots וגם על יהודה comme une glose, et lit dans la suite והיה במצור.

V. 3. Jérusalem sera une pierre à soulever pour tous les peuples. S. Jérôme rapporte à ce propos que dans les villes et villages de la Palestine les jeunes gens aimaient à se livrer à un exercice ou divertissement consistant à soulever une grosse pierre ronde. Cet usage aurait fourni le terme de la comparaison exposée en cet endroit. L'explication est peu probable. Les nations ne sont pas conçues comme se livrant à

et contre elle s'assembleront toutes les nations de la terre. 4 En ce jour-là,
parole de Jahvé, je frapperai tous les chevaux d'effroi et leurs cavaliers de
folie; sur la maison de Juda j'ouvrirai les yeux, et tous les chevaux des
peuples je les frapperai d'aveuglement. 5 Alors les chefs de Juda se diront
en eux-mêmes : La force 'des' habitants de Jérusalem est en Jahvé des
Armées leur Dieu! 6 En ce jour-là je ferai des chefs de Juda comme un
réchaud brûlant parmi le bois et comme une torche enflammée dans une
gerbe; ils dévoreront à droite et à gauche tous les peuples d'alentour; et
Jérusalem sera encore habitée dans son lieu, à Jérusalem. 7 Jahvé fera le
salut des tentes de Juda d'abord, afin que l'orgueil de la maison de Da-
vid et l'orgueil de l'habitant de Jérusalem ne s'élève point contre Juda.
8 En ce jour-là Jahvé établira un rempart autour des habitants de Jéru-
salem; et celui qui sera 'investi du pouvoir' parmi eux, en ce jour, sera
comme David, et la maison de David sera comme Dieu, comme l'ange de

XII, 5. לְיֹשְׁבֵי; TM : לִי יֹשְׁבֵי.
8. הַמֹּשֵׁל; TM : הַנִּכְשָׁל ... *trébuchant.*

---

un jeu, mais comme s'attaquant à Jérusalem en ennemis. La comparaison avec la pierre a pour objet de représenter Jérusalem comme un obstacle à la domination étrangère, que tous les efforts des peuples ne parviendront pas à écarter.

V. 4. Aux vv. 2-3 il vient d'être dit que les nations d'alentour essaieront en vain d'accabler Jérusalem. L'auteur se tourne à présent vers Juda qui éprouvera également les effets de la protection divine.

V. 5. Les Judéens sont stimulés par la résistance de Jérusalem. Les chefs de Juda se disent en eux-mêmes ... אמצה לישבי : *la force des habitants de Jérusalem est en Jahvé leur Dieu!* C'est ainsi qu'il faut lire sans aucun doute, au lieu de ... אמצה לי ישבי (confortentur mihi habitatores Jerusalem...?). — La situation supposée dans ces versets nous paraît très claire. Les peuples d'alentour (v. 2) se livrent à une campagne hostile contre Juda, mais c'est surtout à la capitale, à Jérusalem qu'ils s'attaquent. Les Judéens, longtemps intimidés et résignés, finiront par prendre courage à la vue de l'inutilité des efforts déployés par l'ennemi contre la ville sainte; ils reconnaîtront alors que la force des habitants de Jérusalem est en Jahvé leur Dieu, etc. Comp. l'*Introd.*, II, 2° (p. 654 s.).

VV. 6-7. Une fois soulevés, les Judéens se mettront à l'œuvre avec une ardeur irrésistible, qui amènera le triomphe final. Il est supposé dans ces versets que Jérusalem, malgré le succès de sa résistance (vv. 3-4), est encore très faible; elle a besoin d'être sauvée; Jahvé fera le salut de Juda d'abord pour que l'orgueil de la maison de David et des habitants de Jérusalem ne s'élève pas contre Juda (v. 7); ce n'est qu'après la victoire promise aux Judéens que Jérusalem sera établie en sécurité (v. 6 *fin*). C'est la faiblesse même de Jérusalem qui avait rendu plus sensible l'intervention de Jahvé (v. 5). Voir encore l'*Introd.*, p. 655.

V. 8. Lorsque le salut aura été assuré à Juda, Jahvé couvrira Jérusalem d'une protection durable, l'entourant d'un rempart (comp. II, 9). Dans le second membre, au lieu de הנכשל nous croyons qu'il faut lire המשל (se rappeler XI, 11 השכרים à lire pour השמרים) : celui qui *sera revêtu du pouvoir* parmi eux sera comme David... — La maison de David sera investie d'un prestige divin pour la conduite du peuple. L'incise : *comme l'ange de Jahvé...* explique et restreint en même temps la comparaison qui précède.

Jahvé [*marchant*] devant eux. 9 En ce jour-là je m'appliquerai à détruire
tous les peuples venus contre Jérusalem.
10 Je répandrai sur la maison de David et sur l'habitant de Jérusalem un
esprit de grâce et de prière et ils élèveront leurs regards vers moi. Celui
qu'ils ont transpercé, ils se lamenteront sur lui comme on se lamente sur
un fils unique, ils le pleureront comme on pleure un premier-né. 11 En ce

V. 9 interrompt la description des bénédictions de l'époque messianique; la menace contre les peuples ennemis clôture les promesses relatives à l'ordre politique, tant extérieur qu'intérieur.

Les *vv. 10-14* commencent l'exposé, poursuivi au ch. XIII, vv. 1-6, des conditions spirituelles du règne messianique. Il est question dans nos vv. 10-14 *du deuil et du repentir de la nation* touchant un grand crime commis. Ce crime est mentionné au

V. 10. Mais ici le texte est obscur. « Je répandrai sur la maison de David et sur les habitants de Jérusalem un esprit de grâce et de prière; et ils porteront leurs regards vers moi... »; le texte poursuit ...את אשר־דקרו וספדו עליו. On se demande à quel sujet se rapporte le relatif אשר? Beaucoup de commentateurs, de même que la Vulgate, le rapportent au pronom suffixe de la première personne dans אֵלַי qui précède immédiatement, de sorte que la « transfixion » serait énoncée au sujet de Jahvé lui-même : « ...ils porteront leurs regards *vers moi qu*'ils ont transpercé ... ». Mais outre que l'idée exprimée serait très difficile à comprendre, le contexte s'oppose à cette exégèse, car aussitôt après il est question du sujet « transpercé » à la troisième personne : « ... ils pleureront sur *lui* comme on pleure sur un fils unique ... ». D'autres préfèrent donc lire aussi avant la proposition relative, אליו, avec le pronom suffixe de la troisième personne; et ils font remarquer qu'un assez grand nombre d'exemplaires portent en effet אליו; on aurait donc à traduire : « et ils porteront leurs regards vers *celui qu*'ils ont transpercé... ». Seulement l'attitude attribuée au peuple se comprend plus aisément, suivant le contexte, comme ayant Jahvé pour objet; c'est Jahvé qui répand sur les habitants de Jérusalem l'esprit de grâce et de prière; c'est vers lui, comme conséquence de l'opération de cet esprit, que le peuple élève ses regards. On ne s'explique guère que la lecture אֵלַי, qui est la plus difficile, aurait pris la place de אליו; la première est attestée d'ailleurs par toutes les anciennes versions. Enfin, et cette observation s'applique en même temps à l'opinion précédente, la construction du pronom relatif emphatique את אשר en rapport avec le suffixe d'une préposition, et sans que le suffixe soit répété après le verbe, est assez difficile à admettre. Il est des auteurs qui croient le texte trop mutilé pour permettre une explication sûre. — Pourtant, si l'on commence la phrase d'une manière absolue par את אשר comme impliquant le pronom démonstratif, et qu'on lise יספדו à l'imparfait, au lieu de וספדו, le texte devient très clair sans qu'on doive rien y changer : « ...et ils lèveront leurs regards vers moi! Celui qu'ils ont transpercé, ils se lamenteront sur lui comme on se lamente sur un fils unique... ». A la rigueur on pourrait même laisser וְסָפְדוּ, le ו introduisant l'apodose (Kautzsch, § 155, C). Peut-être, à l'origine, la particule conjonctive ו se lisait-elle avant את אשר, et l'a-t-on supprimée pour éviter la lecture אליו, représentée encore, comme nous l'avons rappelé, dans un certain nombre de manuscrits.

V. 11 a donné lieu, depuis longtemps, à de grandes perplexités chez les exégètes. Le voici tel que l'offrent les Massorètes : « En ce jour-là il y aura une grande lamentation dans Jérusalem, comme la lamentation de *Hadadrimmôn* dans la plaine de *Megiddôn*. » Que faut-il entendre par la lamentation de Hadadrimmôn? Hitzig, dont l'avis fut adopté par quelques savants, a émis la conjecture que le nom Hadadrimmôn, composé de deux noms divins syriens, pourrait avoir servi à désigner Adonis, de sorte

jour-là il s'élèvera une grande lamentation dans Jérusalem, comme la lamentation du [ ] Rimmon dans la vallée de 'Migron'. 12 Le pays se livrera

11. Omettre הדד dans הֲדַדְרִמּוֹן. — מִגְרוֹן; TM : מְגִדּוֹן.

---

que notre passage aurait renfermé une allusion aux lamentations en usage dans le culte de cette divinité. L'hypothèse de Hitzig nous a valu une savante dissertation de Baudissin (*Die Klage über Hadad-Rimmôn* dans : *Studien zur sem. Religionsgeschichte*, I, 1876, p. 295 ss.). Bien qu'à certains égards l'hypothèse en question fût ingénieuse, Baudissin en a démontré l'inexactitude en établissant que « Hadadrimmôn » n'a jamais pu servir de dénomination donnée à Adonis. — Le plus grand nombre, et parmi eux Baudissin lui-même, s'arrêtent aujourd'hui à la donnée de saint Jérôme, d'après laquelle *Hadadrimmôn aurait été le nom d'une ville*, appelée à l'époque de saint Jérôme Maximianopolis, *située près de Jizre'el dans la plaine de Megiddo, où le roi Josias fut blessé*. On entend, en conséquence, notre verset 11 comme une allusion aux lamentations par lesquelles on célébrait la mémoire de la bataille où le pieux roi fut mortellement blessé (cf. II *Chron.* xxxv, 25). Cette explication est cependant sujette à de très graves difficultés. La lamentation dont parle le livre des Chroniques se célébrait à *Jérusalem* et non pas à Megiddo, ni dans les environs; rien ne permet de supposer qu'en ce dernier endroit il y ait eu un usage de ce genre. Il n'y a nulle part de trace d'une ville du nom de Hadadrimmôn près de Jizre'el; bien plus, il semble qu'on soit fondé à nier qu'il ait existé une ville de ce nom. Si la tradition en avait conservé le moindre souvenir, le Targum n'aurait point dû, pour expliquer notre passage, avoir recours à la paraphrase invraisemblable que voici : *En ce jour il s'élèvera dans Jérusalem une lamentation comme la lamentation* sur Achab fils d'Omri, que *Hadadrimmôn*, fils de Tabrimmôn, battit à Ramôth-Gilead, et comme la lamentation sur Josias, fils d'Amon, que Pharaon battit *dans la plaine de Megiddo*. Il est des auteurs qui pensent, et nous partageons leur avis, que le soi-disant nom de ville « Hadadrimmôn » a été fourni à saint Jérôme par le passage même qui nous occupe. C'est une simple hypothèse en vue d'expliquer notre verset, et une hypothèse qui, pour les raisons que nous venons d'indiquer, nous paraît manquer de fondement. Y a-t-il moyen de trouver mieux que les conjectures exposées? Notons tout d'abord que les LXX n'ont pas lu Hadadrimmôn, mais simplement *Rimmôn* : ... ὡς κοπετὸς ῥοῶνος... L'omission de *Hadad*, s'ils l'avaient eu dans leur texte, serait inexplicable. D'autre part on s'explique sans peine que, *Rimmôn* ayant été compris comme nom divin syrien, l'autre nom divin syrien *Hadad*, également familier aux Hébreux par les noms propres, y ait été ajouté sous forme de glose, comme équivalent ou apparenté; ou bien que, sous l'influence d'une exégèse qui voyait ici une allusion à un roi syrien, on ait créé la forme *Hadad-Rimmôn*, par analogie avec Tab-*Rimmôn* d'un côté et *Hadad*'ezer ou Ben-*Hadad* de l'autre. Or, du moment qu'on suppose que le texte primitif ait porté simplement *Rimmôn*, le mystère s'éclaircit. Au premier livre de *Samuel* xiv, 2 nous apprenons que Saül demeurait à l'extrémité de *Gibéa*, au pied du *Rimmôn dans Migron;* au livre des *Juges* xx, 45, 47; xxi, 13, nous lisons que les Benjamites de *Gibéa*, échappés au massacre, se réfugièrent sur le rocher *Rimmôn* où ils restèrent pendant quatre mois. Le Rimmôn de *Juges* xx, 45, 47 est le même que celui de I *Sam.* xiv, 2; il était situé près de Gibéa, *dans Migrôn* מגרון. Dans notre verset 11 il faut lire מגרון au lieu de מגדון : *En ce jour-là il s'élèvera dans Jérusalem une grande lamentation, comme la lamentation de Rimmôn dans la vallée de Migrôn* ». La grande lamentation qui sert de terme de comparaison, est celle qui est racontée au chap. xxi des *Juges* : elle avait pour objet les restes de la tribu de Benjamin réfugiés sur le rocher du Rimmôn.

VV. 12-14. La lamentation qui s'élèvera dans Jérusalem est décrite en détail. A ce

à des lamentations, familles et familles à part : la famille de la maison de David à part et leurs femmes à part ; les familles de la maison de Nathan à part et leurs femmes à part ; 13 la famille de la maison de Lévi à part et leurs femmes à part ; la famille du Siméonite à part et leurs femmes à part ; 14 toutes les familles qui restent, familles et familles à part, et leurs femmes à part.

XIII. 1 En ce jour-là il y aura une source ouverte à la maison de David et aux habitants de Jérusalem pour [*la purification du*] péché et [*de la*] souillure. 2 En ce jour-là, parole de Jahvé des Armées, j'extirperai du

propos l'auteur énumère explicitement *quatre* maisons dont les familles prendront part au deuil national, puis il ajoute que *toutes les familles qui restent* y prendront également part. Son intention est manifestement de dire que toute la nation se livrera aux lamentations. Les quatre maisons explicitement nommées sont celles de *David*, de *Nathan*, de *Lévi*, de *Siméï* (ou du *Siméonite*). On se demande de quel Nathan et de quel Siméï il est ici question ? Kuiper et d'autres supposent que le Nathan visé est un fils de David (II *Sam*. v, 14), et Siméï un fils de Lévi (*Nombr*. III, 17, 18). Il est invraisemblable que dans une énumération ayant pour objet la description de la nation l'auteur soit allé pêcher dans les généalogies deux noms sans importance. Wellhausen incline à croire que les noms en question sont des titres purement artificiels donnés à certaines classes de la société, p. ex. à la classe des docteurs de la Loi ; comp. Wright, p. 398 s. — Si nous pouvions nous permettre une conjecture, assez hardie peut-être, nous proposerions de comprendre *la maison de Nathan*, comme une désignation, par une sorte de jeu de mots, des *Nathinéens*, qui étaient associés aux lévites dans le service du temple ; la forme même de l'énumération était de nature à suggérer le jeu de mots supposé. La mention des Nathinéens, immédiatement après la maison de David et avant Lévi, s'expliquerait, soit par l'influence de la tradition consignée *Esdr*. VIII, 20, soit par le souci de ne pas séparer *Lévi* de *Siméon etc*. Quant à la *maison de Siméï* ou du *Siméonite*, nous y verrions simplement la désignation de la tribu de Siméon (LXX Συμεὼν) énumérée à la suite de celle de Lévi, parce que Siméon était le frère de Lévi, auquel il est aussi associé intimement *Gen*. XLIX, 5. La mention de Siméon s'explique aussi par la situation de son territoire, dans le voisinage de celui de Juda. — Juda lui-même est représenté par la maison de David. Après avoir nommé la tribu de Siméon, l'auteur pouvait très naturellement ajouter un *et cetera*, pour compléter sa description, les noms des autres tribus israélites pouvant être suppléés par tout le monde. La circonstance de la place qui est faite dans l'énumération aux employés et ministres du culte, pourra fournir un indice que l'auteur était prêtre (comp. l'*Introd*., III, 3°).

XIII. — Les *vv. 1-6* sont la continuation de XII, 10-14. Comme caractères spirituels du règne messianique, ils relèvent en particulier l'extirpation de l'idolâtrie et l'abolition de l'institut des prophètes.

V. 1 se rattache naturellement à la description du deuil national pour le crime rappelé XII, 10. Il y aura une source ouverte *à la maison de David et aux habitants de Jérusalem* (cf. XII, 10) pour la purification du péché et de la souillure.

V. 2. En ce temps-là l'idolâtrie sera complètement extirpée. Le second membre énonce une promesse développée dans les versets suivants : « je ferai disparaître de la terre (= de la terre de Juda) les prophètes et l'esprit impur ». L'auteur a en vue, en s'exprimant ainsi, l'institut des prophètes professionnels (comp. *Am*. VII, 14), dont la prédication, surtout quand elle se présentait comme l'écho de révélations divines, fut en maintes circonstances contraire aux véritables intérêts du peuple, et qui s'attirèrent aussi les reproches indignés de la part des prophètes de vocation personnelle,

pays les noms des idoles et il n'en sera plus fait mémoire. De même je ferai disparaître du pays les prophètes et l'esprit impur. 3 S'il arrive encore à un homme de parler en prophète, son père et sa mère qui l'ont engendré lui diront : Tu ne vivras point! Car tu profères des mensonges au nom de Jahvé! Et son père et sa mère qui l'ont engendré le transperceront quand il parlera en prophète. 4 En ce jour-là les prophètes seront honteux, chacun de sa vision tandis qu'il fera le prophète; et ils ne revêtiront point le manteau de poil pour mentir. 5 Tel dira : Je ne suis point prophète! Je suis un travailleur des champs, car 'un champ fut mon

tels que Jérémie, Ézéchiel, *Osée* IV, 5; *Mich.* III, 5, etc. C'est le rôle trop souvent abusif et funeste rempli dans l'histoire par ces prédicateurs professionnels ou d'état, qui inspire à notre auteur leur association avec l'esprit impur. Des prophètes de vocation personnelle, Jahvé ne devra plus en envoyer, puisque l'idolâtrie sera complètement extirpée; et quant à l'institut des prophètes de profession, il sera aboli. Il n'y aura donc plus de prophètes légitimes à aucun titre. Personne désormais ne sera fondé à prétexter sa qualité de prophète pour parler au nom de Dieu.

V. 3. Le premier effet de la suppression du prophétisme, c'est que celui qui s'aviserait encore de parler en prophète, ne trouvera plus créance; il sera accusé de mensonge et de sacrilège par ses propres parents qui lui infligeront de leurs mains la peine de mort. Comp. *Deut.* XIII, 6 (5); XVIII, 20.

V. 4. La seconde conséquence qui résultera de la suppression du prophétisme, c'est la honte qui s'attachera à l'exercice du ministère prophétique. Au premier membre du v. 4, l'auteur ne veut pas dire seulement que les prophètes seront confondus, parce que leurs visions ne se réaliseront pas; cela est supposé; mais l'idée exprimée, comme la suite immédiate le montre, va plus loin : « *les prophètes seront honteux, chacun de sa vision* (pour la construction, cf. *Ézéch.* XXXVI, 32) *tandis qu'il fera le prophète* »; c'est-à-dire qu'ils ne sauront plus exercer leur métier de mensonge sans rougir. Aussi n'oseront-ils point porter ni reconnaître les insignes qui distinguaient autrefois les membres de la corporation. L'un de ces insignes était le manteau de poil. Les survivants de la corporation abolie « *ne mettront point le manteau de poil* pour mentir ».

V. 5. Un autre insigne des membres des anciennes corporations de *nebî'îm* consistait dans une ou plusieurs cicatrices qu'ils portaient à la figure. On se rappellera à ce propos le récit de I *Rois* XX, 35 ss., où nous lisons l'histoire de la rencontre d'un personnage, qui appartenait à l'ordre des « fils des prophètes », avec le roi Achab. Le *nabî* en question, après s'être fait blesser pour avoir l'air d'un homme revenant du combat, se présente devant le roi, « les yeux couverts du אֲפֵר » (le bord du turban rabattu sur les yeux?). Le roi ayant prononcé la parole qui devait lui être appliquée à lui-même, aussitôt le *nabî* « écarta le אֲפֵר de ses yeux, et le roi le reconnut comme appartenant *aux prophètes* ». Le passage qui nous occupe met en scène un survivant des corporations prophétiques, marqué des cicatrices habituelles, et nous le montre honteux de ce caractère distinctif. L'emploi du singulier s'explique d'ailleurs par l'influence du v. 4ª (les prophètes seront honteux, *chacun de sa vision quand il parlera* en prophète...). Le *nabî* mis en scène v. 5 décline toute prétention à la qualité de prophète : « Je ne suis point prophète; je suis un travailleur des champs... »; les mots qui suivent semblent corrompus; il faudra lire peut-être : ...כִּי אֲדָמָה קִנְיָנִי : « ...*car les champs sont mon bien* depuis mon enfance » (?). D'après le texte massorétique, il faudrait comprendre sans doute : « car un homme (= un maître) m'acheta dès mon enfance ».

bien' depuis ma jeunesse! 6 Et on lui demandera : Que sont donc ces blessures que tu portes entre les mains? Il répondra : Je fus frappé dans la maison de ceux qui m'aiment. [ ]

XIV. 1 Voici qu'arrive un jour pour Jahvé et l'on se partagera ta dé-

XIII, 5. אֲדָמָה קִנְיָנִי; TM : אָדָם הִקְנַנִי *un homme m'acquit* (?).
7-9. Transposé à la suite du chap. XI.

V. 6. Là-dessus on lui demande : « Que sont donc ces blessures que tu portes *entre les mains* », c'est-à-dire « *au visage* » ou « *sur la poitrine* »? On lui demande raison, s'il n'est pas prophète, des cicatrices caractéristiques dont il est marqué. Le mot מכות *coups, blessures,* ne signifie pas *les cicatrices* elles-mêmes, mais les *coups* qui sont censés en avoir été la cause. Le personnage en scène déclinant la qualité de prophète, les interlocuteurs veulent savoir pourquoi ou par qui il aurait été *frappé.* Mais le *nabî* est honteux d'avouer la vraie nature des marques suspectes : « Je fus frappé, répond-il, dans la maison de mes amis »; אשר introduisant le discours direct. Cette allégation, qui le dispense de s'expliquer d'une manière plus précise, parce qu'il ne pourrait le faire sans trahir ceux qui l'aiment, sert d'autant mieux à donner le change sur l'origine réelle des cicatrices. Tel est, croyons-nous, à la suite de Reuss et de Kuiper, le sens de nos versets 5-6. D'autres, comme Hitzig, pensent que le personnage mis en scène en ces versets, est celui-là même dont il est question au v. 3. En ce cas, il faudrait dire que l'auteur se représente la scène violente décrite au v. 3 entre les parents et leur fils faux prophète, comme ne se dénouant pas par la mort du fils; les parents ne l'auraient pas « transpercé », comme le veut à la rigueur le texte, mais « frappé pour le transpercer ». Le fils, blessé, se serait sauvé de la maison paternelle. Le *v. 4* devrait, à notre avis, se concevoir alors comme une parenthèse rappelant le motif de la conduite des parents, à savoir qu'il n'y aura plus en ce temps-là que des prophètes *trompeurs.* Au 2[d] membre du v. 4 il faudrait en conséquence supprimer la particule לא comme une interpolation suggérée par le v. 5 (= *je ne suis point* prophète); au v. 4 les LXX n'ont pas, en effet, la particule négative : καὶ ἐνδύσονται δέῤῥιν τριχίνην...; le sens du v. 4 serait donc : ... « en ce jour-là *les prophètes seront confondus par leurs visions...* et ils revêtiront le manteau de poil *pour mentir* ». Au *v. 5*, après la parenthèse, le fils maltraité rentrerait en scène, protestant contre la qualité de prophète qu'on lui attribue, mais réduit à avouer qu'il fut frappé dans la maison de ceux qui l'aiment. — L'interprétation exposée en premier lieu, nous paraît mieux expliquer l'enchainement des idées. — Quant au commentaire d'après lequel les paroles du prophète, au v. 6, seraient *un aveu repentant* des rites sanglants pratiqués au service d'un culte idolâtrique (Knabenbauer), il nous semble difficile à admettre. D'après ce commentaire les vv. 4-5 auraient pour objet de nous montrer les faux prophètes, honteux de leur propre conduite, *renonçant ouvertement et en toute franchise* à leur ministère de mensonge. Il nous est impossible de trouver cela dans le texte.

Les *vv. 7-9*, comme il a été exposé plus haut, doivent être rattachés immédiatement au ch. XI, 15-17.

XIV. — Le discours contenu dans ce chapitre, que l'on trouvera marqué d'un caractère apocalyptique très prononcé, a été sommairement analysé plus haut, dans la note introductoire aux ch. XII-XIV.

Les *vv. 1-5* forment l'introduction à un nouveau tableau des temps messianiques.

VV. 1-3. Jérusalem humiliée voit Jahvé venir à son secours. Au *v. 2* noter l'euphémisme du *qeré.*

s'éteindre : 7 il sera unique ce jour qui est connu de Jahvé; il n'y aura
point de succession de jour et de nuit; à l'heure du soir il fera clair. 8 En
ce jour-là il sortira des eaux vives de Jérusalem; la moitié en ira vers
la mer d'Orient et l'autre moitié vers la mer d'Occident; il en sera ainsi
en été comme en hiver. 9 Jahvé sera roi sur la terre entière; en ce jour-là
Jahvé sera unique et son nom unique. 10 La terre entière sera changée
en plaine, depuis Géba jusqu'à Rimmon du midi. Jérusalem 'sera exaltée'
et sera habitée en son lieu, de la porte de Benjamin (*jusqu'à l'emplacement de l'ancienne porte*) jusqu'à la porte des tourelles, et [de] la tour de

10. תְּרוֹם; TM : וְרָאֲמָה. — ... עַד־מְקוֹם glose. — Suppléer לְמִן *ou* מִ devant מִגְדַּל.

---

les pierres précieuses ne laisseront point leur éclat s'éteindre. L'auteur prélude au v. 7 en indiquant d'avance un effet de la perpétuité de la lumière.

V. 7. Ce sera *un jour unique...*, non seulement en son genre, mais en ce sens qu'il n'y aura en réalité qu'un seul jour; *il n'y aura ni jour ni nuit*, c'est-à-dire qu'il n'y aura point de succession de jour et de nuit; *car à l'heure du soir il fera clair.*

V. 8. Les eaux vives couleront *en été,* sans que les ardeurs du soleil les dessèchent, et *en hiver,* sans que la gelée les arrête.

V. 9. « *Toute la terre* » est la *terre de Juda* (comp. v. 10), où l'on n'aura pas d'autre roi que Jahvé, reconnu de tous. « *Jahvé sera unique, et son nom sera unique* » = il ne partagera pas son empire, comme aujourd'hui, avec un suzerain étranger (?). Le *nom de Jahvé* pose ici pour le titre de la domination; comp. *Amos* IX, 12.

V. 10. « Toute la terre sera convertie en plaine depuis Géba jusqu'à Rimmôn du *Négeb* » ou du *Sud*. C'est ainsi, croyons-nous, qu'il faut comprendre la phrase; et non : « ...depuis Géba jusqu'à Rimmôn au sud de Jérusalem ». Le Rimmôn en question est situé à la frontière méridionale de Siméon (*Jos.* XV, 32; XIX, 7). L'expression *au sud de Jérusalem* serait trop faible, d'autant plus que Géba elle-même était située en Benjamin. — « *Jérusalem* » est sujet des verbes qui suivent; la construction de la phrase, pour être régulière, l'exige; au lieu de וראמה ..., une forme qui est sans exemple ailleurs, nous lisons וירושלם תרום *Et Jérusalem sera exaltée...* Les LXX ont compris וראמה comme nom propre! C'est la fausse lecture que nous signalons ici (ראם pour תרם) qui a occasionné sans doute la division nouvelle des éléments du discours, rattachant Jérusalem au nom qui précède (au midi *de Jérusalem*) et suppléant la particule conjonctive devant le parfait, augmenté d'une désinence du féminin : ראמה. — Les données topographiques qui déterminent dans notre texte les limites entre lesquelles Jérusalem sera comprise, sont en partie difficiles, impossibles même, à identifier avec certitude. Le texte lui-même semble surchargé, à raison de la double mention d'un terme *ad quem* après les mots *depuis la porte de Benjamin...* Il nous paraît plus que probable que l'une de ces deux mentions devra être considérée comme une glose. Notons que l'on n'est pas en droit de supposer que notre שער הראשון soit à identifier avec שער הישנה (*Néh.* III, 6; XII, 39); car les deux expressions ראשון et ישן ne sont pas synonymes. שער הראשון ne signifie pas *la vieille porte,* mais *l'ancienne porte, la porte d'autrefois,* et cette signification est confirmée par la circonstance que le texte ne parle pas de la *porte ancienne* comme terme *ad quem*, mais de *l'emplacement de la porte...*, c'est-à-dire de l'endroit où elle s'élevait. Or ceci nous conduit à l'observation que précisément la porte des פִּנִּים (ou de la פִּנָּה) est bien connue comme existante avant l'exil (II *R.* XIV, 13; II *Chron.* XXV, 23; XXVI, 9; comp. *Jér.* XXXI, 38), mais qu'il n'en est pas question dans la description de la restauration des murs *Néh.* III. Il est donc à penser que dans notre passage c'est la porte en question qui est visée par les mots :

Hananel jusqu'aux pressoirs du roi. 11 On y habitera et il n'y aura plus
d'anathème et Jérusalem sera habitée en sécurité.
12 Et voici quel sera le coup dont Jahvé frappera tous les peuples qui
ont combattu contre Jérusalem : la chair [*de l'ennemi*] se corrompra tandis
qu'il se trouve debout sur ses pieds; ses yeux se corrompront dans les
orbites et sa langue se corrompra dans sa bouche. 13 Et il y aura en ce
jour, de par Jahvé, un grand tumulte parmi eux, chacun saisissant la main
de son voisin, et sa main se posant sur celle de son voisin. 14 Et Juda
aussi sera au festin à Jérusalem. La richesse de toutes les nations d'alen-
tour se trouvera réunie, or, argent et vêtements en quantité immense. —
15 Le fléau qui frappera le cheval, le mulet, le chameau et l'âne et tout
animal qui se trouvera dans ce camp, sera pareil à ce fléau-là.

l'emplacement de l'ancienne porte. Le texte primitif aura donné : *depuis la porte de Benjamin jusqu'à la porte des Pinnim* (ou *de la Pinnā*). A une époque où le mur de Néhémie était déjà rebâti, on aura jugé bon de noter que cette indication se rapportait à l'ancienne porte de ce nom; de la marge la glose sera entrée dans le texte avant les mots auxquels elle se rapportait. D'ordinaire on traduit le nom de notre porte par *porte de l'angle,* savoir de l'angle du mur; on croit qu'elle était située à l'angle N.-O. du mur de Jérusalem. Mais cette traduction ne nous paraît pas sûre. L'emploi du plur. פִּנִּים en notre passage suggère plutôt le sens *porte des tours* (au sing. *de la tour*); comp. *Soph.* I, 16 et voyez II *Chron.* XXVI, 9 la notice concernant les ouvrages construits par Ouzzia, sans doute en partie pour réparer les démolitions dont il est parlé II *R.* XIV, 13; II *Chron.* XXV, 23. — On fixe communément la situation de la *tour de Hananel* (comp. *Néh.* III, 1; XII, 39; *Jér.* XXXI, 38) au N.-E. de la ville. Les *pressoirs du roi* étaient, dit-on, situés probablement au sud, dans le voisinage du jardin royal. De sorte que les mots : « *depuis la tour* (lire וּמִמִּגְדַּל) *de Hananel jusqu'aux pressoirs du roi* » signifieraient l'étendue de la ville du nord au sud. En ce cas la formule précédente (*depuis la porte de Benjamin jusqu'à la porte des tourelles* [ou *de l'angle?*]) serait censée marquer l'étendue de la ville par des points fixés à l'est et à l'ouest. Il est possible, comme nous l'avons supposé autrefois (*RB.* l. c.), qu'au lieu de ... יִקְבֵי il faille lire ... קִבְרֵ : jusqu'au *tombeau* royal. Sur l'emplacement du tombeau des Rois voir H. Vincent, *Canaan...*, p. 237. — La situation historique supposée par l'objet de la promesse du v. 10 a été déterminée dans l'*Introd.*, § II, 2°, *a* (p. 654).

V. 11. Il n'y aura plus de *ḥerem* ou d'anathème porté contre le pays par Jahvé comme lors de l'exil de Babylone; *Jér.* XXV, 9 etc.

V. 12. Après les promesses relatives à Jérusalem, l'auteur annonce le châtiment qui attend ses ennemis. Leur armée sera frappée d'un fléau terrible qui atteindra les hommes, ainsi que les bêtes de somme (v. 12, 15).

VV. 13-14 forment une parenthèse que certains auteurs considèrent comme une interpolation. La notice que « Juda aussi combattra contre Jérusalem », au commencement du v. 14, est en effet très étrange, surtout en cet endroit. Seulement nous nous demandons si, au lieu de תִּלָּחֵם à la forme *niphal,* on ne pourrait lire תִּלְחַם à la forme *qal*. Nous verrions ici une allusion au récit de II *Rois* VII (l'abondance à Samarie à la suite de la dispersion miraculeuse de l'armée syrienne); comp. II *R.* VII, 6 et notre v. 13; II *R.* VII, 7, 8, 15 et notre v. 14b; parlant des dépouilles abandonnées par l'ennemi dans le camp, l'auteur aurait commencé par proclamer que « Juda aussi serait *au festin* à Jérusalem ».

V. 15. Remarquons d'autre part que la mention du camp de l'ennemi au *v. 15*

16 Et tous les survivants de toutes les nations qui auront marché contre
Jérusalem, viendront chaque année faire hommage au roi Jahvé des Armées
et célébrer la fête des Tabernacles. 17 Et celles qui ne viendraient pas d'en-
tre les nations de la terre, à Jérusalem, pour faire hommage au roi Jahvé
des Armées, sur elles ne descendra point la pluie. 18 Et si la nation d'É-
gypte ne monte pas et ne vient pas, [ ] sur eux aussi s'abattra le fléau
dont Jahvé frappera les nations qui n'iront pas célébrer la fête des Taber-
nacles. 19 Telle sera l'expiation de l'Égypte et l'expiation de toutes les
nations qui n'iront pas célébrer la fête des Tabernacles.
20 En ce jour-là il y aura sur 'poêles et marmites' [*l'inscription*] :
« Consacré à Jahvé »; et les marmites, dans la maison de Jahvé, seront

18. Supprimer לא devant עליהם.
20. מַצְלִית וָסִיר; TM : מְצִלּוֹת הַסּוּס (sur) *les grelots du cheval* (?).

(... toutes les bêtes de somme qui seront dans *ce camp*...) se comprend mieux après les vv. 13-14 entendus suivant l'interprétation qui vient d'être proposée.

VV. 16-19. La prophétie annonce que tous les survivants des nations vaincues reconnaîtront la royauté de Jahvé et devront venir à Jérusalem célébrer la fête des Tabernacles, sous peine de voir leurs champs privés de la pluie fécondante. Les *vv. 18 s.* accordent une mention spéciale à l'Égypte, qui est menacée de la même peine que les autres peuples; ce qui motive cette mention distincte, c'est que pour l'Égypte le fléau de la sécheresse se présentera sous une autre forme. Au v. 18, il faut ou bien supposer une lacune après le troisième לא, ou bien rayer celui-ci du texte : ... *et super eos erit ruina* qua percutiet Dominus omnes gentes...

Les *vv. 20-21* répondent à la question que la prédiction énoncée aux versets précédents est de nature à suggérer. Cette affluence de tous les peuples à Jérusalem pour la célébration de la fête des Tabernacles, ne rendra-t-elle pas impossible leur participation aux sacrifices? Les ustensiles du temple ne suffiront pas à ce grand concours de pèlerins! L'auteur répond qu'en ce jour-là les ustensiles vulgaires seront marqués du sceau de la sainteté, et que *toutes* les marmites à Jérusalem et dans Juda seront sacrées. Au commencement du v. 20 nous lisons à ce propos une annonce assez inattendue : « *En ce jour-là, il y aura sur les grelots du cheval : consacré à Jahvé!* » On dit que par cet exemple l'auteur a voulu exprimer l'idée que *toutes choses* seraient marquées d'un caractère sacré. Mais la suite montre à l'évidence, nous semble-t-il, que l'auteur ne songe qu'aux ustensiles à employer dans la préparation des festins liturgiques; nous venons de dire d'ailleurs comment il est amené aux prédictions qu'il énonce à ce sujet. Les chevaux et leurs grelots sont ici absolument encombrants. Il est à présumer qu'il y aura eu en hébreu un substantif מַצְלִית *poêle* du v. צלה, ar. صلى *assare,* comme מרחשת de רחשׁ, etc.; c'est ce mot qui aura été lu מְצִלּוֹת; et les *grelots* une fois entrés dans le texte y auront sans trop de peine amené le *cheval*. Au lieu de סוס *cheval*, le texte primitif peut avoir porté סיר et se présentait probablement sous cette forme : ... יהיה על מַצְלִית וסיר ... : *en ce temps-là il y aura sur poêles et marmites : « consacré à Jahvé!* » Le premier membre du v. 20 devient ainsi parfaitement parallèle au membre suivant; le v. 20 insiste sur le *degré* de sainteté éminente qui reviendra aux ustensiles les plus vulgaires, le v. 21 sur *l'universalité* de cette transformation.

MALACHIE

INTRODUCTION

§ I

Division et contenu du livre de Malachie.

Le livre de *Malachie* peut se diviser en deux parties : la première allant de I, 2 à II, 16; la seconde de II, 17 à la fin du livre.

Dans la *première partie* le prophète remplit le rôle d'accusateur; il dénonce les abus qui se commettent au sein de la communauté juive et les reproche sévèrement à son auditoire. Après une *introduction* où il rappelle la prédilection que Jahvé a témoignée à Israël (I, 2-5), il s'attaque 1° tout d'abord *aux infidélités et négligences dont se rendent coupables les membres de l'ordre sacerdotal.* Sauf une sortie faite en passant contre ceux en général qui offrent au Seigneur des victimes défectueuses, de préférence aux animaux valides qu'ils ont dans leurs troupeaux (I, 14), sortie occasionnée d'ailleurs par la nature des griefs élevés contre les ministres du culte, un long discours, s'étendant de I, 6 à II, 9, est consacré tout entier à cette condamnation des prévarications sacerdotales. C'est d'abord *a*) *en leur qualité de sacrificateurs* que les prêtres violent leurs devoirs. Malachie leur reproche de n'avoir que du mépris pour l'autel et de souiller déjà par cela même les offrandes qu'ils y déposent (I, 7); ce mépris se manifeste d'ailleurs par le fait que les prêtres offrent des victimes, qui, à raison des vices dont elles sont affectées, sont proscrites par le rituel (I, 8-9). — A ce propos le prophète annonce, comme un châtiment réservé à ces abus, que les sacrifices qui s'offrent dans le temple et que Jahvé répudie, ont à faire place à une institution nouvelle, celle d'une offrande pure dont il est fait hommage au nom de Jahvé en tout lieu, du lever du soleil à son coucher (I, 10-11). — Puis il revient à son réquisitoire. Les prêtres traitent le produit de l'autel de Jahvé comme chose méprisable et, dédaignant l'obligation que leur imposait la loi de consommer, dans des conditions déterminées, les viandes des victimes, ils se laissent entraîner encore une fois à offrir des animaux infirmes dont la chair est impropre à la consommation (vv. 12-13). S'ils ne changent de conduite, les prêtres ont à s'attendre à tous les effets de la vengeance divine (II, 1-4). Malachie passe ensuite à l'exposition d'un nou-

veau grief, où les prêtres sont considérés *b*) *en leur qualité de docteurs de la Loi*. Après un éloquent éloge de la fidélité à leur mission dont les membres de l'ordre lévitique firent preuve autrefois, il constate que les prêtres d'aujourd'hui négligent leur office et sont cause qu'un grand nombre périssent par ignorance; les prêtres transgressant ainsi le pacte de Jahvé avec Lévi, Jahvé de son côté leur retire les privilèges et le prestige qu'il leur avait accordés (ii, 5-9). — A présent, 2° le prophète se tourne *vers l'ensemble de la communauté juive*. A ses concitoyens il reproche *a*) les divisions intestines qui les animent les uns contre les autres et qui sont accompagnées d'un très grave abus : celui des *mariages mixtes* entre Juifs et femmes étrangères (ii, 10-12); *b*) *l'abus des divorces* qui sont condamnés en termes catégoriques en un passage où semble préconisé le principe de l'indissolubilité du mariage (ii, 13-16). L'attitude de Malachie à cet égard, disons-le en passant, indique que déjà alors on ne considérait pas le divorce comme une institution de la Loi, mais comme un usage dont la Loi se bornait à fixer les conditions d'application et les conséquences.

La *seconde partie* du livre a un caractère entièrement différent de la première. Elle est consacrée à la description de la rénovation dont l'avènement de l'ère messianique sera le signal. Déjà dans la première partie, sans doute, Malachie avait en passant dirigé l'attention vers le grandiose changement à venir dont la vision s'offrait à son regard; mais c'était uniquement pour accentuer la note comminatoire de son discours contre les prêtres; c'était pour exprimer plus fortement la sentence de répudiation prononcée contre les sacrifices du temple qu'il avait esquissé en regard de ceux-ci le tableau de l'offrande pure s'offrant en tout lieu. Dans la partie du livre qui commence ii, 17, le discours revêt au contraire le caractère d'une prédiction de bonheur ou de salut; et même là où il fait entendre des menaces contre certains éléments de la nation, ces menaces ont au fond la signification de promesses pour la nation prise dans l'ensemble; même là où il fait entendre des reproches, c'est pour arriver à l'assurance des bénédictions que le peuple saura sans aucun doute mériter par son repentir. Cette partie comprend deux sections, introduites toutes les deux par une plainte à laquelle Jahvé répond. 1° Dans *la première section* (ii, 17-iii, 12), à la plainte que l'on exhale touchant l'impunité dont jouissent les méchants (ii, 17), Jahvé répond que le jour de son jugement est proche : le Seigneur, l'ange de l'alliance, arrive! Il épurera les fils de Lévi et éliminera du sein de la nation tous les éléments pervers (iii, 1-5). La mention de ces éléments pervers appelle incidemment des reproches : le peuple a besoin de se convertir! Mais qu'il remplisse fidèlement ses obligations, notamment en matière de dîmes et autres redevances analogues, et il se verra comblé outre mesure des bénédictions d'en haut! 2° Dans *la seconde section* (iii, 13-*fin*), à une nouvelle plainte touchant les épreuves auxquelles les justes sont en butte, alors que tout réussit aux méchants, Jahvé répond en donnant aux justes l'assurance

qu'au jour où il viendra régler les comptes ils auront une éclatante revanche : tandis que les méchants seront humiliés et périront, eux ils célébreront dans la joie un triomphe complet.

Le livre se termine par un double appendice ; le premier (III, 22 ; *Vulg.* IV, 4) est un engagement à observer fidèlement la Loi de Moïse ; — le second (III, 23 s. ; *Vulg.* IV, 5 s.) a pour objet d'identifier le précurseur du jour de Jahvé, annoncé III, 1, avec le prophète Élie, et de caractériser la mission de ce précurseur.

§ II

Circonstances historiques de la prédication de Malachie.

Le titre du livre ne fournit aucune donnée touchant l'époque du ministère de Malachie. On se demande même si le nom de מלאכי qui y est donné au prophète est en réalité son nom propre, ou s'il ne faudrait pas y reconnaître plutôt un titre (*messager de Jahvé?*) signifiant sa mission, lequel aurait été, suivant certains critiques, emprunté à III, 1? Sur cette question comp. la note sur I, 1.

A défaut d'un renseignement explicite, nous trouvons dans notre livre plusieurs indications qui permettent de fixer approximativement le moment de l'histoire auquel se rapportent les discours de Malachie. Il n'est pas douteux tout d'abord que ce moment ne doive être cherché pendant la période perse ; la parole de I, 8, où il est question du gouverneur désigné sous le titre de *Peḥa*, nous l'apprend.

La situation supposée n'est pas celle des premières années après le retour de l'exil. Non seulement le temple est rebâti, mais déjà le relâchement a eu le temps de s'introduire dans la célébration du culte et de remplacer la ferveur que l'on y apporta sans doute pendant quelque temps, après l'achèvement de la restauration de la maison de Jahvé. Lorsque Jahvé veut prouver l'amour qu'il a témoigné à son peuple, il n'en appelle pas à la destruction de l'empire oppresseur de Babel, ni au rétablissement du peuple dans la mère-patrie : ces faits appartiennent déjà à un passé assez reculé pour ne plus occuper toute la pensée de l'auditoire ; la preuve de la prédilection de Jahvé pour Jacob est fournie par l'humiliation infligée au frère ennemi de celui-ci : Ésaü ou Édom (I, 2 ss.).

La comparaison de la prédication de Malachie, avec les renseignements que nous offre le livre de *Néhémie* sur la situation de la communauté juive vers le milieu du ve siècle, est particulièrement instructive. Les mêmes points, de part et d'autre, apparaissent à l'ordre du jour, tels que la décadence du culte, les mariages mixtes, les irrégularités dans le paiement des dîmes. La date de la prédication de Malachie et celle de la mission de Néhémie ne peuvent pas être très éloignées l'une de l'autre.

ronite, un Géschem l'Arabe qui prétendaient exercer leur contrôle sur tout ce qui se passait dans le district (*Néh.* II, 10, 19 s.; IV, 1 ss., 7 s., 11 ss.; VI, 1 ss.). Ils avaient à leur dévotion, grâce au long empire moral qu'ils avaient exercé, un parti notable au sein même de la population juive (VI, 17-19). — Néhémie rapporte que le motif des relations amicales qui existaient entre un grand nombre de Juifs et Tobie l'Ammonite, résidait dans des alliances matrimoniales qui unissaient celui-ci et sa famille à des personnages de marque parmi la population juive (*l. c.* et XIII, 4). Dans la grande assemblée la communauté s'engagea à ne plus permettre de mariages entre Juifs et étrangers quelconques (*Néh.* X, 31). Mais cet engagement ne fut pas fidèlement observé dans la suite. Lorsque Néhemie revint la seconde fois à Jérusalem, il eut à sévir contre un certain nombre de ses compatriotes qui l'avaient violé. Le mal persista malgré tout. Il fallut qu'Esdras, quelques années plus tard, procédât à une réforme radicale en renvoyant les femmes étrangères avec leurs enfants (*Esdr.* X). — Un autre abus que Néhémie eut à combattre avec opinâtreté, fut celui concernant les dîmes. Lors de la grande assemblée on avait voté à cet égard des résolutions très explicites (*Néh.* X, 35 ss., 38 ss.); mais celles-là non plus ne furent pas observées; quand Néhémie revint la seconde fois, il fut obligé, pour en assurer l'exécution à l'avenir, d'instituer une commission chargée de l'administration des dépôts. — Rappelons enfin qu'au rapport de Néhémie les Juifs, avant l'an 445, étaient soumis à des exactions de la part des gouverneurs ou *Peḥôth* (V, 15), et que, au sein même de la communauté, les pauvres étaient honteusement exploités par les riches (V, 1 ss.).

Plusieurs traits de la prophétie de Malachie, comme la remarque en a été faite tout à l'heure, visent nettement des circonstances analogues à celles que nous venons de rappeler.

Il n'y a pas lieu de ramener la composition du livre de Malachie après l'histoire d'*Esdras* VII-X, c'est-à-dire après le début du IVe siècle. Rien ne permet de supposer que la situation à cette époque fût encore de nature à justifier des plaintes comme celles que fait entendre le prophète. Bien au contraire, il est tout au moins à présumer que la réforme radicale accomplie par Esdras mit définitivement un terme à l'abus des mariages mixtes. Nous savons aussi, par le témoignage d'Esdras lui-même, que les instructions royales dont il avait été muni à l'adresse des représentants du pouvoir suzerain, en vue d'assurer la célébration régulière des cérémonies du culte dans le temple, furent fidèlement mises à exécution; voir *Esdr.* VII, 15, 17, 19, 20, 23, 24, 27 s.; VIII, 36; ce n'est pas alors que Malachie eût eu à protester contre les indignes conditions dans lesquelles les prêtres s'acquittaient de leur office.

Il ne semble pas non plus que l'on puisse convenablement trouver place pour le ministère de Malachie pendant l'intervalle qui sépara la seconde mission de Néhémie (428?) du retour d'Esdras à la tête de sa caravane de

Juifs rapatriés (398). La commission instituée par Néhémie pour l'administration des trésors du temple, et en particulier pour celle des magasins où devaient être déposées les dîmes (*Néh.* XIII, 13), aura sans doute régulièrement et efficacement exercé ses fonctions. Nous la voyons en effet encore à l'œuvre au moment du retour d'Esdras (*Esdr.* VIII, 33); c'est une commission composée de deux prêtres et de deux lévites, exactement comme celle que Néhémie avait instituée, qui reçoit des mains des compagnons d'Esdras les trésors apportés de Babel. D'ailleurs nous pouvons conclure de certains renseignements contenus en divers passages du Talmud (et déjà dans la Mischna), qu'Esdras n'eut plus à insister sur l'obligation pour les laïques de payer les dîmes; qu'il put, de concert avec le grand prêtre Johanan, aviser à des mesures d'un autre genre relativement à cet objet : on rapporte en effet qu'Esdras enleva aux *lévites* la jouissance des dîmes et que Johanan abolit la prière prescrite par *Deut.* XXVI, 12 ss. à l'occasion de l'offrande des dîmes, les Juifs ne pouvant plus proclamer avec vérité qu'ils avaient donné celles-ci aux lévites (1). De pareilles mesures supposent que le peuple à cette époque était habitué à remplir ses obligations. — Ajoutons que le fait même de l'arrivée d'une colonie d'émigrants sous la conduite d'Esdras, prouve que les conditions économiques dans lesquelles se trouvait la communauté judéenne étaient prospères. Les misères dont parle Malachie devaient être passées depuis assez longtemps; voir plus loin.

Remontons à l'époque de Néhémie. La parole de *Mal.* I, 8, engageant ironiquement les prêtres à offrir au *Peḥa* les animaux vicieux qu'ils n'ont pas honte d'immoler en sacrifice, loin de renfermer une allusion à la présence de Néhémie à Jérusalem en ce moment, permet au contraire d'affirmer que le *Peḥa* qui gouvernait la communauté n'était pas Néhémie. Il est assez clair que Malachie suppose chez son auditoire l'expérience acquise des exigences rigoureuses du gouverneur. C'est d'ailleurs, semble-t-il, à un état de choses habituel qu'il fait allusion; ce n'est pas tel *Peḥa* en particulier, chargé actuellement de l'administration du district, c'est *le Peḥa*, en général, qui refuserait les offrandes en question. Or Néhémie nous apprend que pour sa part il ne faisait pas payer au peuple les redevances en nature auxquelles le gouverneur avait droit pour sa subsistance (*Néh.* V, 14, 16). Nous sommes amenés ainsi à chercher la date de la prédication de notre prophète pendant les années qui précédèrent l'arrivée de Néhémie à Jérusalem. De fait, *l. c.*, v. 15, Néhémie rapporte que les gouverneurs avant lui se montraient très sévères dans leurs exigences à l'égard du peuple, ce qui répond exactement à la donnée de *Mal.* I, 8.

Malachie constate que le peuple est soumis à une misère très dure qui est l'effet de la malédiction divine, III, 8 ss.; Néhémie (V, 1 ss.) rapporte pareillement qu'à cet égard il trouva en Judée une situation malheureuse. Les agissements que le gouverneur juif reproche en cet endroit à ses compa-

(1) Voir notre ouvrage *Le Sacerdoce lévitique*, p. 61 s.

triotes fortunés qui exploitaient les besoins de leurs débiteurs réduits à l'extrémité, rappellent les plaintes qu'à plus d'une reprise le prophète prête au peuple qui proteste contre l'impunité et la prospérité dont jouissent les méchants, alors que les bons sont éprouvés (II, 17; III, 14, 15).

Les conditions dans lesquelles se contractaient les mariages mixtes au moment de la prédication de Malachie, sont celles qui devaient se trouver vérifiées durant les dernières années qui précédèrent la mission de Néhémie; voir les notes sur II, 10-16, 10, 13-16.

Pour d'autres points de rapprochement voir les notes sur I, 7; III, 8-10.

Rappelons encore que la présence à Jérusalem de Géschem *l'Arabe*, lors de l'arrivée de Néhémie en 445 (voir plus haut), s'harmonise très bien avec le discours de *Mal.* I, 2-5 sur la dévastation du territoire des Édomites, où il faut voir selon toute probabilité une allusion à la conquête arabe.

De l'ensemble de ces données nous concluons que Malachie exerça son ministère probablement vers 450-445. Il est à remarquer que son livre ne renferme aucune allusion à l'œuvre de la restauration des murs qui était en ce moment à l'ordre du jour. Peut-être composa-t-il ses discours à la suite de l'interdit dont cette œuvre fut frappée par Artaxerxès I, au rapport d'*Esdr.* IV, 6-23 (vers 448) et faut-il reconnaître en des passages comme II, 17 et III, 14 un écho des sentiments que l'exécution de l'édit royal provoqua au sein de la communauté? Quand le peuple nous est présenté demandant à Jahvé : « *En quoi nous as-tu aimés?* » (I, 2), il pourrait y avoir dans cette attitude une manifestation du dépit que causa l'ajournement de la restauration de la capitale; de même que la parole du prophète au v. 5 pouvait renfermer une exhortation implicite à la confiance dans le succès final de la grande entreprise. Notons que dans tous les cas Jérusalem n'est nommée qu'en des formules (II, 11; III, 4) qui ne permettent en aucune façon de présumer qu'elle était relevée de ses ruines.

§ III

Malachie et la Loi.

C'est une opinion très répandue, comme on sait, que le chap. VIII de *Néhémie* nous offrirait le récit de la première promulgation, par Esdras, de cette partie de la législation de l'Hexateuque qui est connue sous la dénomination de « code sacerdotal ». Malachie aurait donc exercé son ministère à la veille de cette première promulgation du code sacerdotal.

A plusieurs reprises, les études que nous avons consacrées à l'histoire de la Restauration juive après l'exil de Babylone, nous ont amené à rejeter absolument l'interprétation en question du ch. VIII de *Néhémie*. Il ne s'agit en aucune façon ici de la première promulgation d'un code quelconque. Non seulement Esdras, qui devait atteindre l'apogée de sa car-

riages qu'entre Israélites et *Cananéens;* qu'à la rigueur cette interdiction ne s'appliquait point p. ex. aux Ammonites et aux Moabites, dont l'exclusion de la communauté d'Israël (*Deut.* XXIII, 3) ne signifiait pas que les mariages avec eux fussent illicites (1); mais la loi de *Deut.* VII, 3 formait par elle-même un acheminement vers la défense absolue des mariages mixtes, et, dans la grande assemblée tenue sous la direction de Néhémie, elle avait été étendue à tous les étrangers sans distinction. A la faveur de cette extension, c'est à la loi du *Deut.,* nous le répétons, que les contemporains d'Esdras et Esdras lui-même en appellent dans leur protestation contre les mariages entre Israélites et étrangers. Rappelons à ce propos combien il eût été invraisemblable que le code sacerdotal, s'il avait été promulgué à l'époque de Néhémie, n'eût renfermé aucune disposition au sujet de ces mariages contre lesquels Malachie, Néhémie et Esdras eurent à lutter et à sévir! A cet égard le code sacerdotal se trouve exactement sur la même ligne que *Deut.* XXI, 10 ss. : il permet aux Israélites de prendre comme femmes les étrangères captives (*Nombr.* XXXI, 18). Il ne défend le mariage avec une femme étrangère qu'au seul grand prêtre (*Lév.* XXI, 14) (2). Ces données ne répondent en aucune façon à l'esprit qui régnait vers le milieu du v[e] siècle.

Revenons à Malachie. En plus d'un endroit on reconnaît la dépendance où il se trouve vis-à-vis du Deutéronome. Ainsi les termes dans lesquels il caractérise les animaux impropres aux sacrifices I, 8 rappellent *Deut.* XV, 21 plutôt que *Lév.* XXII, 22 ss. La parole de II, 16 relative au divorce motivé par la haine ou l'aversion, vise *Deut.* XXIV, 3. Mais ce qui est particulièrement digne de remarque, c'est que dans sa manière d'envisager la tribu de Lévi et les rapports de celle-ci avec le sacerdoce, Malachie adopte la terminologie deutéronomique (3) : *la tribu de Lévi est la tribu sacerdotale;* c'est avec Lévi que Jahvé a conclu son pacte, et *Lévi* fut fidèle au pacte tant que *le prêtre* exerçait loyalement ses fonctions de docteur de la Loi (II, 4, 5 ss.); c'est aux *fils de Lévi* qu'il appartient d'offrir les sacrifices (III, 3 s.). Ce langage n'a rien de commun avec la technique du code sacerdotal, dont nous avons rappelé le caractère tout à l'heure.

On fait remarquer que la prédication de Malachie tombe *avant* la promulgation du code sacerdotal, prétendument racontée *Néh.* VIII, et que par conséquent il ne faut point s'étonner que les *prêtres aaronides* n'aient pas encore pris chez lui la place des *prêtres lévitiques* du Deutéronome. Il est même des critiques, autrement très enclins à voir un peu partout des additions au texte, qui gardent à Malachie la paternité de III, 22, tout

(1) Comp. *Deut.* l. c., v. 7, l'exclusion des Édomites et des Égyptiens, de la communauté d'Israël, *jusqu'à la 3[e] génération.*

(2) *Nouv. études...*, p. 233 s.; *Le sacerdoce lévitique*, p. 356.

(3) Sur *prêtres et lévites* dans le Deutéronome, voir notre *Sacerdoce lévitique*, pp. 173-184.

Néhémie en l'an 20 d'Artaxerxès I, Esdras en l'an 7 d'Artaxerxès II, Gand et Leipzig, 1892.

Nouvelles études sur la Restauration juive après l'exil de Babylone, Paris, 1896.

Notes sur l'histoire de la Restauration juive après l'exil de Babylone (tirage à part de la *RB.*, Janvier-Avril 1901).

Le sacerdoce lévitique dans la Loi et dans l'histoire des Hébreux, Londres, 1899 (en différents endroits).

2 Je vous ai aimés, dit Jahvé. Et vous dites : en quoi nous as-tu aimés ? —
Ésaü n'est-il pas le frère de Jacob ? parole de Jahvé ; et j'ai aimé Jacob,

vue de la seule conformation du nom, rien n'empêcherait que מַלְאָכִי eût été un nom propre d'homme. On pourrait expliquer la forme, ou bien comme dérivée de מלאך moyennant l'addition d'une terminaison י (Ewald : *angelicus*) ; ou bien, avec la plupart de ceux qui tiennent מַלְאָכִי pour un nom propre, comme une abréviation de מַלְאָכִיָּה ; c'est cette explication-ci qui est représentée dans le titre que le livre porte dans la Bible grecque : Μαλαχίας (comp. les noms *Zabdi Jos.* vii, 1 = ailleurs *Zabdiel, Zebadja ;* — *Phalti* I *Sam.* xxv, 44 = ailleurs *Phaltiel ; Abi = Abija ; Abdi, Uri* etc.). Seulement on fait remarquer que d'une part le terme מלאך, vu sa signification propre, ne se prête pas à la formation d'un dérivé par la terminaison י ; que d'autre part le nom מַלְאָכִיָּה = *messager de Jahvé,* ne se conçoit point comme donné par un père à son enfant, vu qu'il appartient à Jahvé seul d'investir un homme de la fonction exprimée par un pareil titre, et que d'ailleurs, comme dénomination personnelle, le titre en question était réservé dans l'A. T. à une figure surhumaine. Ces observations ont leur valeur. Nous rappellerons toutefois qu'elles devraient conduire à rétablir dans l'inscription la lecture suivie par LXX : מַלְאָכוֹ (voir plus haut). Aucun lecteur n'a pu comprendre מַלְאָכִי iii, 1, autrement qu'au sens appellatif : *mon messager ;* transportant la mention de ce *messager de Jahvé,* identifié avec l'auteur du livre, dans l'inscription mise en tête de ce dernier, on n'aurait pu manquer de se rendre compte qu'il convenait de remplacer le suffixe de la 1[re] personne par celui de la 3[e], en conformité avec l'exigence de la phrase. Notons encore qu'il ne serait pas nécessaire, comme quelques-uns le croient, d'attribuer les inscriptions de *Zach.* ix, 1 ; xii, 1 et *Mal.* i, 1 à une seule et même main ; rien ne s'opposerait à l'hypothèse que l'inscription de *Mal.* i, 1 eût été formulée à l'imitation de celles de *Zach.* ll. cc. Nous avouons enfin n'être pas entièrement convaincu du bien-fondé des considérations qui viennent d'être exposées. Le nom מלאכיה pourrait avoir été porté par un homme aussi bien p. ex. que celui de פְּנִיאֵל *face de Dieu* (I *Chron.* viii, 25 *keth.*). Nous nous demandons d'autre part ce qui aurait dû ou pu induire un lecteur à identifier l'auteur du livre avec le *mal'akh* de Jahvé annoncé iii, 1 et dont le rôle est aussitôt caractérisé comme futur ? — A la suite de l'inscription les LXX ajoutent les mots : θέσθε δὴ ἐπὶ τὰς καρδίας ὑμῶν. J. Bachmann (*Alttest. Untersuchungen,* 1894, p. 109 ss.) a émis la conjecture que ces mots représenteraient la traduction de l'hébreu וְשִׂימוּ בְלֵב, ce qui serait à considérer comme une leçon corrompue de l'original : וּשְׁמוֹ כָלֵב = *et son nom était Caleb ;* « le messager de Jahvé » auquel le livre est censé attribué dans l'inscription, aurait donc, d'après le texte primitif, porté le nom de Caleb. La conjecture n'a aucune vraisemblance. Il faut voir dans l'exhortation qui ouvre le discours dans la version grecque, une addition au texte. Déjà saint Jérôme croyait que l'addition avait été empruntée au texte d'*Aggée* (ii, 15). Torrey pense que l'auteur de l'addition a voulu marquer ainsi que l'ἄγγελος αὐτοῦ de *Mal.* i, 1 n'était autre qu'Aggée lui-même, conformément à la parole d'*Agg.* i, 13. C'est peu vraisemblable. L'addition nous paraît devoir s'expliquer plutôt comme un avertissement suggéré par *Mal.* ii, 2, où la réprobation prononcée contre les prêtres est tantôt conditionnée, tantôt motivée, par leur refus *de prendre à cœur* la gloire de Jahvé (LXX : ... ἐὰν μὴ θῆσθε εἰς τὴν καρδίαν ὑμῶν..., ὅτι ὑμεῖς οὐ τίθεσθε εἰς τὴν καρδίαν ὑμῶν).

VV. 2-5. — Comme introduction aux reproches qu'il va faire entendre tout à l'heure, Jahvé rappelle l'amour qu'il a témoigné à Jacob, c'est-à-dire au peuple juif. Il a montré cet amour en causant la ruine d'Ésaü, c'est-à-dire du pays d'Édom. Lors de la destruction de Jérusalem par les Chaldéens en 586, les Édomites s'étaient joints aux ennemis des Juifs, et depuis ce moment une inimitié plus profonde que jamais séparait les deux peuples frères (voir *Introd.* à *Abdias,* sub I). C'est à raison même de cette

3 tandis qu'Ésaü je l'ai détesté et réduit ses montagnes en champ de dé-

inimitié, et du désir de vengeance qui animait le peuple juif, que la ruine infligée à Édom peut être présentée par Jahvé comme une manifestation d'amour à l'égard de son peuple : l'humiliation de la nation rivale équivaut au triomphe de Juda. Il s'agit dans nos versets d'une calamité dont Édom a été victime récemment, et dont les effets sont proclamés irréparables. Il est probable que le prophète a en vue la conquête du pays d'Édom par les ennemis dont Abdias avait déjà glorifié les exploits (*Abd.* vv. 5 ss.) et dans lesquels Wellhausen a reconnu, avec raison semble-t-il, les tribus arabes qui, dans le cours de la première moitié du v[e] siècle, refoulèrent définitivement les Édomites vers le nord et l'ouest et s'établirent dans une grande partie de leur territoire; voir *Introd.* à *Abdias,* III, b; et le commentaire sur *Abd.* v. 7.

V. 2. Jahvé commence par rappeler son amour pour Jacob, afin de donner plus de poids aux griefs qu'il aura à élever contre le peuple ingrat, vv. 6 ss. La protestation ou la question opposée par l'auditoire à l'assertion du prophète, est une tournure affectionnée par Malachie (comp. I, 6, 7; II, 14, 17; III, 7, 8, 13) comme transition à un développement emphatique de sa pensée. Ésaü et Jacob sont frères (*Gen.* XXV, 22 ss.); ils sont considérés ici comme représentants des deux peuples édomite et israélite. La circonstance de cette fraternité est relevée par le prophète, parce qu'elle est de nature à faire ressortir le caractère gratuit de la prédilection dont Jacob a été l'objet; comp. *Rom.* IX, 10-13.

V. 3. Jahvé a détesté Ésaü; pourquoi? uniquement par amour pour Jacob dont il a épousé la querelle contre le frère ennemi. La dévastation dont parle le v. 3 doit avoir été exercée par des armées ennemies, servant d'instrument au ressentiment divin. Comme il vient d'être rappelé dans la note sur vv. 2-5, ces armées ennemies n'auront été autres, probablement, que les hordes arabes qui avaient, vers le milieu du v[e] siècle, achevé par leurs incursions répétées la ruine en même temps que la conquête de l'ancien territoire iduméen. Il ne semble pas qu'il faille songer à l'établissement de la domination chaldéenne sous Nebukadrezzar, comme le croit entre autres Knabenbauer; car d'une part *Jér.* XXVII, 3 ss., que l'on allègue à ce propos, ne permet pas de supposer que le territoire iduméen fut ravagé par les Chaldéens, et d'autre part la suite du discours de Malachie, v. 4, indique clairement que le désastre en vue a été consommé récemment. En aucun cas on ne saurait admettre l'interprétation soutenue par Schegg, d'après laquelle ce serait la condition naturelle du pays d'Édom qui serait visée : Jahvé aurait, dès l'origine, réservé comme habitat à Édom des montagnes vouées à la désolation du désert. Il est trop manifeste que les termes employés vv. 3 s. ne peuvent s'entendre que d'une ruine infligée aux montagnes et au territoire des Édomites, y compris leurs villes. « *Les montagnes* » d'Ésaü sont une désignation particulièrement adaptée à la région occupée par les Iduméens; comp. *Abd.* 3. Le mot תַּנּוֹת fait difficulté. *Aq.* (εἰς σειρῆνας) et la Vulg., dont l'exemple est encore suivi par la plupart des commentateurs modernes, l'ont considéré comme équivalant au masc. תַּנִּים : in *dracones* deserti. Mais la différence de forme, à elle seule, n'est pas sans faire sérieusement obstacle à cette assimilation; puis, d'après la construction de la phrase, il faudra considérer תַּנּוֹת מִדְבָּר, parallèle à שְׁמָמָה, comme caractérisant l'*état* auquel Jahvé dit qu'il a *réduit* (וָאָשִׂים) le territoire d'Ésaü; les תַּנּוֹת ne sont donc pas des animaux. Les LXX donnent εἰς δώματα ἐρήμου; Syr. de même. Cette traduction répond sans doute à la leçon : (ל)נְאוֹת־מִדְבָּר ou נְוֹת־מדבר; en effet נְאוֹת signifie proprement *domicilia;* le mot est représenté en grec entre autres par οἶκος; on trouve même נָוֶה traduit par δῶμα (comp. Fürst, *Conc.* in vv.). Les נְאוֹת ou les נְוֹת en notre passage seraient *les prairies du désert.* Now. à la suite de Stade adopte la correction לִנְאוֹת מִדְבָּר

vastation et son héritage 'en prairies' du désert. 4 Que si Édom dit : nous
avons été écrasés, mais nous rebâtirons les ruines! — ainsi parle Jahvé
des Armées : Eux ils bâtiront, mais moi je détruirai! Et on les appellera
territoire d'impiété, et peuple contre lequel Jahvé est irrité à jamais! 5 Nos

I, 3. נְוֹת; TM : לְתַנּוֹת (?).

(au lieu de לתנות מדבר); Torrey préfère garder simplement נְוֹת מִדְבָּר en considérant les deux lettres לת comme dittographie de la finale de נחלתו qui précède. La correction de Torrey présente cet avantage qu'elle réalise, au point de vue de la construction, un parallélisme plus parfait avec l'incise précédente, où שׁממה figure sans la prépos. ל; on ne peut lui objecter la préposition εἰς des LXX, car le grec a suppléé la même préposition devant שׁממה : εἰς ἀφανισμόν. Il n'est d'ailleurs pas exact que les נאות ou les נות *du désert* ne feraient pas convenablement parallèle à שְׁמָמָה; comp. la description analogue *Soph.* II, 6, et pour le sens *ibid.* II, 14 etc.; il n'y a donc pas lieu de supprimer purement et simplement לתנות comme prétendue dittographie de נחלתו, comme le fait Oort (ap. Marti), ou de lire avec Marti נְתַתִּי לְמִדְבָּר..., deux conjectures, peut-être plausibles en elles-mêmes, mais qui n'ont pas l'avantage d'un appui positif dans les anciennes versions.

V. 4. Comme il vient d'être dit dans la note précédente, le langage prêté aux Édomites prouve à l'évidence que la dévastation de leur territoire est conçue comme une ruine qui lui a été positivement infligée, et non pas comme l'état de désolation dans lequel il aurait été constitué dès l'origine. La proclamation que les Édomites essaieront en vain de relever leur pays de la ruine, peut se comprendre comme une menace, comme l'expression du ressentiment divin, plutôt que comme une prédiction catégorique. Pourtant la parole du prophète se vérifia peut-être plus strictement que certains auteurs ne semblent le croire. Knabenbauer écrit : Minis istis non excluditur, posse Edomitas a ruina illa respirare et aliquatenus rempublicam instaurare; verum hanc reparationem non fore stabilem, sed alia ruina esse excipiendam certo praedicitur. Marti observe de son côté que la fin d'Édom n'est pas arrivée aussi vite que le prophète le croyait, et il ajoute : Édom connut encore une période de grande prospérité, comme on en trouve un témoignage grandiose dans les ruines qui couvrent le pays aujourd'hui désert. Il faut s'entendre. Malachie constate un fait actuel, la déchéance d'Édom, qu'il déclare sans remède ni retour : *les Édomites*, malgré leurs efforts, ne répareront pas le désastre qui les a frappés, ils ne sauront rétablir à leur avantage l'ancien état de choses. C'est là évidemment le fond de la pensée du prophète. Il est vrai, comme en témoignent les ruines dont parle Marti, que sur l'ancien territoire d'Édom, une civilisation nouvelle s'épanouit et dota l'ancienne capitale Pétra (hebr. *Séla'*) de monuments magnifiques. Mais elle fut l'œuvre des Nabatéens, c'est-à-dire de ces Arabes qui avaient depuis longtemps pris la place des Iduméens; ce furent les Nabatéens, et non les Édomites, qui bâtirent les monuments dont on admire les ruines. Quant aux Iduméens eux-mêmes, refoulés vers le nord et l'ouest, hors de leur ancien territoire, ils continuèrent à garder envers Juda une attitude hostile; Judas Macchabée eut à les réprimer (I *Mac.* v, 3, 65); voir encore I *Mac.* vi, 31. Jean Hyrcan les soumit vers l'an 125 av. J.-C. et d'après Josèphe (*Ant.* XIII, ix, 1) ils furent contraints à cette occasion à subir la circoncision et le pays occupé par eux fut incorporé à la Judée. L'Iduméen Antipater, nommé procurateur de la Judée en 47, fut le père d'Hérode le Grand, chef de la dernière dynastie judéenne. C'était le moment où le triomphe d'Israël allait s'affirmer, non plus par l'humiliation politique de tel ou tel peuple rival, mais par la soumission volontaire des nations à la loi religieuse de Jahvé.

yeux le verront, et vous direz : Jahvé est grand au delà du territoire d'Israël!

6 Le fils honore son père et le serviteur [craint] son maître; si je suis père, moi, où est mon honneur? et si je suis maître, où est ma crainte? dit Jahvé des Armées à vous, ô prêtres, qui méprisez mon nom. Vous dites : en quoi avons-nous méprisé ton nom? 7 Vous offrez sur mon autel

6. Suppléer יִירָא.

V. 5. Le spectacle du châtiment d'Édom fera voir aux Juifs que Jahvé exerce sa puissance *au delà* du territoire d'Israël. Cette doctrine de l'empire universel de Jahvé était de tradition ancienne chez les prophètes (voir *Am.* I-II, 3; IX, 7 ss. etc.).

VV. 6-II, *16.* — Dans la première partie du livre le prophète se fait l'écho de la réprobation divine dont tout d'abord les prêtres (I, 6-II, 9), puis aussi l'ensemble de la nation (II, 10-16) sont l'objet à cause de leurs prévarications.

V. 6. A la suite de l'introduction vv. 1-5, où Jahvé vient de rappeler la prédilection qu'il a témoignée à Jacob, la plainte du v. 6, impliquant le reproche d'ingratitude, prend un accent de profonde amertume. La conduite des prévaricateurs est contraire à toute raison; nul ne conteste que Jahvé ne soit le Père de son peuple, qu'il ne soit le Maître souverain; pourquoi donc n'agit-on pas envers lui comme il convient au fils de se conduire envers son père, au serviteur de se conduire envers son maître? D'après notre texte c'est par la même expression qu'auraient été caractérisés les rapports du fils avec le père, du serviteur avec le maître. Les LXX (*cod. Sin.*) ont dit pour le serviteur : φοβηθήσεται; c'est ainsi que S. Jér. lisait dans son exemplaire grec : ... et servus dominum suum *timebit.* Il faudrait en conséquence suppléer יִירָא après וְעֶבֶד. Cette restitution est parfaitement conforme au contexte, où Jahvé s'applique en effet le double principe énoncé, en réclamant la révérence en sa qualité de père, la crainte en sa qualité de maître. Pour la forme plur. dans אֲדֹנָיו, אֲדֹנִים, comp. Kautzsch, § 124, *i.* Ce n'est qu'après l'énoncé du grief, que Jahvé proclame qu'il vise les prêtres, afin de donner ainsi plus de poids à l'apostrophe. L'interrogation attribuée aux prêtres a pour fonction d'amener la justification du reproche qui leur est adressé (comp. v. 2).

V. 7. Jahvé explique comment les prêtres méprisent son nom; c'est, d'une manière générale, par les conditions indignes dans lesquelles ils offrent les sacrifices. Nous savons par le témoignage de Néhémie, qu'avant la mission dont celui-ci fut chargé comme gouverneur de la Judée (445), la célébration du culte à Jérusalem était tombée dans un profond abaissement. Cette situation avait été occasionnée par les difficultés de toutes sortes qui accablaient la communauté juive, plongée dans la misère, exploitée par les représentants du suzerain persan, mal protégée par eux contre les agissements des étrangers qui exerçaient dans le pays une grande influence, attiédie dans son zèle pour le service divin par le mélange même avec les populations païennes d'alentour, maintenue dans un état d'humiliation et d'infériorité par l'interdiction dont demeurait frappée l'œuvre du relèvement des murs de Jérusalem (voir l'*Introduction,* § II). Les irrégularités que Malachie met à charge des prêtres, sont de deux sortes : au v. 7 il commence par blâmer *les mauvaises dispositions* intérieures qu'ils apportent à l'exercice de leur ministère; au v. 8 il ajoutera un blâme sévère touchant *la qualité des victimes* qu'on offre. Noter l'ellipse du pronom אַתֶּם à côté du participe מַגִּישִׁים (comp. Kautzsch, § 116, 5, *Anm.* 3). Les prêtres offrent sur l'autel « *un pain souillé* » (מְגֹאָל) = rendu impur par leurs sentiments coupables comme il est expliqué aussitôt. Ce sont les offrandes en général qui sont désignées par le mot לֶחֶם; elles sont *le pain* de Jahvé (*Lév.* XXI, 6), de même que l'« *autel* » *de Jahvé* de notre v. 7a devient « *la table de Jahvé* », 7c, 12. Wellh., suivi par Now., traduit au 1er membre le participe

un pain souillé. Et vous dites : en quoi 'l''avons-nous souillé? En disant que la table de Jahvé est méprisable! 8 Quand vous offrez une [*victime*] aveugle en sacrifice, il n'y a point de mal! et quand vous offrez une [*victime*] boiteuse ou infirme, il n'y a point de mal! Présente-la donc à ton gouverneur, s'il 'y' trouvera plaisir ou s'il aura égard à toi, dit Jahvé des Armées. 9 Et maintenant, recherchez donc la faveur de Dieu pour qu'il

7. גְּאַלְנוּהוּ; TM : גְּאַלְנוּךָ *t'*(avons-nous souillé).
8. הֲיִרְצֵהוּ; TM : הֲיִרְצְךָ.

מְגֹאָל par *vil* (*minderwertiges*); il supprime ensuite la question mise dans la bouche des prêtres v. 7[b], et rattache v. 7[c] (...בֶּאֱמָרְכֶם) à 7[a] comme une proposition indiquant *le motif* de la conduite stigmatisée ici : les prêtres se contentent d'offrir sur l'autel un pain *vil, parce qu'ils* se disent que la table de Jahvé est méprisable. Ce commentaire, vu la mutilation du texte sur laquelle il s'appuie, ne doit pas être reçu. Notons que la question des prêtres, suivant la lecture des LXX, porte sur la manière dont ils auraient souillé *le pain* (non pas *Jahvé* lui-même) : ἐν τίνι ἠλισγήσαμεν αὐτούς (= ἄρτους), ce qui convient beaucoup mieux au contexte; il faut lire en hébreu גְּאַלְנוּהוּ au lieu de גְּאַלְנוּךָ (Torrey, Marti); le texte présente la même incorrection au v. 8[b]. La réponse à cette nouvelle question est introduite par la formule בֶּאֱמָרְכֶם (comme II, 17). Ici comme I, 12 et II, 17 cette formule marque *l'acte par lequel se contracte la faute* objectée; les prêtres souillent le pain de Jahvé par le fait même qu'ils disent : la table de Jahvé est méprisable. Ce langage leur est attribué, bien entendu, par interprétation de leurs dispositions contraires à la sainteté de leur office. Le lecteur remarquera que d'après le commentaire de Wellh. rapporté tout à l'heure, באמרכם n'aurait pas ici la même valeur que I, 12 et II, 17.

V. 8. Il était naturel que le mépris des prêtres pour l'autel, mépris qui était déjà par lui-même une cause de souillure, se manifestât notamment par la transgression des règles rituelles touchant les conditions que devaient remplir les victimes; comp. *Lév.* XXII, 22 ss.; *Deut.* XV, 21. C'est le sentiment des prêtres coupables, évidemment, que le prophète exprime en disant : ... *il n'y a point de mal!* (savoir : *à votre avis*). Le gouverneur lui-même n'accepterait pas de pareils dons! Il n'y a nulle raison de reconnaître dans ce gouverneur la personne de Néhémie. Il y eut en Judée des פַּחוֹת avant Néhémie. Celui-ci raconte dans ses mémoires que les gouverneurs qui l'avaient précédé exploitaient le peuple; il se défend lui-même d'avoir montré les mêmes exigences : il ne touchait pas les redevances dues au gouverneur pour sa subsistance (*Néh.* V, 14-15). Le titre de *Peḥa* était porté par le gouverneur représentant le suzerain perse; voir déjà *Esdr.* V, 14; *Agg.* I, 1. Notre texte porte הֲיִרְצְךָ; S. Jér. semble avoir lu encore הֲיִרְצֵהוּ *si placuerit ei;* dans son exemplaire grec il avait εἰ προσδέξεταί σε, *si susceperit te;* mais la lecture εἰ προσδέξεται αὐτό est recommandée par les cod. *Al.* et *Sin.* (corrigé); la correction הירצהו est fortement appuyée par vv. 10, 13; II, 13. Le sujet est le *peḥa,* le suffixe se rapportant à l'offrande.

V. 9. Le prophète fait entendre en termes ironiques (Knab., Reinke, Schegg, v. Orelli, Marti, etc.) qu'il serait inutile, dans les conditions décrites, d'espérer gagner la faveur de Jahvé par les sacrifices. Cette interprétation, contrairement à ce que pense Marti, n'autorise aucune suspicion touchant l'authenticité de וִיחָנֵנוּ, sous prétexte que le suffixe de la première personne (remplacée par la 2[de] dans la Vulg.) ne serait pas de mise dans le contexte; la 1[re] pers. s'explique, ou bien par la considéra-

nous soit propice! C'est par votre main que cela s'est fait; sera-t-il de votre part amené à des égards?

10 Oh! si quelqu'un parmi vous fermait les portes et que vous n'allumiez pas en vain [*le feu de*] mon autel! Je n'ai point en vous de complaisance, dit Jahvé des Armées, et je n'agréerai pas d'offrande de votre main;

tion que les prêtres ont à intercéder pour la communauté tout entière, ou bien comme conçue au point de vue des prêtres eux-mêmes (comp. *Os.* VII, 5 : au jour de « notre roi » ...). Pour l'expression חִלָּה פְּנֵי אֵל comp. *Zach.* VII, 2. Saint Jérôme entend le passage d'une exhortation sérieuse à la pénitence; Hitzig, Wellh. et Now. de même; mais la suite immédiate, déjà au v. 9, puis vv. 10 ss., ne s'accommode pas bien de ce commentaire. Le phrase : « *c'est par votre main que cela s'est fait* », n'est pas une parenthèse, qui aurait été oiseuse; mais une reprise du blâme, exprimé vv. 7, 8ᵃ, en vue de la conclusion clairement indiquée dans l'interrogation finale. Celle-ci n'est donc pas non plus à comprendre comme faisant parallèle à וִיחָנֵּנוּ et énonçant le but de l'action signifiée par חַלּוּ־נָא פְנֵי־אֵל (*Vulg.*, Hitzig et d'autres). Le sens de 9ᵇᶜ est que les prêtres, par la main desquels se commettent les sacrilèges dénoncés vv. 7, 8ᵃ, ne sauraient être favorablement accueillis par Jahvé. Dès lors il nous semble que l'on ne peut méconnaître la portée ironique de la première partie du verset : Essayez donc de satisfaire Dieu, afin qu'il nous soit propice! (= vous ne sauriez obtenir ce résultat). Dans le dernier membre (... הֲיִשָּׂא מִכֶּם), מִכֶּם ne signifie pas *à cause de vous,* comme l'explique Keil; l'expression n'est pas à prendre non plus au sens partitif : (= « témoignera-t-il à *quelqu'un de vous* sa faveur »? — Hitzig, Marti); v. Orelli traduit littéralement : wird er von euch her sich günstig gestimmt zeigen? Il ajoute en note : מִכֶּם = *de votre part* marque la direction du côté de laquelle Jahvé devrait être amené à des dispositions bienveillantes, à des attentions. C'est bien cela; נשׂא פנים est ici employé d'une manière absolue au sens de : *être favorablement disposé.* Wellh. et Now. se contentent d'établir l'équation : מִכֶּם פָּנִים = פְּנֵיכֶם; ce qui n'est vrai qu'au sens de l'équivalence matérielle des deux phrases où seraient respectivement employées l'une et l'autre des deux tournures.

V. 10. La leçon כי au lieu de מי représentée par les LXX (διότι) ne permet pas de trouver un sens satisfaisant, même en lisant comme la version gr. pour ויסגר le passif pl. Le TM est d'ailleurs très clair. Jahvé déclare qu'il vaut mieux, au lieu de continuer la célébration d'un culte sacrilège, qu'il y ait quelqu'un parmi les prêtres pour fermer les portes, savoir, comme le contexte l'indique, les portes du parvis intérieur du temple, où se trouvait l'autel; on peut mettre fin désormais à l'inutile offrande de sacrifices abusifs! La formule du vœu introduite par מי est fréquente en hébreu; mot à mot : qui donc se trouve parmi vous autres pour fermer les portes!... = oh! s'il y avait quelqu'un parmi vous... Si la particule גם affectait d'une manière spéciale בָּכֶם qui suit, elle aurait pour fonction de marquer que non seulement la situation serait préférable avec le temple fermé, mais que pour les prêtres eux-mêmes il n'y a rien de mieux à faire qu'à fermer spontanément les portes du sanctuaire. Cependant il est plus probable qu'elle sert à signifier la gradation inhérente à l'énonciation tout entière en tête de laquelle elle se trouve virtuellement placée. הָאִיר הַמִּזְבֵּחַ = *allumer le feu de l'autel;* comp. *Is.* XXVII, 11 et L, 11, où האיר est employé avec la même valeur. — Jahvé poursuit en insistant sur la sentence qu'il vient de porter : (qu'on ferme les portes! qu'on n'allume plus en vain le feu de mon autel!) *je n'ai plus en vous de complaisance!...* Il est à noter que tout cela est dit en termes absolus; c'est la sanction du blâme exprimé vv. 7 ss., la condamnation ou la réprobation prononcée contre

11 car du lever du soleil à son coucher mon nom est grand parmi les nations et en tout lieu un sacrifice fumant s'offre à mon nom et une offrande pure; car mon nom est grand parmi les nations, dit Jahvé des Armées.

les prêtres. Jahvé proclame qu'*il n'accueillera plus d'offrande de la main des prêtres.* Il n'y a nulle raison de soutenir et nul moyen de prouver, comme Knab. essaie de le faire, que dans cette incise finale du v. 10 le mot מנחה soit pris au sens particulier et restreint d'offrande non sanglante de farine ou de pain et de libations. Knabenb. donne de la suite du discours une analyse très superficielle et inexacte lorsque, pour recommander l'interprétation de מנחה au sens restreint, il fait remarquer qu'au v. 7 « *le pain* » de Jahvé était à entendre des sacrifices et offrandes en général; qu'ensuite au v. 8 il s'est agi en particulier des sacrifices sanglants qui sont blâmés; qu'il est donc naturel de supposer qu'à présent, au v. 10, il s'agit en particulier des offrandes non sanglantes. On perd de vue ainsi que le discours, au v. 10, n'est pas simplement un développement du thème exposé vv. 7 ss. Comme il vient d'être dit, le discours aux vv. 10-11 prend manifestement un tour nouveau; il ne s'agit plus seulement d'un blâme infligé à la conduite des prêtres; c'est la sanction de ce blâme qui est énoncée. De ce chef même il est bien plus naturel d'admettre que מנחה au v. 10 comprend, comme c'est encore le cas ailleurs, notamment chez Mal. lui-même (I, 13?; II, 12; 13, III, 3,4), tous les sacrifices en général, et en particulier les sacrifices sanglants au sujet desquels la conduite des prêtres venait d'être blâmée.

V. 11. Ici nous apprenons à quel point de vue était conçue la sentence portée contre les prêtres. La portée de la proclamation contenue au v. 11 est diversement comprise par les exégètes. La controverse semble assez nettement les diviser en deux camps; et de part et d'autre on élève l'accusation, ou l'on nourrit du moins le soupçon, de parti pris contre la partie adverse. Chez quelques-uns cette attitude va jusqu'au point qu'ils dédaignent même de faire mention de l'interprétation attribuée à un préjugé aveugle. Mais que faut-il tout d'abord penser de l'état du texte? Dans le 2[d] membre les deux participes qui se suivent sans particule de liaison מֻקְטָר מֻגָּשׁ font mauvaise impression. Aussi propose-t-on de sacrifier l'un ou l'autre comme glose. Wellh. p. ex. supprime מֻגָּשׁ; Now. et Marti effacent מֻקְטָר. D'autres, comme Reinke, Knabenb., croient pouvoir maintenir les deux comme construits ἀσυνδέτως. Dans les deux cas מנחה sera à considérer comme le seul sujet et par conséquent le ו qui l'introduit devra être supprimé. Car l'explication défendue entre autres par Knabenb., d'après laquelle le ו aurait pour fonction de relever avec emphase « l'offrande pure » comme objet du sacrifice (suffitur, offertur nomini meo *et quidem* oblatio munda), ne peut être admise; il n'y avait pas lieu, d'après le contexte, de *reprendre* avec cette emphase la mention de l'offrande pure, puisque en opposition avec le pain souillé et les victimes défectueuses dont il a été question vv. 7 s., il était entendu qu'il ne pouvait s'agir, pour le sacrifice visé au v. 11, que d'une offrande pure; en d'autres termes, le contraste entre le sacrifice visé v. 11 et les sacrifices rejetés v. 10, portait précisément autant sur la pureté que sur la diffusion universelle de l'offrande conçue comme objet du premier. L'omission de l'un des deux termes מֻגָּשׁ, מֻקְטָר, et celle du ו avant מנחה, sont au moins très sujettes à caution au point de vue critique, sans compter l'inconvénient que présenterait le manque d'accord pour le genre entre l'attribut מֻגָּשׁ ou מֻקְטָר et le sujet ... מנחה. Il est bien vrai que la Vulg., le Syr. et plusieurs manuscrits hébreux ne tiennent pas compte du ו avant מנחה, ou ne le gardent pas; mais ces témoins suppléent un ו entre מקטר et מגש; il est trop clair que nous sommes là en présence d'une opération destinée à rendre le texte plus aisé à comprendre. Ce

sente avec l'attitude du même prophète à l'égard des Édomites (I, 2 ss.); ils auraient pu noter aussi qu'elle ne cadre guère avec le passage relatif aux mariages avec les femmes étrangères (II, 11 s.); comp. v. Orelli et Lagrange (*RB.*, 1906; p. 80). Stade formule la prétendue théorie de Malachie en ces termes : S'il est vrai que Jahvé seul est Dieu, il s'ensuit que toutes les offrandes faites à la divinité, n'importe où, s'adressent à lui (*Gesch. d. v. Isr.*, II, 135). Stade ajoute : « malheureusement il ne prouve pas cela ». Heureusement il n'avait pas à le prouver. La « spéculation » prêtée à Malachie n'est qu'un sophisme trop patent pour qu'on ait le droit de le lui imputer. — *La parole du v. 11 ne peut se comprendre que comme une caractéristique du culte divin propre à l'ère messianique*. On objecte que le contexte ne permet pas de songer à des faits à venir. Le contexte oblige au contraire à interpréter le v. 11 comme une « prophétie messianique ». Il est manifeste en effet que *l'offrande pure* est conçue comme une substitution faite aux sacrifices rituels que Jahvé vient de répudier; l'offrande pure, célébrée en tout lieu, prend la place des sacrifices souillés qui s'offraient à Jérusalem. Les portes du temple peuvent être fermées, les prêtres n'ont plus à allumer en vain le feu de l'autel, car Jahvé ne reçoit plus d'offrande de leurs mains, *parce qu'une offrande pure lui est offerte en tout lieu à la place de ces sacrifices.* Il s'agit d'un culte nouveau remplaçant le culte ancien. Les sacrifices offerts par les gentils à leurs dieux n'étaient pas exclusifs des sacrifices célébrés dans le temple de Jérusalem par les prêtres. La répudiation des seconds n'aurait donc pu être considérée par Malachie comme le corollaire de l'acceptation des premiers. Nowack prétend rendre ainsi l'idée de Malachie : Jahvé n'a pas son bon plaisir dans les prêtres et leurs sacrifices; car, *bien que tous les païens honorent en tout lieu Jahvé et lui font des offrandes pures*, les prêtres juifs le déshonorent ... (v. 12). Mais ainsi le v. 11 est réduit au rôle d'une incidente oiseuse. S'il est vrai, d'après l'exigence du contexte, qu'il est question au v. 11 d'un culte nouveau substitué au culte ancien, on devra y reconnaître une proclamation relative à l'ère messianique; la note d'universalité dont la diffusion du culte de Jahvé y est marquée, apparaît toujours, chez les prophètes, comme distinctive de l'ère messianique (*Mich.* IV, 1 ss.; *Soph.* III, 9; *Agg.* II, 7; *Zach.* VIII, 20 ss.; IX, 10 etc.). On objecte encore que la phrase même est construite au présent. A quoi l'on pourrait être tenté de répondre que le participe sert aussi à exprimer le futur, en particulier chez Mal. (II, 3; III, 1, 17). Seulement personne ne songe à contester cela, et la réponse nous semblerait porter à faux. En réalité la phrase est conçue au présent (Mon nom *est* grand parmi les nations, et en tout lieu *on offre...;* comp. les LXX et la Vulg.). Il ne suit de là qu'une chose, c'est que Malachie, contemplant, comme les autres prophètes, l'avènement de l'ère messianique d'une manière absolue, abstraction faite de toute perspective dans l'ordre du temps, a pu décrire l'objet de sa vision en s'exprimant au présent (comp. p. ex. *Is.* VII, 14 et notre dissertation sur ce passage dans la *RB.*, Avril 1904). La sentence portée contre les prêtres, au v. 10, était donc formulée au point de vue général de la destinée des institutions juives. Et comme le sort réservé finalement à ces institutions revêt ici dans la pensée de Mal. le caractère d'un châtiment, c'est, non pas seulement leur transformation ou leur purification et leur extension aux gentils, mais leur suppression qu'il proclame. Le culte de l'ère messianique lui apparaît comme une institution nouvelle faisant contraste avec le culte célébré à Jérusalem; c'est l'affirmation de cet état de choses nouveau, substitué à l'ancien, qui occupe toute sa pensée. L'affirmation n'a pas la portée d'une menace ou d'une promesse conditionnelles, elle est catégorique; elle répond à une vision dont la description ne pouvait être conçue en termes plus vifs et mieux appropriés que ceux de notre v. 11. Il est des commentateurs, comme Keil et v. Orelli, qui, tout en admettant la portée messianique de la proclamation du v. 11, estiment qu'elle doit être interprétée d'un culte purement spirituel. Mais il est clair que le sens naturel des termes employés plaide pour la notion d'un sacri-

12 Et vous autres le profanez en disant : la table de Jahvé est souillée

fice proprement dit. Aux sacrifices *souillés* et *impurs* des prêtres juifs, Malachie oppose le sacrifice *pur* de l'ère messianique; or, ce n'était pas en leur qualité d'offrandes matérielles que les sacrifices des prêtres juifs sont représentés comme impurs. Il n'y a donc aucune raison de supposer que c'est en opposition avec la notion de l'offrande matérielle, que celle de l'ère messianique est représentée comme une offrande pure. Autre chose est de savoir si les paroles du prophète permettraient à elles seules de déterminer, au moins dans une certaine mesure, la nature ou la forme de cette offrande pure. Reinke, Knabenb., Lagrange etc. sont d'avis que le mot מנחה ne peut s'entendre ici que d'un sacrifice non sanglant, conformément à sa valeur technique spéciale. Schegg trouve au contraire qu'il est à prendre dans l'acception générale d'offrande sacrificielle. Il estime en particulier que les deux termes מקטר et מנחה sont employés par allusion aux deux autels (celui des parfums et celui des holocaustes) qui étaient affectés aux cérémonies du culte sous l'Ancien Testament. La question nous paraît difficile à trancher, vu surtout que nous croyons, ce qui est aussi l'avis de Reinke, qu'au v. 10 מנחה figure au sens générique. Quoi qu'il en soit, l'événement a montré comment l'oracle devait se réaliser. « Ergo, dit saint Jérôme, proprie nunc ad sacerdotes Judæorum sermo fit Domini ... ut sciant ... nequaquam taurorum hircorumque sanguinem; sed thymiama (מקטר), hoc est, sanctorum orationes Domino offerendas; et non in una orbis provincia Judæa ... sed in omni loco offerri oblationem (מנחה), nequaquam immundam, ut a populo Israel; sed mundam, *ut in cæremoniis Christianorum* ». D'autres témoignages de l'exégèse antique ap. Knab., p. 442 s. Comp. *Conc. Trid.*, Sess. XXII, 1. — L'oracle se termine par la proclamation répétée de la grandeur du nom de Jahvé réalisée parmi les nations par le culte nouveau qui caractérisera l'ère messianique.

V. 12. Après la sanction solennellement donnée vv. 10-11 au grief qu'il avait élevé contre les prêtres coupables, Jahvé revient avec insistance sur ses reproches. Le passage est parallèle au v. 7; ce n'est pas cependant, malgré l'analogie des termes employés, la même idée qui est exprimée de part et d'autre. Dans l'incise finale וְנִיבוֹ נִבְזֶה אָכְלוֹ il y a un élément de trop. Wellh., Now., Marti suppriment נִיבוֹ; Wellh. et Now. supposent que ce mot avait été écrit abusivement à la place de נבזה et qu'il est resté dans le texte à côté de la correction qui rétablit la leçon primitive; Marti (à la suite de Rob. Smith, *OT in the jew. Church*, p. 444) considère ניבו comme issu d'une dittographie de נבזה. On rapporte ensuite le suffixe dans אָכְלוֹ au *Seigneur*, de sorte que l'expression soit équivalente à לחם יהוה (v. 7) = *le pain, la nourriture de Jahvé*, ce qui est donné à consommer à Jahvé dans le sacrifice. Il nous semble plus probable que וְנִיבוֹ נִבְזֶה forme l'énoncé primitif : et *son produit* (= le produit *de l'autel*, de la table de Jahvé) est méprisable. Dans אכלו nous ne voyons qu'une glose expliquant que *le produit* de l'autel, c'est la nourriture qui en provient, savoir pour les prêtres eux-mêmes qui avaient à consommer une partie des offrandes. Nous comprenons donc le reproche formulé au v. 12 en ce sens que les prêtres se conduisent *comme si à leurs yeux la table de Jahvé était souillée, de sorte que les mets qui leur en reviennent seraient à mépriser;* ils n'ont aucun souci de la qualité des victimes, comme l'expose aussitôt le v. 13, parce qu'ils cherchent leur subsistance ailleurs que dans le revenu de l'autel; voir la note suivante. Le lecteur remarquera que d'après cette explication le part. מְגֹאָל garde sa signification propre de *souillé*, *impur*. Au v. 7 il était dit inversement que les prêtres offraient un pain souillé, parce qu'ils considéraient la table de Jahvé comme méprisable. — La version de la Vulg. : ... cum igne qui illud devorat, dériverait d'après Schegg de l'interprétation de אָכְלוֹ au sens d'un infinitif avec le suffixe se rapportant à נִיבוֹ (méprisable est la consommation que l'autel fait, moyen-

et ce qui en provient est méprisable [ ]. 13 Vous dites : tenez, que de peine! et vous le dédaignez. Et vous offrez ce qui est mutilé, et ce qui est boiteux, et ce qui est infirme, vous 'l''offrez en sacrifice; l'agréerai-je de

12. Omettre אָכְלוֹ.
13. אֹתָה מִנְחָה; TM : אֶת־הַמִּנְחָה (et vous offrez) *le sacrifice*.

---

nant le feu, de ce qui est déposé dessus?). Knab. estime que peut-être S. Jérôme a lu אֹכְלוֹ au part. = *ce qui dévore* l'offrande = le feu.

V. 13. La Vulgate, comme LXX, Syr., Targ., a lu מִתְּלָאָה *de labore*. Il y aurait ici, d'après le commentaire de S. Jérôme, une excuse mise en avant par les prêtres : dixistis... pauperes sumus,... qualiacumque habemus offerimus; une explication qui n'est guère recommandée ni par le sens de תלאה, ni surtout par le contexte. La lecture massorétique מַתְּלָאָה est généralement comprise comme indiquant une contraction pour מַה תְּלָאָה; les prêtres disent : *quelle peine!* D'après le sens que nous avons trouvé à v. 12[b] cette expression d'ennui ou de dégoût se rapporterait à la consommation obligatoire des offrandes sacrées. Cette consommation n'était pas seulement l'exercice d'un droit; elle était surtout un devoir dont l'accomplissement pouvait en effet être parfois pénible, surtout quant il s'agissait des choses très saintes (קֹדֶשׁ קָדָשִׁים) qui étaient à consommer dans le lieu saint même, par les seuls membres mâles des familles sacerdotales (comp. *Lév.* x, 16 ss.). Il serait plus difficile, d'après le contexte, d'expliquer la manifestation d'ennui attribuée aux prêtres comme se rapportant à l'offrande même des sacrifices. En effet il est ajouté aussitôt qu'en conséquence de l'ennui qu'ils éprouvent les prêtres dédaignent de remplir l'office qui leur paraît si pénible. Or ceci ne se vérifierait pas pour l'offrande des sacrifices. Jahvé ne les accuse pas précisément de négliger cette offrande, mais d'offrir des victimes indignes de lui; ce qui comportait pour les prêtres autant de peine que l'aurait fait l'offrande de victimes convenables. וְהִפַּחְתֶּם אוֹתוֹ, mot à mot : *et vous l'avez soufflé*, c'est-à-dire : vous l'avez rejeté avec mépris, à savoir le נִיבוֹ, *le produit de l'autel;* la construction de הִפִּיחַ avec l'acc. est assez singulière; on aurait attendu plutôt un complément construit avec ב. Quelques-uns préfèrent lire אותי : vous *m'*avez traité avec mépris; la correction n'est pas nécessaire. Il est vrai que *Mal.* I, 13 est énuméré parmi les 18 corrections des scribes; mais il est très possible qu'en remplaçant אותי par אותו les scribes n'aient fait que rétablir la leçon primitive. — Les prêtres, gardant sur les troupeaux réservés aux sacrifices ordinaires qui se célébraient au nom de la communauté, les bons animaux pour eux-mêmes, *immolent à Jahvé ceux dont ils dédaignent de manger la viande* dans les conditions réglées par la Loi. C'est l'idée développée au v. 13[b]. Au lieu de גָּזוּל Wellh., suivi par Now. et Marti, lit אֶת־הָעִוֵּר = *ce qui est aveugle.* Il est au moins à présumer en effet que le premier complément de וַהֲבֵאתֶם était construit avec la particule את et l'art., comme ceux qui suivent; d'autre part, il est vrai aussi que גזול au sens de *volé* ne convient pas au contexte; il s'agit d'après celui-ci de la qualité physique des animaux. Mais précisément il n'est pas sûr que גזול n'ait pas été connu avec la signification *mutilé;* en ar. جَزِلَ = *laesum fuit* jumentum, أَجْزَلُ *laesus* en parlant d'un animal. Nous gardons la leçon אֶת־הַגָּזוּל au sens indiqué; les lettres אתה auront été omises dans notre texte grâce à la ressemblance avec les trois lettres finales de הבאתם (Wellh.). Au lieu de וַהֲבֵאתֶם את־המנחה Wellh. lit, en séparant autrement les lettres, אֹתָה מנחה ... *et vous l'offrez en sacrifice;* une

votre main? dit Jahvé. 14 Maudit soit le fraudeur, celui qui a un mâle dans son troupeau et qui, ayant fait un vœu, immole une [*victime*] avariée au Seigneur! Car je suis un roi grand, dit Jahvé des Armées, et mon nom est redoutable parmi les nations.

II. 1 Et maintenant à vous [*s'adresse*] ce décret, ô prêtres : 2 Si vous n'écoutez point, et si vous ne vous appliquez point de cœur, afin de rendre gloire à mon nom, dit Jahvé des Armées, je lancerai contre vous la malédiction, je changerai en malédiction votre 'bénédiction', — et déjà je l'ai changée en malédiction parce que vous ne vous appliquez point de

II, 2. בִּרְכַתְכֶם; TM : בִּרְכוֹתֵיכֶם (*vos*) *bénédictions.*

---

correction très plausible; והבאתם est répété parce qu'après l'énumération des trois catégories de victimes défectueuses le verbe était trop éloigné. Peut-être aussi pourrait-on supposer אִתָּהּ « et vous offrez *avec* cette victime une *minḥa* » (une offrande de substances végétales). L'interrogation qui termine le v. 13 équivaut évidemment à une négation énergique.

V. 14. Ce n'était pas seulement à leur propre profit que les prêtres commettaient les abus qui leur sont reprochés vv. 7 s., 12 s. (comp. la note sur v. 13[b]). En condamnant la conduite des prêtres, Malachie étend l'anathème divin aux laïques qui s'associaient à leurs prévarications et y prêtaient même occasion en présentant comme victimes, pour les sacrifices privés, des animaux vicieux. זָכָר pose ici pour le mâle *tel que le veut la loi rituelle,* à savoir *sans tache* (comp. *Lév.* I, 2 etc.); le mâle sans tache était la victime précieuse par excellence. Peut-être le qualificatif תמים a-t-il disparu de notre texte; dans tous les cas cette notion est impliquée dans l'antithèse avec מָשְׁחָת. La vocalisation מָשְׁחָת aura été adoptée pour représenter la forme féminine (=מָשְׁחֶתֶת) et réaliser ainsi une antithèse mieux marquée avec זָכָר. Mais il est très douteux que telle ait été la pensée de Malachie; s'il avait voulu dire qu'à la place du mâle on offrait une femelle, il l'aurait fait en termes plus explicites. La femelle était d'ailleurs reçue comme victime dans les sacrifices pacifiques (*Lév.* III, 1). Rien n'empêche de lire au masc. מָשְׁחָת. Il n'est pas nécessaire de supposer à וְנֹדֵר un complément implicite, savoir le זכר mentionné dans l'incise précédente (« maudit est celui qui a dans son troupeau un mâle, et *le* consacre par vœu; mais immole au Seigneur un animal vil »). Ce n'est pas de la violation des vœux que Malachie parle en cet endroit.

II, *vv. 1 ss.* — La sanction des reproches qui viennent d'être adressés aux prêtres, est formulée tout autrement que I, 10 s. En ce dernier endroit le prophète, considérant la destinée réservée en tout état de cause aux institutions juives, lui avait attribué le caractère d'une répudiation des prêtres coupables et de leurs sacrifices. Il s'était exprimé en termes catégoriques parce que l'événement annoncé était arrêté d'une manière absolue dans les conseils divins; cet événement n'était présenté comme une peine qu'à raison du point de vue auquel il était envisagé. Dans le présent passage il s'agit de traitements qui auront par leur nature même le caractère d'un châtiment pour les prêtres; c'est pourquoi Malachie donne à la parole divine la tournure d'une menace conditionnelle.

V. 1. מִצְוָה est pris ici au sens de *décret, sentence.* C'est un *ordre* donné en quelque sorte aux exécuteurs des desseins providentiels, et qui est transmis ou communiqué aux prêtres, afin que ceux-ci règlent leur conduite en conséquence.

V. 2. La phrase ואם לא תשימו על־לב forme une énonciation complète, comme le montre sa répétition à la fin du verset; ... לָתֵת n'en fait pas partie, mais est ajouté

cœur! — 3 Voici que je vous 'abattrai' le bras, et je vous jetterai l'ordure à la face, — l'ordure de vos solennités, — et l'on vous emportera avec

3. גֹּדֵעַ; TM : גֹּעֵר (?).

---

comme explication : *de sorte que* vous rendiez gloire à mon nom ... On se demande ce qui est désigné exactement par les בִּרְכוֹת dont il est question dans la proposition principale. Hitzig et d'autres entendent par ces *bénédictions* les revenus dont les prêtres sont bénéficiaires; Schegg, Knab., Lange, v. Orelli etc. sont d'avis qu'il s'agit des bénédictions données par les prêtres et dont Jahvé dirait, avec une amère ironie, qu'il les changera en malédictions. Les deux explications sont proposées ensemble par saint Jérôme : Et maledicam, inquit, ... benedictionibus vestris, hoc est, his quæ nunc meis benedictionibus possidetis : sive quidquid a vobis benedicetur a me maledictum erit. La seconde de ces deux interprétations serait préférable à la première. Il en est une troisième plus probable, d'après laquelle il s'agit de la situation privilégiée des prêtres (Nowack, etc.); comp. *Ex.* xxxii, 29. Marti fait même observer à bon droit que les LXX ont le singulier τὴν εὐλογίαν ὑμῶν, et que dans l'incise suivante le suffixe sing. dans אָרוֹתִיהָ suppose pareillement la leçon בִּרְכַּתְכֶם. D'après Marti d'ailleurs v. 2ᵇ serait une addition d'une main plus récente, parce que la menace énoncée v. 2ᵃ et qui se poursuit v. 3 y est présentée comme déjà exécutée. Il est vrai en effet que 2ᵇ se rapporte au passé et qu'on ne peut y voir, avec la plupart des commentaires, une simple répétition, en termes emphatiques, de la menace qui précède. Mais qu'est-ce qui empêche que le prophète ait constaté en passant, pour insister sur la certitude de sa prédiction, que déjà les prêtres ont éprouvé les effets de la malédiction divine, à cause de leur obstination? Comp. v. 9. La malédiction dont Jahvé menace les prêtres pour l'avenir aura des conséquences plus terribles encore, comme il est expliqué aussitôt.

V. 3. Le premier membre offre de sérieuses difficultés. Les Massor. lisent הַזֶּרַע *la semence* (Syr. et Targ. également). D'après les uns (Gesenius etc.) il faudrait songer aux semences confiées à la terre, ou aux moissons : *ecce increpabo vobis semen* = j'empêcherai la semence de germer et de porter fruit pour vous; ou d'entrer dans vos granges. Lange préfère rapporter la menace aux semailles spirituelles des prêtres; Jahvé frappera de stérilité l'action de leur ministère sacerdotal (?). V. Orelli explique הַזֶּרַע au sens de *postérité :* Jahvé n'accordera pas de postérité aux prêtres (ich beschelte euch die Nachkommenschaft). Ces explications ont au moins l'inconvénient de ne se rattacher guère au contexte. Il est probable que la vocalisation הַזֶּרַע est due à un rapprochement avec וְזֵרִיתִי qui suit. Hitzig lit הַזֹּרֵעַ : voici que je chasse pour vous *le semeur* hors du pays; un commentaire extrêmement recherché. Hitz. en appelle au contraste avec iii, 11; notons à ce propos qu'ici גער est construit avec la prépos. ב devant le complément. LXX et Vulg. ont lu הַזְּרֹעַ τὸν ὦμον, *brachium,* et de nombreux exégètes adoptent cette lecture, mais sans tomber d'accord tout d'abord sur le point de savoir de quel bras il s'agit. Saint Jérôme l'entend de l'épaule droite des victimes qui d'après *Deut.* xviii, 3 revenait aux prêtres, en même temps que les mâchoires et l'estomac; il voit une allusion à ce dernier dans la suite du verset : Projiciam, inquit, in facies vestras ea quæ sanctiora putatis in lege, et vobis a Deo pro virtutum munere ex hostiis condonata : *brachium*... id est armum animalis dextrum. Et dispergam, inquit, ἔνυστρον, id est, *ventriculum;* sive juxta Hebræos *stercus* ... μετωνυμικῶς, pro eo quod continet, id quod continetur appellans... Schegg remarque sur cette explication, en ce qui concerne le 1ᵉʳ membre, que le v. גער réclamerait plutôt le sens : pour vous (= *dativus incomm.*) *je jetterai au loin* l'épaule... En réalité il est fait violence au sens du v. גער dans la plupart des conjectures exégétiques que nous venons de passer

elle! 4 Et vous saurez que je vous ai envoyé ce décret afin qu'il soit mon pacte avec Lévi, dit Jahvé des Armées.

en revue et en particulier dans celle de Schegg. Plusieurs auteurs sont d'avis que le זְרֹעַ de notre verset désigne le bras du prêtre. Ewald et Reinke ont compris l'action répressive signifiée par גֹּעֵר, comme s'exerçant contre ce bras *étendu pour bénir;* Keil pense que *le bras* du prêtre est une expression figurée signifiant en général le ministère sacerdotal qui sera rendu inefficace. Tout cela est peu satisfaisant. Pour הִנְנִי גֹעֵר les LXX donnent : ... ἐγὼ ἀφορίζω; peut-être ont-ils lu גֹּרֵעַ (Marti). Dans tous les cas la difficulté qu'offre v. 3ª nous paraît trouver la meilleure solution dans la correction proposée par Wellh. et adoptée par Now. et Marti : גֹּדֵעַ ... = voici que je vous *abattrai* le bras...; la formule est empruntée à la parole de l'homme de Dieu contre la maison d'Eli I *Sam.* II, 31. Quant à la tournure לָכֶם אֶת־הַזְּרֹעַ = אֶת־זְרֹעֲכֶם, comp. plus haut (I, 9) הֲיִשָּׂא מִכֶּם פָּנִים = הישׂא פניכם. Le sens est que Jahvé enlèvera aux prêtres leur puissance et leur prestige. Au membre suivant פֶּרֶשׁ *stercus* est représenté chez les LXX par ἔνυστρον (ἤνυστρον) *estomac.* Nous avons entendu plus haut qu'au sens de saint Jérôme l'hébreu aurait nommé le contenu pour le contenant; il s'agirait encore ici d'une partie de la victime à laquelle les prêtres avaient droit selon la loi et dont il serait dit que Jahvé la jettera à leur face avec dédain. On voit que saint Jér. a d'une part interprété le verbe גער d'après וְזֵרִיתִי, et d'autre part פֶּרֶשׁ d'après זְרֹעַ (censé désigner l'épaule de la victime). Inutile d'ajouter que ce commentaire n'a aucune vraisemblance. La nature des ordures dont Jahvé éclaboussera la face des prêtres est déterminée par פֶּרֶשׁ חַגֵּיכֶם : *l'ordure de vos solennités;* ce sont les restes des victimes offertes en sacrifice : en retour de ces victimes dont il ne veut plus, Jahvé en jettera les ordures à la face des prêtres; les unes valent autant que les autres. Le sujet de וְנָשָׂא n'est pas פרשׁ (Vulg.); il est indéterminé : *on* vous emportera... אליו peut se traduire, ou bien : *auprès d'elle* = auprès de l'ordure, c'est-à-dire à l'endroit, une sorte de fumier réservé, où l'on brûlait les restes des victimes; et l'on aurait évidemment tort d'objecter à cette interprétation que l'ordure est déjà censée jetée à la face des prêtres (Marti); ou bien : *avec elle,* c'est-à-dire avec l'ordure qui vous a été jetée à la face (mot à mot : joints *à elle*). Nous ne voyons pas pourquoi Wellh., Now., Marti éprouvent de la peine à admettre la 2de moitié du verset à partir de פרשׁ חגיכם. Pour cette dernière expression en apposition au פרשׁ qui précède, voir la même construction plus loin v. 13. Le sens de la dernière incise est que les prêtres eux-mêmes seront assimilés aux ordures de leurs victimes.

V. 4. Plusieurs (Ewald, Reinke, Knabenb., Wellh., Now. dans sa version, Marti) comprennent לִהְיוֹת au sens : *à cause de l'existence* de mon pacte, c'est-à-dire en vertu de ce pacte qui exige le châtiment des prévaricateurs; Wellh. explique : ... je vous ai *envoyé* ce message (et n'ai pas donné d'emblée libre cours à ma colère) *par égard pour le pacte* antique qui m'unissait à Lévi; — ce qui est par trop recherché. Bien qu'on puisse citer des passages où la particule ל sert à introduire l'énoncé d'un motif ou d'une cause, nous ne pouvons admettre cependant qu'elle ait ici cette valeur, le rôle de l'infinitif היות ne se comprenant guère dans cette hypothèse. Il vaut mieux garder à ל sa portée habituelle dans une construction comme celle de notre phrase, et qui est d'introduire l'énoncé du but. Hitzig, Schegg, Now. dans son commentaire, etc., croient que le sens est : *afin que mon pacte avec Lévi subsiste;* c'est-à-dire : ils verront que Jahvé leur avait adressé cet avertissement, de rendre gloire à son nom (v. 2aa), afin que le pacte avec Lévi pût subsister, et ils verront cela au fait même de la répudiation du pacte en cas d'obstination dans le mal. Mais en réalité la מִצְוָה envoyée par Jahvé aux prêtres ne consistait pas précisément dans l'avertissement qu'ils

5 J'eus mon pacte avec lui : la vie et le salut! et je les lui donnai; — crainte! et il me craignit et devant mon nom il fut rempli de révérence.
6 Une doctrine de vérité fut dans sa bouche et l'iniquité ne se trouva point sur ses lèvres; dans l'intégrité et la droiture il marcha avec moi et il en

eussent à rendre gloire à son nom; car il n'a été question de ceci que dans l'énoncé de la condition : « si vous n'écoutez pas ... de sorte que vous rendiez gloire à mon nom... ». La מִצְוָה annoncée v. 1 et rappelée v. 4 consistait au contraire principalement dans le décret comminatoire formulé v. 2aβ et 3. Or à l'exécution de cette menace, c'est-à-dire à la suppression du pacte, les prêtres ne pourront pas reconnaître que cette même menace de suppression avait pour but le maintien du pacte. On peut traduire mot à mot : « et vous saurez (= vous reconnaîtrez à l'exécution) que je vous avais envoyé ce décret *pour être mon pacte avec Lévi* » (= pour qu'il fût mon pacte avec Lévi). Ce qui ne doit pas signifier, comme l'entendent entre autres Lange et v. Orelli, que les prêtres s'apercevront que le décret comminatoire des vv. 2-3 était désormais la formule des rapports de Jahvé avec Lévi, ou remplaçait le pacte ancien; mais simplement que ce décret conditionnel se reconnaîtra à son exécution comme ayant eu le caractère ou la valeur d'*un* pacte avec Lévi; qu'il représente un engagement auquel Jahvé sera resté fidèle rigoureusement, comme envers la stipulation d'un pacte. C'est à cette interprétation que nous nous en tenons.

V. 5. En insistant sur la certitude de l'exécution de son décret comminatoire, Jahvé a caractérisé celui-ci comme un *pacte,* afin de se ménager une transition aux considérations proposées vv. 5-9 sur le pacte qui depuis l'origine de la nation avait existé entre lui et Lévi, et que les prêtres ont transgressé. — « Mon pacte exista avec lui... »; depuis toujours Jahvé a eu son pacte avec Lévi, un pacte dont les clauses étaient conçues non pas en termes de menace, respirant la colère, mais en termes qui témoignaient de la bienveillance divine. Et ce pacte fut fidèlement observé de part et d'autre. Nous comprenons la suite du verset comme un exposé des conditions du pacte ancien avec la mention de leur exécution. Le pacte de Jahvé avec Lévi comprenait d'une part des promesses, et d'autre part des exigences divines. L'objet des promesses était : « la vie et le salut »; ces promesses furent exécutées : « et je les lui donnai », Lévi se multiplia et fut comblé de bienfaits (les LXX et la Vulg. négligent le suffixe dans וָאֶתְּנֵם). L'objet des exigences était : « crainte », savoir crainte de Dieu de la part de Lévi; et en effet « il me craignit... ». Cet éloge de Lévi ne doit pas être censé se rapporter à tous les membres de la tribu et à leur conduite tout le long de l'histoire. Malachie n'a point perdu de vue les accusations dont les prêtres furent si souvent l'objet de la part des prophètes anciens, comme p. ex. d'*Osée* (IV, 4 ss.) dans le royaume du Nord, de *Michée* (III, 11) à Jérusalem. Mais de même qu'à l'origine Lévi mérita sa vocation par son zèle pour la gloire de Jahvé (*Ex.* XXXII, 26 ss.; *Deut.* XXXIII, 9; voir notre *Sacerdoce lévitique,* p. 129 ss.), ainsi dans la suite, malgré les défaillances d'un grand nombre, il compta toujours dans son sein, notamment à Jérusalem, des hommes qui s'employèrent avec succès au triomphe du Dieu de l'alliance et au développement de la *Tora* (comp. *Ézéch.* XLIV, 15). — נִחַת *niph.* de חתת.

V. 6. Une doctrine de vérité = une doctrine vraie. Pour le sens usuel du mot תורה comp. note sur *Os.* IV, 6. Il est déjà à remarquer ici, comme on l'observera encore dans la suite, que chez Malachie comme dans le Deutéronome, les prérogatives sacerdotales sont attribuées aux membres de la tribu de Lévi pris en commun. L'office d'enseigner la *Tora* appartenait *au prêtre* (v. 7). « Lévi » représente pour Malachie l'ordre sacerdotal. Sur les données de la littérature deutéronomique relatives à ce sujet, voir notre *Sacerdoce lévitique,* pp. 173 ss. Comp. l'*Introd.* à *Malachie,* § III.

détourna un grand nombre du mal. 7 Les lèvres du prêtre en effet garderont la science, et de sa bouche on attendra la doctrine. 8 Mais vous, vous vous êtes écartés du chemin et en avez fait trébucher un grand nombre à la doctrine. Vous avez perverti le pacte de Lévi, dit Jahvé des Armées; 9 et moi de mon côté je vous ai rendus méprisables et vils pour tout le peuple, à proportion que vous n'avez point observé mes voies, ni eu égard à la doctrine.

V. 7. En agissant comme il vient d'être décrit, *Lévi* a répondu à l'idéal du *prêtre* (voir la note précédente). En retraçant cet idéal Malachie fait la leçon aux prêtres indignes. Il est remarquable que le prophète insiste ici très fort sur la fonction du prêtre comme docteur; ce serait, comme on le voit, un excès de prétendre qu'après la captivité la préoccupation des choses rituelles avait étouffé tout souci d'intérêts plus élevés au sein de la communauté juive. Sans doute, comme on l'apprend par *Agg.* II, 11 et *Zach.* VII, 3, c'était souvent sur des questions d'ordre rituel que les prêtres avaient à donner une *tora* ou solution doctrinale; il en avait toujours été ainsi. Mais notre passage de Mal. montre que vers le milieu du ve siècle on concevait toujours les vérités religieuses et morales comme l'objet propre de l'enseignement sacerdotal. Malachie s'exprime exactement comme *Osée* IV, 5 ss. De même que le prêtre comme sacrificateur est le représentant du peuple devant Dieu, ainsi comme docteur il est le représentant ou *le messager* de Dieu auprès du peuple.

V. 8. Cet idéal du prêtre retracé au v. 7, combien les prêtres actuels en sont éloignés! Autrefois Lévi marchait avec Jahvé dans l'intégrité et la droiture (v. 6), aujourd'hui les prêtres *se sont écartés du chemin;* autrefois Lévi, par l'enseignement d'une doctrine de vérité, en détourna un grand nombre du mal (v. 6), aujourd'hui les prêtres sont, en matière de doctrine, *une cause de scandale.* בַּתּוֹרָה n'est pas précisément à traduire : par *votre* enseignement; la *Tora* est nommée d'une manière absolue et signifie plutôt la *doctrine objective* qui doit être enseignée. Quand les prêtres négligent leur office ou s'en acquittent mal, ils sont cause, indirectement, d'une ignorance qui devient la source d'abus de tout genre; comp. *Os.* IV, 6. Ces abus constituent des transgressions de la *Tora* et la responsabilité en remonte aux prêtres coupables. En agissant comme ils l'ont fait les prêtres ont détruit le pacte de Lévi avec Jahvé : ils ont violé les obligations que ce pacte leur imposait.

V. 9. C'est pourquoi Jahvé de son côté n'était plus lié par le pacte. Plus haut I, 10 s. et II, 1-3, les prêtres ont à deux reprises essuyé une sentence ou une menace de réprobation à cause de la manière dont ils remplissaient leur office de sacrificateurs; l'arrêt divin les frappe cette fois à cause de la manière dont ils ont rempli leur office de docteurs. La peine est d'ailleurs conçue comme déjà infligée; comp. l'incise finale de II, 2. Les mots וְנֹשְׂאִים פָּנִים בַּתּוֹרָה sont généralement compris comme une énonciation positive dépendant directement de אשׁר et parallèle à ... אינכם שׁמרים. On traduit en conséquence : et parce que *vous avez fait acception de personnes* dans la doctrine. נשׂא פנים signifie en effet *faire acception de personnes.* Mais la construction de la phrase supposée dans ce commentaire n'est pas régulière ni complète; dans ... ונשׂאים פנים l'élément verbal fait défaut. Il serait beaucoup plus naturel de coordonner les deux participes ונשׂאים ... שׁמרים comme dépendant pareillement de אינכם. Il est à remarquer en effet que נשׂא פנים signifie aussi en un bon sens *tenir compte, avoir égard*, non seulement par rapport aux personnes, mais par rapport aux choses, comme *Prov.* VI, 35 לא ישׂא פני כל כפר *il n'aura égard à aucune réparation.* La formule est employée en notre passage d'une manière absolue comme I, 9, et comme שִׂים עַל לֵב II, 2. Le sens est, croyons-nous, mot à mot : ... *et parce que vous n'avez point eu de*

10 N'y a-t-il pas un même père pour nous tous? n'est-ce pas un même Dieu qui nous a créés? Pourquoi sommes-nous perfides l'un envers l'autre,

considération (ou *d'égard*), *en ce qui concerne la doctrine*. La notion des פנים que les prêtres n'ont pas favorablement accueillis, est censée s'appliquer à la *Tora;* elle ne s'applique pas aux hommes pour lesquels les prêtres seraient accusés d'avoir accueilli les פנים. Noter le parallélisme que notre interprétation réalise entre le double motif énoncé v. 9[b] et les reproches du v. 8.

VV. 10-16. — Malachie s'adresse en ce passage, non plus en particulier aux prêtres, mais aux Juifs en général; il leur reproche un double abus au point de vue national et social, savoir les unions matrimoniales avec des femmes étrangères et les divorces avec les épouses légitimes. Les deux abus sont sans doute conçus comme connexes. L'attitude de Malachie à l'égard des mariages mixtes entre Juifs et étrangers offre un terme de rapprochement très intéressant avec les données des livres de *Néhémie* et d'*Esdras* IX-X relatives au même sujet. Nous lisons dans *Esdras* l. c. que le *sopher* juif, lors de son retour à Jérusalem à la tête de sa caravane de rapatriés, y procéda à une réforme radicale de la situation. Il put, à cet effet, s'appuyer sur le sentiment unanime que ces unions étaient une intolérable violation de la règle; tous les coupables furent condamnés et consentirent à renvoyer les femmes étrangères avec leurs enfants. Or, au moment de la première mission de Néhémie (445-433), les choses n'en étaient pas là. Néhémie constate les effets déplorables des mariages mixtes; mais tout d'abord il n'a pas un mot pour les stigmatiser comme défendus (*Néh.* VI, 17-19). Ils n'étaient pas, en effet, dans leur généralité, à considérer comme contraires à la loi du *Deut.* VII, 1 s. qui ne visait que les seuls Cananéens. Il ne sera pas inutile de rappeler à ce propos que le *Code sacerdotal* est lui aussi complètement étranger au mouvement d'opposition contre les mariages mixtes, qui était à l'ordre du jour à l'époque de Néhémie et d'Esdras; comp. *Nombr.* XXXI, 18 et notre ouvrage *Le Sacerdoce lévitique*, pp. 356 s. Ce fut Néhémie le premier qui étendit la défense formulée par le *Deut.* l. c., à tous les étrangers sans distinction, en faisant prendre à la communauté assemblée sous sa direction, l'engagement solennel que l'on ne contracterait plus de mariages avec eux (*Néh.* X, 31). Il est bien vrai que cet engagement ne fut pas fidèlement observé dans la suite, comme Néhémie lui-même s'en aperçut déjà lors de sa seconde mission (*Néh.* XIII, 23-29). Mais ce fut depuis ce moment que les mariages en question furent considérés comme positivement irréguliers. Nous avons à plusieurs reprises fait valoir ces considérations comme un argument à l'appui de la thèse, que la réforme d'Esdras, rappelée tout à l'heure, n'est pas à maintenir chronologiquement *avant* la double mission de Néhémie, mais doit être ramenée *après* (*Néhémie et Esdras*, 1890, p. 38 ss.; *Réponse à Kuenen*, 1892, p. 15-43; *Nouvelles études sur la Restauration juive*, 1896, pp. 277-286; *Notes sur l'hist. de la Rest. juive*, § II, 9°, dans la *RB.*, Avril 1901). Considérons, à la lumière de ces données, le discours de Malachie vv. 10-16. Le prophète ne suppose pas que les unions matrimoniales entre Juifs et étrangers soient formellement défendues, ou contraires à un engagement positif ayant force de loi. Il n'en appelle à aucune considération de ce genre pour exprimer sa désapprobation. Il procède au contraire par voie de persuasion. Ces mariages, d'autant plus odieux qu'ils sont plus fréquents, sont un abus et une abomination parce qu'ils constituent un outrage à la nationalité juive, qu'ils impliquent une violation du lien qui unit les membres de la nation, entre eux et avec Jahvé, en une même famille (vv. 10-12); puis encore parce qu'ils favorisent l'abus du divorce (vv. 13 ss.). Les imprécations mêmes par lesquelles le prophète voue les coupables à la vindicte divine (v. 12), montrent que la communauté n'était pas encore armée contre eux, comme le furent Néhémie lors de son second voyage à Jérusalem (*Néh.* XIII, 23 ss.) et plus tard Esdras. L'opposition de

Malachie s'inspire de motifs analogues aux faits dont se plaint Néhémie vi, 17-19, et qui amenèrent l'interdiction des mariages mixtes dans la grande assemblée *Néh.* x, 31. Elle est donc antérieure non seulement à la réforme d'*Esdras* ix-x, mais aux mesures de réorganisation de la communauté prises par Néhémie lors de sa première mission à Jérusalem (445-433). Cette conclusion est appuyée d'ailleurs par la comparaison des données de Malachie et de Néhémie touchant la décadence du culte à cette époque; voir note sur i, 7 et *Introd.*, § II.

V. 10. L'interrogation touchant la paternité de Jahvé et la souveraineté du Dieu créateur, qui s'étendent à tous les membres de la nation juive, a pour objet d'inculquer le sentiment de la communauté d'intérêts religieux, qui doit grouper tous les éléments de Juda en une même famille où l'on se doit estime et dévouement réciproques. (Le *père commun* serait, d'après certains exégètes, non pas *Jahvé*, mais *Abraham;* ainsi encore Knab.; l'hypothèse ne paraît pas recommandée par l'autre membre de l'interrogation; comp. v. 11. — Notons que les LXX intervertissent l'ordre des deux questions et lisent le suffixe de la 2de personne). Les divisions intestines, les marques de mépris des uns envers les autres, sont une transgression du « *pacte des pères* », c'est-à-dire du pacte que les pères conclurent entre eux et avec Jahvé pour constituer la nation avec toutes les obligations de solidarité inhérentes à un organisme social. Marti a tort de croire que notre v. 10 ne forme pas une introduction convenable aux vv. 11-12 qui parlent des mariages avec les femmes étrangères; qu'il faudrait donc éliminer ces deux versets et comprendre v. 10 comme introduisant les vv. 13 ss., relatifs aux divorces. Il n'en a jugé ainsi que parce qu'il a perdu de vue les conditions politiques qui donnaient lieu à ces mariages mixtes et les conséquences qui en résultaient pour la communauté juive, au témoignage de Néhémie. Il convient de se rappeler qu'avant la première mission de Néhémie en 445, les familles juives demeuraient éparpillées dans la banlieue de Jérusalem, mêlées en beaucoup d'endroits aux populations étrangères, et que c'étaient des étrangers qui exerçaient dans le pays l'influence prépondérante. Néhémie se plaint que l'œuvre du relèvement des murs de Jérusalem était combattue par un fort parti au sein même du peuple juif, et cela parce qu'un grand nombre étaient inféodés au parti de Tobie l'Ammonite à cause précisément des alliances matrimoniales qui unissaient sa famille à celles des notables juifs (*Néh.* vi, 17-19). Lorsque les Tobie, les Sanballat, les Géschem, se moquaient des « *pauvres Juifs* » qui entreprenaient la reconstruction des murs (*Néh.* iii, 33 ss. [iv, 1 ss]), ou lorsqu'ils préparaient contre eux une opposition à main armée (*Néh.* iv, 1 ss. [7 ss.]), il n'y a pas de doute qu'ils n'eussent pour complices ces Juifs notables que Néhémie vi, 17 ss. accuse ouvertement de connivence avec eux. Ces *faits* éclairent la parole de *Mal.* ii, 10 d'une précieuse lumière. Avant Néhémie la masse de la population juive était tenue dans un état d'humiliation profonde par les représentants des peuples d'alentour qui prétendaient être et rester les maîtres dans le pays et jusqu'à Jérusalem même. C'était grâce à leurs intrigues triomphantes que la reconstruction des murs de la capitale juive demeurait frappée d'interdiction. Cette situation conduisait à ce résultat lamentable, que ceux d'entre les Juifs qui étaient poussés par l'ambition, n'hésitaient pas à briguer les faveurs des étrangers influents, prenaient parti avec ces derniers contre les intérêts nationaux de leur propre peuple, et cherchaient dans les alliances matrimoniales avec des familles païennes un moyen de s'assurer la considération et la fortune, comme prix de leur trahison. L'exemple venant de haut ne pouvait d'ailleurs manquer d'être contagieux. Mais nous nous bornons ici à constater que le langage de Malachie, insistant sur le scandale des divisions intestines et du mépris qu'affectaient les uns pour les autres les enfants du même Dieu, comme ouverture de sa protestation contre les mariages avec les femmes étrangères, s'explique parfaitement par les circonstances. Ces circonstances étaient les mêmes que celles dont Néhémie, un peu plus tard, eut à triompher comme du plus grand obstacle à

de manière à profaner le pacte de nos pères? 11 Juda est perfide et l'abomination se commet en Israël et à Jérusalem; car Juda profane la chose sacrée de Jahvé, qu'il aime; et il prend pour épouse la fille d'un dieu

l'accomplissement de son œuvre de restauration matérielle et sociale. Nous pensons que l'on aurait aisément reconnu cette explication de notre passage de Malachie, sans le trouble qu'a introduit dans l'étude de cette époque de l'histoire la place indûment occupée par *Esdras* VII-X avant le livre de *Néhémie*. Voir nos observations sur ce sujet, au point de vue qui vient d'être indiqué, dans les *Notes sur l'hist. de la Rest. juive*, § II, n° 8; *RB.*, Avril 1901.

V. 11. La trahison et l'abomination contre lesquelles proteste Malachie consistent dans les mariages avec les femmes étrangères, comme il est dit expressément dans l'incise finale du verset. Les termes énergiques dans lesquels le prophète s'exprime, alors que visiblement il ne considère pas encore les mariages en question comme la violation formelle d'une loi ou d'un règlement positifs (comp. note sur vv. 10-16), se justifient par les circonstances dans lesquelles ces unions se contractaient, par les mobiles auxquels obéissaient un grand nombre des principaux intéressés, par les conséquences funestes qui en découlaient pour la communauté; voir note sur v. 10. יהודה au fém. comme אדום I, 4; comp. Kautzsch, § 122, 3, *a*. Il n'y a pas lieu, nous semble-t-il, de supprimer du texte l'élément בישׂראל (Wellh., Nowack); la formule ישׂראל וירושלם est employée comme une désignation reçue du peuple considéré dans toute son étendue. La « chose sacrée » de Jahvé, que celui-ci aime, ce n'est pas le temple, souillé par la présence des femmes étrangères qui y ont accès (Reinke); c'est le peuple élu, que Jahvé s'est réservé dès l'origine comme sa part de prédilection. Cette chose sacrée est souillée par le fait même que l'on prend pour épouse « *la fille d'un dieu étranger* »; l'épouse étrangère est désignée ainsi en opposition avec les Juifs qui ont Jahvé pour père (v. 10), et à raison de la considération que, grâce aux mariages mixtes, le dieu étranger se trouve associé à Jahvé dans la souveraineté qui, de droit, appartient exclusivement à ce dernier sur sa « chose sainte ». Le lecteur remarquera la reprise implicite du sujet collectif *Juda*, au sens distributif pour *celui qui appartient à Juda* et le représente en quelque sorte; le v. 12 montre d'ailleurs à l'évidence que c'est bien de tel et tel *Juif* distributivement, et non de *Juda* au collectif, qu'est logiquement énoncée la sentence qu' « il prend pour épouse la fille d'un dieu étranger ». Torrey défend l'avis que notre passage serait à interpréter au sens figuré; que Juda, l'époux infidèle, a *contracté une union coupable avec la fille d'un dieu étranger*, cela voudrait dire qu'il a adopté une religion étrangère; *la répudiation de l'épouse de sa jeunesse* (v. 14) signifierait que Juda a répudié son ancienne religion nationale. Cette explication extrêmement recherchée est condamnée par les termes de l'anathème prononcé au v. 12. C'est en vain que Torrey fait valoir à l'appui de son commentaire l'impossibilité de reconnaître la connexion qui aurait existé entre la pratique des mariages entre Juifs et étrangères (vv. 11-12), et celle des divorces avec les femmes juives (vv. 13 ss.). Car d'abord il n'est pas absolument nécessaire de supposer que Malachie ait voulu affirmer cette connexion. Il serait possible que les reproches des vv. 13 ss., touchant l'abus du divorce, lui eussent été simplement suggérés par la protestation qu'il venait d'élever contre un autre abus en matière de mariages. Ensuite la connexion entre les deux abus en question n'est peut-être pas aussi difficile à admettre qu'on le prétend; voir la note sur vv. 13-16. Il a déjà été dit plus haut que la solution proposée par Marti et consistant à rattacher les vv. 13 ss. directement au v. 10, est inutile et arbitraire (note sur v. 10). Sur les procédés moyennant lesquels Winckler en arrive à voir dans notre passage une polémique contre l'autel sacrilège élevé dans le temple sous Antiochus Epiphane, voir Now. (sur vv. 11 et 12) et Marti.

faites : vous inondez de larmes l'autel de Jahvé, de pleurs et de gémissements, parce qu'il n'a plus d'attention pour l'offrande et n'accepte plus rien d'agréable de votre main. 14 Et vous dites : pourquoi? Parce que

mixtes entre Juifs et femmes étrangères dont il vient d'être question vv. 10-12, il est cependant probable qu'il en était ainsi. Le fait même que Malachie fait suivre l'une à l'autre les condamnations relatives à ces deux objets est un indice sérieux du rapport existant entre eux. Notons ensuite la manière dont la cause du déplaisir de Jahvé est exposée v. 14; le prophète ne formule pas la sentence en reprochant aux Juifs de répudier leurs épouses légitimes; non, la répudiation figure ici comme une donnée déjà implicitement supposée : « Jahvé s'est fait l'arbitre entre toi et l'épouse de ta jeunesse *envers laquelle tu as été infidèle* ». Il semble bien qu'il s'agisse d'un aspect nouveau ou d'un corollaire du mal précédemment stigmatisé. D'ailleurs, vu les conditions dans lesquelles se contractaient, parmi les contemporains de Malachie, les mariages avec les femmes étrangères, il n'était que naturel que dans bien des cas cette pratique se compliquât de divorces avec les femmes juives. Il faut en effet considérer que c'est le prestige dont les étrangers jouissaient dans le district qui était cause de l'engouement de beaucoup de Juifs pour les alliances si sévèrement jugées par Malachie. Les étrangères n'étaient pas seulement admises comme femmes de second rang; elles étaient recherchées à cause du prix que l'on attachait à la faveur de leurs parents influents, ce qui suppose que souvent c'était à elles qu'était accordée la première place au foyer; voir note sur v. 10.

V. 13. Malachie n'aborde pas directement le grief qui fait ici l'objet de son discours; pour y arriver il suit son procédé habituel, qui consiste à introduire l'exposé ou le développement de son idée par une question prêtée à l'auditoire (I, 2 etc.). On dirait, à s'en tenir rigoureusement à la construction de la phrase, que la *seconde chose* imputée aux Juifs, c'est *d'inonder de larmes l'autel de Jahvé* etc. En réalité cependant, comme on peut le conclure de l'analogie avec le *premier* reproche (vv. 10-12), la *seconde* chose en vue est l'abus du divorce dont la condamnation (vv. 14 ss.) n'est qu'introduite par le v. 13. La phrase : *et voici une seconde chose que vous faites,* sert d'en-tête à tout le passage relatif aux divorces. Pour כַּסּוֹת les LXX ont ἐκαλύπτετε, de manière à commencer une nouvelle phrase; ont-ils lu כִּסִּיתֶם? On peut en tout cas traduire comme ils ont fait, eu égard à l'analyse que nous venons de donner de la pensée de Malachie. Les mots בְּכִי וַאֲנָקָה sont coordonnés à דִּמְעָה. Dans מֵאֵין la prép. מִן n'introduit pas la mention du résultat (*ita ut non respiciam...* Vulg.), mais celle de la cause : *parce que* Jahvé ne considère plus l'offrande. On se répand en lamentations tout en multipliant les sacrifices, parce qu'à la persistance des épreuves on reconnaît que Jahvé détourne sa face et n'accepte plus de *chose agréable...* רָצוֹן, l'*abstr.* pour le *concret.* Inutile de s'arrêter aux spéculations de Winckler qui a voulu voir dans les larmes et les gémissements dont parle notre verset, une allusion au culte d'Adonis; comp. Now.

V. 14. Vous avez dit : *Pourquoi?* = pourquoi Jahvé se détourne-t-il de nos offrandes? — Parce que Jahvé *a été témoin* entre toi et l'épouse de ta jeunesse... Le sens n'est pas que Jahvé fut témoin du contrat par lequel le mariage reçut sa consécration (Schegg, Reinke, Trochon, Knab., Marti etc.), mais que Jahvé a rendu son témoignage dans la cause du divorce; et ce témoignage n'est autre chose que la condamnation de l'époux infidèle. Le témoignage de Jahvé équivaut à un arrêt (*Mich.* I, 2 etc., et plus loin III, 5). Mal. insiste sur le caractère odieux des divorces qu'il blâme, en rappelant que l'épouse répudiée était la *compagne* = celle qui avait partagé la vie de l'infidèle, et *la femme de son pacte*. A cette dernière épithète, quelques-uns (Now., Marti) attribuent la signification que la religion et la nationalité juives de l'épouse ré-

Jahvé s'est fait arbitre entre toi et l'épouse de ta jeunesse, envers laquelle
tu as été perfide, elle qui était ta compagne et l'épouse de ton pacte.
15 Ne 'les' a-t-il point faits pour n'être qu'un seul [*être*], qui a sa chair [et]
sa vie? Et cet [*être*] unique à quoi tend-il? A une postérité pour Dieu!
Ayez donc soin de votre vie, — et ne 'sois' point perfide envers l'épouse

15. עָשָׂם ... הֲלֹא; TM : עשה ... ולא. — Suppléer ו avant רוּחַ. — תִּבְגֹּד; TM : יִבְגֹּד.

---

pudiée seraient rappelées comme circonstance aggravante. Le sens est plutôt simplement qu'elle était la femme solennellement reconnue comme épouse par le contrat de mariage (Schegg, Knab., etc.).

V. 15. En cet endroit le discours est très obscur. Voici le commentaire qui nous paraît réclamé par le contexte. Tout d'abord au lieu de ולא nous lisons הֲלֹא, conformément à la tournure interrogative du membre suivant (Vulg. *nonne...?* une version qui témoigne du sentiment exact que saint Jérôme a eu de l'agencement de la phrase). Notons à présent que dans la seconde moitié du v. 15 et au v. 16, comme conclusion de l'argument qu'il vient de faire valoir, le prophète exhorte ses auditeurs à *prendre garde pour leur vie* (voir plus loin) *et à ne pas se rendre coupables d'infidélité...* Si l'on considère qu'à deux reprises l'avertissement porte sur ces deux points réunis, on ne peut se défendre de l'impression que d'après la pensée exprimée en notre passage le divorce est, de la part de l'époux infidèle, un attentat à sa propre vie; *avoir soin de sa propre vie* et *rester fidèle à l'épouse légitime* sont des notions considérées comme équivalentes ou connexes. Il s'ensuit que dans v. 15[a] Malachie doit avoir posé un principe établissant cette équivalence. Ce principe aura été celui de *l'unité* de *la communauté d'âme ou de vie* que le mariage réalise entre l'homme et la femme. L'interrogation ... הלא אחד עשה aurait donc le sens : *nonne unum fecit...?* Le sujet est *Jahvé,* à reprendre du v. 14. Le complément non exprimé serait *l'homme et la femme,* que Jahvé a créés pour être *un seul* être complet; mais peut-être au lieu de עשׂה y aura-t-il lieu de lire עָשָׂם (*fecit eos*). Dans ושאר רוח לו, il faudra vocaliser וּשְׁאֵר (au lieu de וּשְׁאָר), et suppléer le ו conjonctif devant רוּחַ; le suffixe dans לוֹ se rapporte à אֶחָד; on obtient ainsi l'énonciation : *n'a-t-il pas fait d'eux un seul être qui a sa chair et sa vie?* L'interrogation suivante avec la réponse qui y est donnée, relève la consécration que l'indissolubilité du lien conjugal trouve dans son but, qui est la procréation des enfants : *et cet être unique* (= le couple humain), *que cherche-t-il* (= à quoi tend-il)? *Une postérité de Dieu!* (= une postérité qui appartienne à Dieu). Il n'appartient donc pas au caprice de l'homme de briser le lien conjugal. On comprend, comme suite à ces considérations, que Malachie exhorte ses auditeurs à *prendre soin de leur vie* = *à ne pas être infidèles à l'épouse légitime.* Pour le sens de וְנִשְׁמַרְתֶּם בְּרוּחֲכֶם = *prenez soin de votre vie,* comp. *Jér.* XVII, 21, tout en notant que רוח, plus sûrement que נפשׁ, signifie ici *la vie,* et ne permet pas la traduction : prenez garde *à vous-mêmes.* Si l'on traduit : « prenez garde *à vos affections* », on a au moins l'inconvénient de prendre רוח en un autre sens que dans 15[a]. Le lecteur aura remarqué le parallélisme de notre passage, interprété comme il vient de l'être, avec *Matth.* XIX, 5 s. — Des commentaires bien différents de celui qui précède ont été proposés par les exégètes. Le premier membre est traduit par Hitzig : *Pas un n'a jamais fait cela, en qui il y eût un reste de sens.* Dans l'interrogation qui suit, il faudrait comprendre האחד *l'unique,* comme une désignation d'Abraham; le prophète aurait voulu indirectement répondre à la justification que les coupables cherchaient à leur conduite dans l'exemple du patriarche qui avait renvoyé Hagar : *Et que fit l'unique,*

alors qu'il cherchait la postérité de Dieu (= promise par Dieu)? L'objection est censée réfutée par l'insinuation qu'Abraham n'agit point, en renvoyant Hagar, comme ceux qui prétendent s'autoriser de son exemple, puisqu'il garda Sara, sa première épouse. Mais האחד dans le 2d membre doit se rapporter au même sujet que אחד dans le premier; sans compter que la traduction *pas un n'a fait cela...* est invraisemblable et que la prétendue réponse à l'objection tirée de l'exemple d'Abraham, aurait été par trop obscure. Maurer se rapproche de Hitzig, sauf en ce qu'il comprend l'interrogation relative à Abraham *qui cherchait la postérité promise par Dieu, de l'union d'Abraham avec Hagar,* et qu'il y voit la réponse à un argument en faveur des mariages mixtes. Seulement il ne s'agit plus de ceux-ci au v. 15. D'autres rapportent même le premier membre du verset à *Abraham,* qui aurait été appelé אחד et האחד d'après *Ézéch.* XXXIII, 24 et *Is.* LI, 2; on explique p. ex. : *l'unique* (= Abraham) *ne fit point cela, lui qui avait l'abondance de l'esprit* (?); il cherchait, lui, la postérité promise par Dieu et ne renvoya point son épouse stérile, etc. Mais les passages cités d'*Ézéch.* et d'*Is.* ne permettent point de supposer qu'Abraham ait pu être appelé d'une manière absolue *l'unique;* et d'ailleurs dans le premier membre אחד n'aurait pu être employé avec cette portée sans l'article. Il n'est pas probable non plus que le prophète aurait allégué lui-même des arguments empruntés à la conduite d'Abraham, dont l'exemple aurait plutôt prêté matière à des difficultés. Déjà saint Jérôme croyait que le sujet désigné par אחד était *Dieu :* Et (uxor dicitur) residuum spiritus ejus, sive Dei ut quidam putant, sive mariti ut alii suspicantur, quod propter affectum quodammodo una anima in duobus esse videatur ... *Cum ergo unus utrumque fecerit,* et virum et mulierem : propterea a Deo facta est utriusque conjunctio ut liberi nascerentur. *Unus enim Deus quid quærit nisi semen Dei,* hoc est filios de Israelitica stirpe generatos... Ce commentaire se heurte avant tout à la difficulté créée par וּשְׁאָר רוּחַ לוֹ = *et residuum spiritus ei* (?). Nous ne saisissons pas l'explication que ces mots reçoivent dans la paraphrase de Knab. : nonne idem Deus *etiam mulierem* (?) creavit? nonne communis utrique spiritus, quia quod fuit Adae residuum, id datum est Evae... Deus enim in hominem inspiravit spiraculum vitae et residuum spiravit in mulierem ... (?); ou dans celle de Schegg : N'est-ce pas le même qui l'a créée (la *uxor fœderis tui* du v. 14) *et cela comme reste de son souffle?* Le sujet de וּשְׁאָר רוּחַ לוֹ serait donc *la femme?* C'est difficile à admettre; la phrase serait d'une construction très énigmatique. Ewald et Reinke traduisent les mots en question : (n'est-ce pas le même qui les a créés) *et l'esprit tout entier n'est-il pas à lui?* (*le reste de l'esprit* = l'esprit jusque dans son dernier reste); ce qui doit signifier que l'homme, ou son esprit, ne saurait se soustraire, même après la mort, aux exigences de la justice divine; ou bien qu'il se doit tout entier à Dieu par la soumission et l'obéissance. Wellh. suivi par Now. propose les corrections suivantes : lire הֲלֹא pour וְלֹא, וַיַּשְׁאֵר pour וּשְׁאָר et לָנוּ pour לוֹ; moyennant quoi on pourrait traduire : « N'est-ce pas le même qui a créé et *nous a conservé* notre esprit? Et que veut cet (auteur) unique? De la postérité pour Dieu... » Il est plus que douteux que הִשְׁאִיר רוּחַ ait pu servir à signifier *conserver l'esprit,* sinon avec cette nuance très importante, que *l'esprit aurait été censé conservé comme seul reste relativement à d'autres choses enlevées.* Ce n'est évidemment pas cela qu'on veut faire dire à Malachie. On ne voit d'ailleurs pas, même au sens où Wellh. et Now. l'entendent, ce que cette parole touchant « la conservation » de l'esprit, viendrait faire dans le contexte. Ce n'est pas de ce que Dieu a voulu en créant et nous conservant notre esprit, mais de ce qu'il a voulu en créant l'homme et la femme, qu'il devrait s'agir. Notons enfin en général, touchant l'interprétation qui croit visé Dieu par l'appellation האחד, que le verbe מְבַקֵּשׁ ne nous paraît guère ici s'appliquer convenablement au Créateur; בִּקֵּשׁ signifie *appetere,* chercher pour soi. Cette notion du *désir d'enfants* qui soient procréés pour Dieu, s'applique beaucoup plus na-

II

Chapitres II, 17 — III

II. 17 Vous êtes à charge à Jahvé par vos discours. Vous dites : en quoi sommes-nous à charge? En disant : quiconque fait mal est bon aux yeux de Jahvé et en ceux-là il se complaît; ou bien, où est le Dieu du droit?

III, 17 et surtout II, 2 où c'est, comme dans notre cas, la protase hypothétique qui est séparée de l'apodose. Nous nous rallions à l'idée d'Ewald; seulement au lieu de שַׁלֵּחַ à l'inf. abs., nous lisons au parf. שִׁלַּח : *Cum odiens dimiserit...;* שֹׂנֵא est sujet indéterminé de שִׁלַּח et de וְכִסָּה. Sur la portée du participe dans une construction de ce genre, comp. Kautzsch, § 116, *w*. Quel est le sens de la formule וְכִסָּה חָמָס עַל־לְבוּשׁוֹ? Il a déjà été rappelé plus haut que plusieurs voient dans לבושו une désignation métaphorique de l'épouse; on en appelle à l'usage arabe. Mais d'un pareil usage il n'y a aucune trace en hébreu; et d'ailleurs il serait malaisé de comprendre ce que signifierait la phrase : *recouvrir* l'épouse d'injustice. Nous prenons le verbe וכסה au sens de *revêtir* (comp. *Jon.* III, 6) : celui qui accomplit le divorce par aversion, *revêt l'injustice par-dessus son habit.* L'aversion ou la haine du mari envers la femme est déjà par elle-même une injustice; celui qui donne publiquement suite à ce sentiment en répudiant sa femme, ne fait autre chose qu'étaler son injustice au dehors, aux yeux de tout le monde. L'attitude prise par Malachie à l'égard du divorce est très remarquable. On ne peut pas dire qu'elle soit *contraire* à la loi de *Deut.* XXIV, 1 ss.; car dans cette loi il convient de distinguer entre *l'usage supposé* que le législateur permet de suivre (v. 1), et le *dispositif* proprement dit, qui est formulé v. 4. Il est *supposé* qu'un homme peut renvoyer sa femme parce qu'il éprouve contre elle de l'aversion (*à cause d'un vice,* ajoute le texte); ce qui est *disposé,* c'est que la femme divorcée ne peut plus, à la suite d'un second mariage, retourner auprès de son premier époux. La critique de Malachie n'en est pas moins intéressante à rapprocher de la tolérance du législateur. — Le passage se termine par la répétition de l'avertissement déjà donné v. 15.

II, *17*-III. — Le discours qui occupe le III[e] chapitre, nous paraît former la *seconde partie* du livre, au fond entièrement différente de la première. Aux chap. I-II,16 Malachie n'a fait entendre que des reproches sévères et des menaces de châtiment; et même le renouvellement messianique, annoncé I, 11, y était envisagé comme une répudiation du sacerdoce et des sacrifices lévitiques. Au chap. III la note dominante est tout autre. Ici Jahvé fait entendre des promesses, et le renouvellement messianique est envisagé comme une œuvre de salut pour le sacerdoce et pour la nation. Sans doute Malachie y revient encore sur la considération des fautes; mais c'est pour proclamer qu'elles n'empêcheront pas les desseins providentiels de Jahvé de s'accomplir en faveur de son peuple. Lévi sera purifié; les éléments pervers seront supprimés du sein de la nation. Malachie fait encore entendre des reproches; mais c'est pour engager ses auditeurs à hâter par un changement de conduite les bénédictions d'en haut. La prédiction du triomphe final des justes fait l'objet de développements qui respirent la plus entière confiance dans l'amour de Jahvé pour son peuple (vv. 16 ss.).

II, *17* doit être rattaché comme introduction au discours du chap. III. Les gens pieux (non pas *les sceptiques,* voir la note sur III, 16) se plaignent de ce que les injustes soient heureux. Ceci nous rappelle les conditions dans lesquelles la masse du peuple se trouvait vers le milieu du V[e] siècle. Non seulement elle était tenue dans un état d'in-

III. 1 Voici que je vais envoyer mon messager et il déblaiera le chemin devant moi, et aussitôt viendra à son temple le Seigneur auquel vous aspirez et l'ange de l'alliance que vous désirez. Voici qu'il arrive, dit Jahvé

fériorité dégradante vis-à-vis des étrangers, mais elle voyait les principaux d'entre les Juifs arriver à la considération en pactisant avec les représentants des populations païennes d'alentour (voir note sur II, 10). Nous apprenons encore par la relation de *Néhémie* (V, 1 ss.) que les pauvres étaient indignement exploités par les riches. Les deux premiers chapitres de Mal. nous ont d'ailleurs suffisamment édifiés sur les abus régnants : *la prospérité des coupables semble prouver qu'ils sont agréables à Jahvé.* L'interrogation finale que Malachie prête à son auditoire est introduite par la particule disjonctive אוֹ. Il faut comprendre la portée de la disjonctive en ce sens : *ou bien* = s'il n'est pas vrai que les méchants soient les favoris de Jahvé, *alors où est le Dieu de justice?* = pourquoi ne punit-il pas les méchants?

III, *v. 1.* A cette question Malachie répond que l'avènement du grand jour de la justice divine est proche. Le salut messianique est considéré par Mal., comme en général par les prophètes, en rapport avec les difficultés présentes auxquelles il doit mettre fin. Avant de survenir, Jahvé enverra son « messager » qui annoncera son apparition et préparera ses voies (comp. *Is.* XL, 3). הִנְנִי שֹׁלֵחַ *voici que je suis sur le point d'envoyer.* A nous en tenir simplement à la parole de Mal., on ne saurait dire si ce précurseur est conçu comme un personnage réel, ou seulement comme une figure servant à compléter le tableau idéal de l'avènement de l'ère messianique. Comme il a été exposé sur I, 1, un grand nombre d'exégètes sont d'avis que c'est au présent passage que le nom de מלאכי, mis en tête du livre, aurait été emprunté par un rédacteur ou compilateur qui aurait compris que notre prophète voulait se présenter lui-même comme le précurseur. Plus loin, v. 23, le précurseur en vue est identifié avec Élie. Aussitôt après la venue du précurseur, *le Seigneur* fera son entrée dans son palais ou son temple = il viendra s'établir au milieu de son peuple, donnant ainsi satisfaction à l'attente impatiente dont il est l'objet. Cette impatience s'était manifestée II, 17 par la question : « ... Où est le Dieu de justice? » Le מלאך הברית n'est pas à identifier avec le *précurseur* mais avec le *Seigneur* lui-même. Cette identité doit être admise, soit que l'on considère ... וּמַלְאַךְ הַבְּרִית comme coordonné à ... האדון en qualité de sujet de יָבוֹא, ce qui est la construction la plus naturelle; soit qu'on le considère comme sujet distinct de הִנֵּה־בָא qui suit. Dans le premier cas מלאך הברית ne pourra être pris que comme une autre appellation donnée au sujet האדון; dans le second cas, il n'est pas moins évident que l'avènement du מלאך et son œuvre, décrite vv. 2 s., ne sont autres que l'avènement et l'œuvre du אדון lui-même. Au reste au v. 5 Jahvé continue à la 1re personne la description de l'œuvre du מלאך־הברית. C'est Jahvé lui-même qui est à la fois *le Seigneur* et *l'ange de l'alliance* dont l'avènement est annoncé v. 1. Cette représentation rappelle les nombreux passages de l'Ancien Testament où le *Mal'ak* de Jahvé paraît identifié avec Jahvé lui-même comme sa manifestation. On connaît la difficulté de ce problème. D'après une explication proposée par Lagrange (*L'ange de Jahvé, RB.*, Avril 1903), la confusion aurait été introduite dans les récits anciens par des retouches et des additions destinées à harmoniser les passages où primitivement c'était Jahvé lui-même et lui seul qui était mis en scène, avec des vues théologiques plus récentes d'après lesquelles ces théophanies étaient incompatibles avec la nature spirituelle de la divinité. On comprend qu'à la suite de remaniements de ce genre les récits semblent attribuer indifféremment à Jahvé et à son ange la même action. Dans tous les cas il est admis qu'« à une basse époque on ne reculait pas devant une certaine assimilation... Aussi croyons-nous que dans Malachie l'ange de l'alliance indique

des Armées, 2 et qui supportera le jour de son arrivée, qui tiendra bon lors de son apparition? Car il est pareil au feu du fondeur et au sel de lessive des foulons. 3 Il s'installera pour fondre et épurer l'argent; il épu-

personnellement Jahvé, *comme ayant donné la loi en apparition d'ange* » (l. c., p. 221). En quel sens Jahvé serait-il appelé « l'ange *de l'alliance* »? D'après les uns, c'est comme médiateur de l'*alliance nouvelle;* d'après d'autres, comme exécuteur attendu des promesses de l'*ancienne alliance.* Il faut distinguer, croyons-nous, entre la raison du nom lui-même, et l'idée que le nom est appelé à suggérer dans notre passage. On concevait l'alliance actuellement existante comme ayant été contractée entre le peuple hébreu et Jahvé *se manifestant par le mal'akh;* c'est en vertu de cette conception que Jahvé porte le titre d'« ange de l'alliance ». Mais pourquoi Jahvé est-il ici désigné en cette qualité? parce que l'acte qu'il a posé comme « ange de l'alliance » il va le poser de nouveau. C'est pour insinuer que Jahvé vient contracter une alliance nouvelle que Malachie rappelle que le Seigneur qui va paraître est *l'ange de l'alliance* d'autrefois. — On ne peut s'empêcher de citer pour mémoire la proposition stupéfiante de Hitzig qui, en renvoyant au v. 2, croyait pouvoir lire מַלְאַךְ הַבֹּרִית « l'ange de la lessive! » (litt. : *du sel à laver*).

V. 2. ... וּמִי poursuit la phrase commencée au dernier membre du v. 1. Jahvé, au jour terrible de son apparition, s'appliquera à éliminer du sein de la nation tous les éléments impurs, comme le feu qui purifie l'or, et comme la ברית des foulons. La בֹּרִית, d'après le plus grand nombre, était le résidu ou l'extrait d'une plante, à la différence du נֶתֶר qui était une substance minérale. Les deux sont nommés ensemble *Jér.* II, 22 comme employés en guise de savon. Pour בֹּרִית on trouve la forme בֹּר *Is.* I, 25, où la substance en question est mentionnée comme servant à épurer le métal, et *Job* IX, 30 où l'on voit (comme *Jér.* l. c.) qu'elle était employée pour la toilette. Dans notre passage l'appellation בֹּרִית מְכַבְּסִים = le sel à laver *des foulons,* montre qu'elle servait aussi au nettoyage des étoffes ou des vêtements. Malgré qu'il la désigne ainsi, comme par son nom complet, Mal. songe sans doute à l'usage qu'on en faisait pour activer la fusion et l'épuration du métal (voir v. 3; comp. *Is.* I, 25).

V. 3. L'œuvre d'épuration sera avant tout appliquée à Lévi, qui a été aussi l'objet principal des reproches formulés dans le discours précédent (I, 6 ss.). Au v. 2 Jahvé était comparé au feu et au sel à laver; ici il devient le fondeur qui par le feu et la בֹּרִית (ou בֹּר *Is.* I, 25) élimine les scories du métal précieux. Il paraît, d'après le passage cité d'*Is.*, que la בֹּרִית était notamment en usage dans la fonte et l'épuration de *l'argent.* C'est peut-être ce qui motive la mention spéciale de l'argent dans le premier membre. Plus haut, I, 10 s., l'ère messianique s'était présentée à la vision du prophète comme caractérisée par une institution entièrement nouvelle, substituée aux institutions de l'ancienne alliance que Jahvé répudiait. Ici, dans son discours d'encouragement et de promesses (voir la note introductoire à II, 17-III), la destinée de Lévi apparaît au prophète sous un autre jour : ce n'est pas la suppression de l'ordre lévitique, mais sa purification qu'il annonce comme un trait marquant du régime messianique; désormais les lévites seront pour Jahvé des ministres qui exerceront leur office en justice. La différence entre les deux passages n'a rien qui doive étonner. Il faut se rappeler en particulier que dans les tableaux qu'ils retracent des bénédictions de l'ère messianique les prophètes mettent généralement en œuvre les données qui leur sont fournies par les événements ou les institutions de leur époque. Noter la construction ... וְהָיוּ לַיהוָה; la tournure est choisie à l'effet de signifier que non seulement les *actions rituelles* des Lévites seront accomplies conformément aux exigences divines; mais que *les Lévites eux-mêmes,* purifiés, comme il vient d'être dit, exerceront leur ministère avec les dis-

et vous autres, fils de Jacob, n'avez point eu de cesse. 7 Depuis les jours de vos pères vous vous êtes écartés de mes préceptes et ne les avez point

La *Vulg.* traduit : Ego enim Dominus et non mutor; *et vos,* filii Jacob, *non estis consumpti.* Ewald (?), Knabenbauer et d'autres de même. Jahvé proclamerait que, lui, il reste toujours fidèle à ses promesses et qu'à cause de cela le peuple n'a point péri. On se demande comment cette idée se rattache au contexte? Au v. 5 nous lisons l'annonce du jugement divin sur les pervers; la constatation que le peuple n'a point péri ne paraîtrait que très péniblement faire suite à cela. D'ailleurs la relation marquée par אני ... ואתם n'est pas respectée par cette interprétation. Schegg donne : Moi je suis Jahvé, je ne change point, *et vous,* fils de Jacob, *vous n'êtes pas encore au bout!* La parole serait ironique et à double sens, renfermant une menace pour les méchants, une promesse pour les bons. Encore une fois, le rapport entre les deux parties de l'énonciation ne s'aperçoit pas bien. La prétendue équivoque signalée par Schegg est d'ailleurs une hypothèse purement gratuite. Il semble bien qu'en regard de la notion de la constance de Jahvé proclamée dans le premier membre, le second renferme une affirmation au sujet de *la conduite* des fils de Jacob; et comme cette affirmation, vu le contexte environnant et la teneur du livre de Malachie en général, n'aura pas été un éloge, on est naturellement amené à la conclusion que le v. 6 est à rattacher, non au v. 5, mais au v. 7 comme début d'une nouvelle période du discours. Ewald et Reinke ont compris וְאַתֶּם au sens interrogatif : « (Moi ... je ne change point), *mais vous,* fils de Jacob, *n'avez-vous point déchu?* » savoir, à cause de votre désobéissance. Cette interrogation n'est indiquée par aucune donnée dans la construction ou le tour de la phrase. D'ailleurs le sens donné à כְּלִיתֶם est injustifiable; le rapprochement avec כִּלְאַיִם (= *deux choses de nature diverse*) serait arbitraire et de plus insuffisant à rendre compte de la signification prêtée à notre verbe. Nous sommes d'avis que la difficulté trouve une solution satisfaisante moyennant la lecture כְּלִיתֶם, suivie aussi par von Orelli : « ... vous, fils de Jacob, *vous n'avez point mis fin!* » = vous n'avez point mis fin *à vos abus,* comme la notion en est aussitôt suppléée par le v. 7. La question reste seulement de savoir si dans le premier membre Jahvé veut affirmer sa constance dans la fidélité à ses promesses, ou dans l'exercice de sa justice. Au premier cas, nous aurions une antithèse : Moi, contrairement à ce que vous prétendez (II, 17), je ne vous ai point abandonnés, je suis resté toujours le même pour vous; *mais* vous autres n'avez jamais cessé de provoquer mes châtiments; — le rapport établi entre le premier membre et II, 17 serait assez recherché; et quant au second membre il ne répondrait en aucune façon à ce rapprochement, car II, 17 expose précisément une plainte touchant la lenteur de Jahvé à punir! Au second cas, nous aurions la juxtaposition de deux causes agissant parallèlement en vue du même effet : oui, j'exercerai contre vous ma justice, *car d'une part moi je ne change pas, restant toujours le vengeur du mal; et vous autres, de votre côté, ne cessez point de le commettre.* Nous préférons ce second commentaire. D'une manière générale il se trouve mieux en harmonie avec le contexte; et il permet mieux, en particulier, de rendre compte de la liaison avec le v. 5 exprimée par la particule de transition כי.

V. 7. Le premier membre insiste sur le reproche qui vient d'être formulé au v. 6 : (les fils de Jacob *n'ont pas mis fin* à leurs infidélités), *ils sont des révoltés déjà depuis les jours de leurs pères!* C'est pourquoi Jahvé doit sévir. Dans le second membre il est dit en conséquence que s'ils veulent que Jahvé leur rende sa faveur, ils doivent commencer par revenir à lui. Aussitôt, suivant le procédé habituel de Malachie, une question est posée qui permettra au prophète de préciser sa pensée et de passer à la leçon qu'il avait spécialement en vue.

la malédiction; et moi vous me fraudez, la nation tout entière! 10 Apportez la dîme intégrale au magasin pour qu'il y ait des vivres dans ma maison, et éprouvez-moi donc par cela, dit Jahvé des Armées, si je ne vous ouvrirai pas les écluses du ciel et ne vous verserai pas la bénédiction

ma malédiction, vous continuez à user de fraude envers moi. Le sens est bien plutôt : *certes vous êtes sujets à ma malédiction* (= vous êtes accablés par les fléaux qui sont les effets de mon ressentiment); mais ne m'en faites pas un grief, *c'est parce que de mon côté je suis traité injustement par vous!* On voit le rapport dans lequel le v. 9 se trouve avec la parole de v. 7[b] : *revenez à moi, et je reviendrai à vous.* Notre interprétation est confirmée par la suite immédiate du discours.

V. 10. En effet Jahvé poursuit en donnant l'assurance que du moment qu'on lui donnera ce qui lui revient, qu'on lui paiera *sa part,* il enverra de son côté sa bénédiction consistant dans l'abondance des pluies, etc. La nature des bénédictions promises vv. 10 s. permet de déterminer ce qu'il fallait entendre par la malédiction dont parlait v. 9. On voit par le premier membre du v. 10 qu'à l'époque de Malachie il était d'usage d'*apporter les dîmes à Jérusalem* et de les déposer dans les magasins du temple où devait se faire ensuite le partage entre les ayants droit. C'est bien aussi le sens de l'engagement pris par la communauté dans la grande assemblée tenue sous la direction de Néhémie (*Néh.* x, 38 s.; comp. notre *Sacerdoce lévitique,* p. 398 s.); nous trouvons cette règle supposée en vigueur dans la relation des abus que Néhémie constata lors de son second voyage à Jérusalem (xiii, 5, 10 ss.). Notons en passant qu'en la matière des dîmes, comme en celles de la décadence du culte (voir note sur i, 7) et des mariages mixtes (voir note sur ii, 10-16), le témoignage de Malachie touchant la situation régnante vers le milieu du v[e] siècle, se trouve confirmé par celui de Néhémie. Le mal dont le prophète se plaint vv. 10 ss. devait avoir pris des proportions graves, puisque la résolution solennellement promulguée dans la grande assemblée (*Néh.* x, 38) resta d'abord sans effet; il fallut que Néhémie, lors de son second voyage, avisât par l'institution d'une commission spéciale à assurer notamment le respect du droit des lévites proprement dits aux parts qui leur revenaient (*Néh.* xiii, 10-13). Dans le royaume du Nord, à l'époque d'Amos, c'est-à-dire au second quart du viii[e] siècle, la coutume était reçue déjà de livrer la dîme triennale aux magasins établis à cet effet près du sanctuaire de Béthel (voir note sur *Am.* iv, 4). II *Chron.* xxxi, 4 ss. raconte qu'à Jérusalem le roi Ézéchias aurait pris des mesures en vue de faire venir au temple le produit du tribut sacré au profit des ministres du culte; mais rien ne prouve qu'il soit question ici d'un règlement permanent ou qui continua à être observé dans la suite; il se pourrait que la mesure attribuée à Ézéchias ait eu, pour l'époque préexilienne, un caractère provisoire. Il est dans tous les cas impossible de voir dans le récit des Chroniques un simple écho des usages reçus au temps de l'auteur (voir *Sacerdoce lévitique,* p. 396 s.). L'œuvre d'Ézéchias aura été tout au moins un précédent, ou un premier essai, auquel il conviendrait de rattacher l'usage qui, après l'exil, dans le cours du v[e] siècle, finit par acquérir force de loi. Il est remarquable que les dispositions des documents législatifs prescrivent ou supposent à cet égard des règlements différents. Le *code sacerdotal* (*Nombr.* xviii, 21 ss.) ne dit pas explicitement que la dîme doit être payée aux lévites *dans les localités mêmes* où ils sont établis; mais il semble bien supposer qu'il en est ainsi, à en juger par la manière dont il assimile les dîmes à des récoltes lévitiques, tout en proclamant comme une simple conséquence de l'institution, que les lévites et leurs familles consommeront les dîmes *en tout lieu* (*l. c.,* v. 31). Au reste, la circonstance qu'au chap. xviii des *Nombres* le législateur éprouve le besoin d'insister surtout sur les obligations des lévites à l'égard des prêtres en

au delà de la mesure! 11 Je réprimerai pour vous le dévoreur et il ne vous
infligera point la destruction du fruit de la terre, et la vigne aux champs
ne sera point stérile pour vous, dit Jahvé des Armées. 12 Toutes les na-
tions vous estimeront heureux, car vous serez un pays de plaisance, dit
Jahvé des Armées.

13 Vos discours sont durs contre moi, dit Jahvé. Et vous dites : que
nous disons-nous contre toi? 14 Vous dites : c'est peine perdue de servir
Dieu, et qu'avons-nous gagné à garder sa règle, et à marcher dans la tris-
tesse devant Jahvé des Armées? 15 Maintenant nous estimons heureux les
arrogants; aussi sont-ils prospères, ceux qui font le mal; ils ont beau
tenter Dieu, ils échappent! — 16 'Voilà ce que' se disent, l'un à l'autre,

16. זה ; TM : אז *alors.*

---

d'une *proportion* avec un besoin, ou une valeur, etc. Notre formule pourra se traduire : *jusqu'à défaut de proportion,* c'est-à-dire *jusqu'au delà de ce qui est nécessaire* (à vos besoins) = *sans mesure.*

V. 11. Le אֹכֵל est la sauterelle *qui dévore.* Sur l'usage en hébreu, comme en arabe, de désigner un objet par une épithète de ce genre, voir la note sur *Zach.* vi, 7; ... לֹא תְשַׁכֵּל לָכֶם, mot à mot : la vigne *n'avortera* point pour vous...

V. 12. Les menaces prononcées vv. 5, 6 s. aboutissent, comme on voit, à la promesse d'un bonheur complet. A la rigueur la promesse n'est que conditionnelle (v. 10); mais on a bien l'impression qu'ici comme au v. 4, Malachie entend présager l'avènement d'une ère de bénédiction. Ce sont les bienfaits de l'avènement prochain du jour de Jahvé qui reviennent à la pensée du prophète.

V. 13. La promesse de ces bienfaits forme d'une manière toute spéciale l'objet de la seconde section du chap. iii (vv. 13-22). Ce sont les mêmes interlocuteurs que ceux de ii, 17 que Malachie a en vue. La forme נִדְבַּר ici et v. 16 = *se dire l'un à l'autre.*

VV. 14-15. La plainte est énoncée cette fois à un double point de vue. Dans ii, 17 les impatients n'avaient fait que critiquer la lenteur de la justice divine à punir les méchants. En réponse à cette critique, Jahvé a annoncé que *le jour de sa justice* était proche; qu'il allait survenir pour purifier l'ordre lévitique de manière à se réserver des ministres dignes de lui, et pour éliminer du milieu de la nation tous les éléments pervers. Il a ajouté que tous d'ailleurs avaient encouru sa disgrâce à cause de leur négligence, mais tout en donnant en même temps l'assurance que sa faveur n'attendait que leur changement de conduite pour se manifester. Ici, aux vv. 14-15, les mêmes impatients commencent par se plaindre de leur propre sort : c'est en vain qu'ils ont servi Dieu! Ils n'ont eu aucun profit à observer sa loi et à marcher devant lui קְדֹרַנִּית = avec un ir de deuil ou de tristesse (le jeûne et la pénitence étaient des manifestations usuelles e la piété). Puis au v. 15 ils reviennent sur la considération de la prospérité dont uissent les méchants; ils accentuent ainsi l'expression de leur découragement en ce i les concerne eux-mêmes. ... נִבְנוּ = *ædificati sunt* facientes iniquitatem, *ils sont ospères.*

. 16. De même que iii, 1 ss. le salut final a été conçu, en rapport avec la plainte de 17 sur l'impunité des méchants, comme devant être amené surtout par l'exercice de stice vengeresse de Dieu; ainsi vv. 16 ss., en rapport avec la plainte de vv. 14-15 le sort malheureux des gens pieux, il est conçu principalement comme devant être né par l'exercice de la justice rémunératrice ou réparatrice de Jahvé. De l'humilia-

vous changerez d'avis et verrez la différence entre le juste et le méchant,
entre celui qui sert Dieu et celui qui ne le sert pas. — 19 Car voici que
le jour arrive, brûlant comme la fournaise, et tous les arrogants et tous
ceux qui font le mal seront de la paille et le jour qui arrive y mettra le feu,
dit Jahvé des Armées, de sorte qu'il ne leur sera laissé ni racine ni feuil-
lage. 20 Et pour vous qui craignez mon nom se lèvera un soleil de Justice,
portant la guérison dans ses ailes; vous sortirez et prendrez vos ébats
comme des veaux d'étable. 21 Vous foulerez les méchants, car ils seront
comme la poussière sous la plante de vos pieds, au jour où j'agirai, dit Jahvé
des Armées.

22 Souvenez-vous de la Loi de Moïse mon serviteur, auquel je com-
mandai sur le Horeb, pour tout Israël, des préceptes et des règlements.

19-24, dans la Vulgate IV, 1-6.

à la seconde personne (comp. v. 20) ne soit le même que celui dont il était question à la troisième personne v. 17, c'est-à-dire les justes. Ce sont donc les justes qui étaient censés formuler les critiques rapportées vv. 14 s. Le v. 18 leur donne l'assurance que le temps de la revanche viendra pour eux.

V. 19. Le jour en vue est celui où Jahvé se manifestera (III, 1, 17). Quand il s'agit de l'ensemble de la nation, c'est à un feu *purifiant* que l'action de Jahvé est comparée (III, 2); par rapport aux méchants en particulier, comme ici, cette action devient un feu *consumant;* comp. *Abd.* v. 18 etc. Les vv. 19-21 développent la pensée exprimée v. 18, touchant la diversité de la destinée finale, au jour de Jahvé, des méchants et des justes. Les victimes de la justice vengeresse de Jahvé sont désignées de la même manière qu'au v. 15 (זֵדִים ... עֹשֵׂי־רִשְׁעָה). אשר = *de sorte que* (Kautzsch, § 166, 2). Au lieu de יַעֲזֹב lire *niph.* יֵעָזֵב avec שֹׁרֶשׁ וְעָנָף comme sujet (comp. *Am.* II, 9 : *j'ai détruit son fruit en haut et ses racines en bas*); l'idée exprimée est celle d'une extirpation complète.

VV. 20-21. Pour les justes au contraire l'avènement du jour de Jahvé sera l'aurore d'une ère de justice et de réparation. L'image des « ailes » du soleil est suggérée par l'analogie du mouvement de l'astre, qui semble se frayer lui-même sa voie à travers l'espace, avec celui de l'oiseau; comp. les *ailes de l'aurore,* Ps. CXXXIX, 9. La même analogie a donné lieu à la représentation du soleil sous la forme d'un disque ailé, sur les monuments égyptiens. Le soleil du jour de Jahvé apportera aux justes la fin des maux dont ils se plaignaient si amèrement. Alors c'en sera fini de leurs sujets de récrimination, ils pourront se livrer à toutes les manifestations d'une joie sans mélange. — Le triomphe des justes aura pour corollaire l'humiliation des méchants; comp. *Mich.* IV, 13. En tant que les paroles de Malachie s'inspirent des exigences de la justice divine, par rapport à l'humanité prise dans son ensemble, elles recevront leur suprême accomplissement dans le jugement dernier.

V. 22. L'exhortation contenue dans ce verset est un premier épilogue. On peut discuter la question de savoir si ces paroles sont de la main même de Malachie, ou si elles furent ajoutées à une époque plus récente. Le prophète lui-même pourrait les avoir écrites quelque temps après achèvement de son livre; elles ne se rattachent guère par leur teneur au discours qui précède. Marti suggère l'idée que l'exhortation aura été ajoutée par l'auteur de la collection des XII, pour la raison que Malachie était considéré comme le dernier des prophètes, qu'après lui on n'en attendait plus aucun pour prêcher l'observation de la Loi. Nous aurions à reconnaître en notre v. 22 comme un écho de

23 Voici que je vais vous envoyer Élie le prophète, avant que n'arrive
le jour de Jahvé, grand et redoutable; 24 et il ramènera le cœur des pères
vers les enfants, et le cœur des enfants vers les pères, de peur que je ne
vienne frapper la terre d'anathème!

la prédication prophétique tout entière. — Notons que c'est évidemment le *Deutéronome* qui est visé comme recueil de la Loi de Moïse; cela résulte non seulement de la formule חֻקִּים וּמִשְׁפָּטִים, mais surtout de la mention du *Horeb* comme théâtre de la promulgation de la Loi (comp. *Deut.* I, 6; IV, 10, 15; V, 2, IX, 8; XVIII, 16). Ce fait a une signification importante pour la critique de l'hypothèse de l'origine postexilienne du *Code sacerdotal;* voir l'*Introduction*, § III. Marti invite ses lecteurs à prendre garde à זִכְרוּ, « *ein bei* PC *so beliebtes Verbum* », afin de se rendre compte que l'auteur du verset connaissait le C. S. Que le C. S. ne fût pas inconnu à cet auteur, nous le croyons volontiers; mais ce n'est pas זכרו qui peut témoigner de l'*influence* qu'exerçait sur lui le C. S.! Le verbe זכר à l'impératif est plus fréquent dans *Deut.* (IX, 7, 27; XXIV, 9; XXV, 17; XXXII, 7; comp. en outre V, 15; VIII, 2, 18; XV, 15; XVI, 12; XXIV, 18, 22) que dans le C. S.

VV. 23-24. Dans le second épilogue du livre, relatif à la mission du prophète Élie, il est difficile de ne pas reconnaître une référence à III, 1 (comp. *Matth.* XI, 10, 14). Le v. 23 explique que le précurseur qui doit préparer la voie au Seigneur est « le prophète Élie ». Il remplira son rôle, ajoute le v. 24, *en réconciliant les pères et les enfants.* Les divisions intestines, conçues ici sous une image concrète au point de vue des extrémités les plus odieuses auxquelles elles portent les hommes, excitent le ressentiment divin au point qu'elles feraient du jour de la manifestation de Jahvé le signal d'un anathème sans rémission contre le pays. Sans doute ces divisions ne sont mises en vue que comme un exemple des vices et des abus, des obstacles au grand salut, que l'envoyé extraordinaire sera chargé d'aplanir. Dans *Luc* I, 17, la mission de « ramener le cœur des pères vers les enfants et le cœur des enfants vers les pères » est attribuée à Jean-Baptiste, qui est d'ailleurs présenté en même temps comme le précurseur attendu : « Il précédera (le Seigneur leur Dieu) dans l'esprit et la force d'Élie... ». Jean-Baptiste s'acquitta de cette mission, en sa qualité de « prophète Élie », par la prédication de la pénitence. Dans *Matth.* XI, 10, le Christ dit de Jean-Baptiste : « C'est de lui qu'il est écrit : Voici que j'envoie mon messager devant toi, afin qu'il prépare la voie devant toi »; puis v. 14 : « *C'est lui qui est Élie qui doit venir* ». Dans *Matth.* XVII, 11, en réponse à la question des disciples relative à la mission d'Élie, le Christ dit : « Certes Élie doit venir d'abord et il rétablira toutes choses... »; puis il ajoute aussitôt v. 12 : « mais je vous le dis : *Élie est déjà venu* et ils ne l'ont point reconnu... », désignant encore une fois Jean-Baptiste (comp. *Marc* IX, 10 ss.). Quelle est la portée de la parole *Matth.* XVII, 11 en regard du v. 12? Si on la comprend au sens d'une simple référence à la prophétie, le sens sera : sans doute, d'après l'Écriture, il faut qu'Élie vienne avant le Messie, pour rétablir toutes choses; — *mais il est déjà venu!* (= il n'y a donc de ce chef aucune raison de douter que l'heure de l'avènement du règne messianique ait sonné). Le rétablissement de toutes choses attribué à Élie, ne serait qu'une désignation de l'œuvre caractérisée en notre v. 24, et qui, *Luc* I, 17, est précisément indiquée comme l'œuvre de Jean-Baptiste. Les exégètes catholiques qui expliquent la parole de N.-S. à l'endroit cité de S. Matthieu, au sens d'une prédiction catégorique, y voient l'annonce d'une seconde réapparition d'Élie qui devra se réaliser dans l'avenir, à savoir comme signe précurseur du jugement dernier. Mais le contexte, autant que la comparaison avec les autres passages des Évangiles qui se rapportent à *Mal.* III, 23 s., devraient leur faire entendre la parole de *Matth.* XVII, 11 ainsi interprétée, comme indépendante de notre

passage de Malachie. Notons en effet que les disciples, v. 10, n'avaient point songé, semble-t-il, en posant leur question touchant Élie, au jugement dernier. Il y aurait donc lieu de donner à la réponse du Christ la portée que voici : Oui certes, Élie viendra comme précurseur, et il rétablira toutes choses; *mais l'Élie dont parle l'Écriture et auquel se rapportait votre question, celui-là est déjà venu* et ils n'ont point voulu l'écouter... D'après l'interprétation consignée dans le N. T., l'annonce du prophète Élie comme précurseur du Messie n'était pas à entendre au sens strict et littéral de la personne même de l'ancien prophète du royaume de Samarie, mais d'un prophète qui, par la grandeur de sa mission, devait être en quelque sorte une incarnation nouvelle « de l'esprit et de la puissance » d'Élie. Pour la question de savoir si Malachie lui-même a ajouté à son livre l'appendice que représentent nos vv. 23-24, ou s'il faut attribuer celui-ci à une main plus récente, la même incertitude règne parmi les critiques qu'au sujet du v. 22.

TABLE ALPHABÉTIQUE DES MATIÈRES

Aaron, *page* 396; — fils d'Aaron, 700.
Abdias, le prophète, dans la tradition juive, 286. — Son livre ne remonte pas à l'époque préexilienne, ni dans son ensemble, 286 ss., ni en partie, 288 ss. — *Abd.* 1 ss. et *Jér.* XLIX, 7 ss. 290 s.: — Unité du livre, 293 ss.; — date probable de sa composition, 296 s. — Traduction et commentaire, 298 ss.
Abime chaotique (*tehôm*), 264); — l'océan, 492.
Abondance décrite, 29 s., 128 s., 174, 186, 284, 735 s.
Abraham, 722, 726 s.
Absinthe, 244, 261.
Acacias, voir *Schittim*.
Accaron, 212, 661 s.
Acco, 358 s.
Accouchée (Sion comme une), 385.
Achab (maison d'), 16 s., 401.
Achaz, 12, 341, 348, 352, 354.
Achor (vallée d'), 28.
Acropole, 381.
Adam mentionné (?), 61.
Ἅδης, 332.
Adma, 108.
Adonis, 683 s., 725.
Adoration par le baiser, 121.
Adullam, 361.
Adultère, condamné, 41, 732; — culte des faux dieux ainsi nommé, vr. *fornication*. — Châtiment de la femme adultère, 21, 411.
Aggée porte le titre de *nabi*, 546; — son âge, *ibid.*; — d'après les anciens il aurait été un ange sous forme humaine, 557. — Circonstances historiques de sa prédication, 538 ss.; — son livre, 546 ss. — Traduction et commentaire, 551 ss.
Agriculture, *travaux* : 86, 101 s., 121, 185 s., 284, 574; — *instruments* : 184, 200, 224; — *produits* : 22, 23 s., 29 s., 159, 557.
Ahriman, 606.
Aigle, 300; vr. *vautour*.
Aire, sur laquelle on bat le blé, 101, 121, 387; — aires, théâtres de pratiques superstitieuses, 86.
Aire, de l'aigle (ou du vautour), 300.
Akkad, 625.
Akhor, vr. *Achor*.
Akzib, 361.
Alarme, 57, 165, 227, 515.
Alexandre le Grand, 454.
Alexandre Jannée, IV.
Alexandrie, 414, 444.
Alezan, couleur des chevaux représentant le sud, 592 s.
Allégories, 15, 38, 277, 671 ss...
Alliance entre Jahvé et le peuple d'Israël, 5, 14, 19, 29, 64, 78, 104, 112, 193, 194 s., 225, 280 s., 470 s., 560, 675... — Alliance ou pacte avec Lévi, 718, 719; — alliance de « nos pères », 722 s. — Alliance nouvelle, 29, 666, 730 s.; vr. *messianisme*.
Alphabet hébreu, variation dans l'ordre des lettres ע et פ, 429; — poème alphabétique, 419 ss.
Amants (faux dieux comparés à des), 23.
Ammon, Ammonites, 215 s., 522; — maltraités par David, 209; — exclus de la communauté d'Israël, 700.
Amon (ville d') = Thèbes, 444 s.
Amorrhéens, 222.
Amos. La personne du prophète, son temps et le milieu où il exerça son ministère, 190 ss. (269 s.); — la prédication d'—, 193 ss. — Observations d'ordre littéraire sur le livre d'—, 194 ss.; — strophes dans Amos, 198 ss.: — état actuel et division du livre, 204 s. — Traduction et commentaire, 206 ss.
Anarchie décrite, 405, 611 s.
Anathème, 690, 740.
Ancienne porte, 689.
Anciens, 155, 337.
Andromède, rapprochement avec Jonas, 318.
Ane sauvage, 81.
Anges, 185, 231, 688; dans *Zach.* I-VIII : 593 s., 605 ss. — Ange de Jahvé, 113, 558, 682 s., 705, 730. — Ange de l'alliance, 730 s.
Angle (porte de l'), 690 s.
Animaux, leur destruction blâmée et vengée,

184 s.; — les animaux associés à la destinée d'Israël, 29, 41, 508. — Animaux impropres aux sacrifices, 701, 709, 715.
Anneau à cachet, 575.
Antigone (le diadoque), 297.
Antiochus IV Épiphane, 414, 723.
Antipater, 707.
Appât séducteur de l'idolâtrie, 227.
Araba, 187; — mer de la Araba, 261.
Arabes, leur invasion en Judée sous Joram, 149, 287; — ils occupent le territoire édomite, 293 s., 302, 699. — Coutumes arabes, 86, 368.
Arakha, prétendant opposé à Darius I, 545.
Aram, 208, 211, 280 s.; vr. guerres *syriennes*, *Damas*...
Arbèle, 103.
Arbres sacrés, objets ou lieux de culte, 4, 49, 394 (voir *aschéra*); — arbres fruitiers énumérés, 159 s., 496, 574.
Arc de Jahvé, 492 s.; = Juda, 667.
Arion (le chantre) n'a rien de commun avec Jonas, 318.
Armées israélites, leur recrutement, 243; — leurs éléments 679. — Jahvé, Dieu des Armées, 231...
Armes de guerre, 17, 31, 169, 184, 204, 267, 382, 393, 436, 575, 667, 679.
Armure défensive, 169.
Arpenteur (vision de l' — chez *Zach.*), 597.
Artisans (vision des — chez *Zach.*), 597.
Asarhaddon colonise la Palestine, 544.
Asarhaddon II, 417.
Ascalon, 212, 229, 518, 521, 664.
Aschéra, 49, 393 s. — Aschéra nom propre divin, 393.
Asdod, 212, 228, 520, 665.
Assemblée à convoquer pour la prière, 160, 171; — grande assemblée sous la direction de Néhémie, 696 ss.
Assur, vr. *Assyrie*.
Assurbanipal, 107, 416 s., 446.
Assur-etil-ilani, 417.
Assur-nirar II, 60.
Assyrie, Assyriens, type du peuple ennemi d'Israël, 392, 680; — rapports avec le royaume d'Israël, 2 s., 60, 191, 340 ss., 468...; — allusions à leurs usages de guerre, 107, 126; — à l'itinéraire de leurs armées, 664. — Influences religieuses de l'Assyrie, 470, 510; — culte de divinités assyriennes en Israël, 252; — documents assyriens utilisés? 472, 476, 585...
Astres, leur culte, 252, 510; — = armée de Jahvé, 231. — Obscurcissement des astres au jour de Jahvé, 170, 180, 186. — Noms d'astres, 241.
Astrologues, 114.
Autel de pierre brute ou de terre (= *autel populaire*), 49, 232, — devient l'autel public et national dans le temple de Zorobabel, 49. — Autel des holocaustes, 172, 710, 714, — des parfums, 714. — Autel élevé à Jérusalem par les captifs rapatriés, avant la reconstruction du temple, 544, 567, 569. — Autel = table de Jahvé, 709, 714. — L'aute inondé de larmes, 725. — Autels du royaume du Nord condamnés, 84, 95 s., 99, 117, 232, 267 s. — (à raison même de leur multiplicité? 49, 84, 95 s.). — Autel d'Antiochus Épiphane, 723. — Angles de l'autel, 668 (vr. *cornes*, *sanctuaire*, *hauts-lieux*).
Autruches, 358.
Aven (vallée d'), 210 s.

Baal, nom appellatif, 26, 29, — s'emploie du fiancé, 158; — appliqué à Jahvé, 28, 29. — Baal = la divinité étrangère en général, 24, 509 s.; — les Baals = les dieux étrangers, 5, 22, 25 s., 29, 33, 50, 105... — Baal comme nom propre du dieu de Sidon, 26.
Baalbeq, 210.
Baal-Gad, 211.
Baal-Peor, 55, 92, 105, 396.
Babel indépendante de Ninive, 416 s.; — établit sa domination sur la Judée, 468. — Jugement sur Babel, 595, 597, 602 s., 628.
Babylonie = terre du Nord, 601; — = Šumer et Akkad, 623, 625; — = pays de Nimrod, 392.
Baguette divinatoire, 48.
Baiser, forme de l'adoration, 121.
Baitili, nom de divinité? 636; — Baitilšaruṣur? 636.
Balances trompeuses, 114, 273 s., 400.
Balaq roi de Moab, 396.
Bamôth, voir *autels*, *hauts-lieux*.
Bardiya (faux), 545 s.
Barre, barrière, 210, 332, 448.
Basan, 233, 409, 423, 671.
Bataille décrite, 442, 667, 679 s.
Bâtard, 665.
Bâton, du vieillard, 641; — du pasteur, 409, 673; — instrument de châtiment, 387, 434, 494.
Battage des gerbes sur l'aire, 209 (vr. *foulage*).
Bêches (porteurs de —?, dans l'armée), 679.
Beerschéba, 51, 243, 277.
Bel, divinité babylonienne, 26.
Bélomantie, 48.
Belšaruṣur? 637.
Benhadad, 210.
Benjamin, 58...; Benjamites châtiés pour le crime de Gibéa, 91, 99 s.; — la lamentation sur les restes de Benjamin, 684. — Porte de Benjamin, 689.
Bercail, vr. *parcs*.
Bérout, 362.

Bêtes de somme, 541, 690.
Beth-Arbel, 103 s.
Beth-aven, 3, 51, 58, 98, 243.
Beth-Éden, 210 s.
Béthel, 3..., 66, 113, 232, 235, 243, 268, 635; — = désignation du temple, 636.
Beth-Gader, 387 s.
Bethléhem-Ephratha, 388 s.
Bétyles, 37.
Biche (Éphraïm comparé à la), 93.
Bijoux portés par les femmes, 26.
Biléam, 228, 396.
Biq'ath-aven, 210 s.
Bith-Adini, 211.
Blanc, couleur du levant, 591 s., 626 s.
Blé sans farine..., 81.
Bokhîm, 359.
Borith, 731.
Bornes (déplaceurs de), 58.
Boscheth (= honte), nom substitué à *Baal*, 92.
Bosporus, 311.
Bosra, 215.
Boucliers, teintés en rouge, 436.
Boucs = les chefs du peuple, 670, (376).
Bouleversement précurseur du jour de Jahvé, 161 s., 165 ss., 179 s., 275, 514 s., 561 s... (vr. *jour* de Jahvé).
Bourse trouée, 554.
Branche greffée sur Juda, 66.
Bras, siège de la force (frappé ou abattu), 678, 717.
Brebis paissant au large, 51.
Brigands, 65, 68, 478; — de nuit, 301, 520.
Briques, matériel de construction, 448; — moule à briques, 209, 448 s.
Butin de guerre, 183, 357, 371, 387, 441, 473, 690.
Butor, 525.

Cachet, 554; — anneau à cachet, 575.
Cadavre, souille par son contact même médiat, 567.
Caleb (nom de l'auteur du l. de Malachie?), 705.
Calendrier, 590.
Calné, 255.
Cambyse, 546, 551, 556.
Camos, dieu des Moabites, 217.
Camps d'armée, 170, 239, 679, 690.
Canaan, nom donné à la Philistie, 520 s., et à la Phénicie, 520.
Cananéens, mariages défendus avec eux, 701. — Cananéen = marchand, 114, 514, 672, 675.
Candélabre d'or, dans la vision de *Zacharie*, 617 ss.
Caphtor, 280 s.
Cappadoce, 281.
Captivité (vaincus emmenés en), 211, 212, 213, 258, 465... (voir *dieux*, *esclaves*, *femme captive*). — Captivité assyrienne prédite, 26, 36 s., 80, 86 s., 88, 98, 106, 115, 234, 242 ss., 254, 257 s., 270 s., 282...; ou supposée, 394 ss., 400, 407. — Captivité babylonienne prédite, (286), 514...; ou supposée, 181 s.; — soixante-dix ans de la captivité, 594 s., 639; — époque de la captivité marquée par l'anarchie, 644 s.; — fin de la captivité, vr. *Cyrus*, *Restauration*, *Zorobabel*...
Carmel, 207 s., 278, 409, 423.
Cèdres, 222; — du Liban, 485, 671; — clôtures en bois de cèdre, 526.
Cédron, 187, 514.
Célésyrie, 211.
Cendre (s'asseoir sur la), 335.
Chacals, 358.
Chaldéens, 461, 463, 468; — imprécations contre le conquérant chaldéen, 478 ss. — — Chaldéens = astrologues, 114.
Chant en honneur dans les cérémonies du culte, 249; — instruments pour accompagner le chant, 257.
Chantres, visés, 249; — chanteuses (?), 272; — chantres et chanteuses, 541.
Chaos, vr. *abîme*.
Chapiteau, 277 s., 526.
Charité, 40, 639, 646.
Charrue (Israël traînera la), 101.
Chars, employés au battage du blé, 209, — au transport des moissons, 224; — chars de guerre, 103, 393, 436 s., 575...; — dépôts de chars de guerre, 363; — bruit des chars..., 167. — Vision des chars chez *Zacharie*, 625 ss.
Chaussures, pauvres vendus pour cause d'une paire de —, 219, 274.
Chênes, 222; — de Basan, 671; — lieux de culte, 49.
Chevaux, dans les visions de *Zach.*, vr. *char*, *couleurs*, *courriers*. — Chevaux, symboles de la force militaire répudiée, 31, 128, 393, 666.
Cicatrices portées par les prophètes, 687.
Ciel, demeure de Jahvé, 61, 279 s., 355...; — tente céleste ornée de myrtes (?), 591; — ciel opposé au *sche'ôl*, 278; — prodiges dans le ciel au jour de Jahvé, 180. — Vr. *firmament*.
Cigogne, 623 s.
Cilice, 158, 160, 276, 335.
Circoncision imposée aux Édomites, 707.
Citations d'anciens prophètes faites par *Zach.*, 639, 641.
Clairon, vr. *schophar*.
Classes sacerdotales, 587 s.; — classes nommées par *Zacharie*, 630, 633.
Code sacerdotal n'est pas contredit par *Amos*, 250 ss.; — semble suivi par *Am.* dans certaines dispositions, 249; — n'est pas posté-

rieur à Ézéchiel, 46, 700; — ne fut point promulgué par Esdras, 699 s.; — n'a exercé aucune influence sur *Malachie*, 700 ss., (740); — ne reflète point la situation régnante au cours du ve siècle av. J.-C., 701, 735 s.
Colombe (Israël comparé à une), 73, 109, 319; — servantes d'Ischtar gémissant comme la —, 439.
Commerciales (relations — des Juifs), 111 s., 184; — transactions commerciales, vr. *fraude*; — commerce d'esclaves, vr. *esclaves*.
Complainte, 366 (vr. *qîna*).
Configuration du pays transformée au jour de Jahvé, 187, 689.
Conjuration contre le roi Zacharie, 70 ss.
Connaissance de Jahvé, de Dieu, fondement de la vraie religion, 29, 44 s., 56, 62, 64, 102, 483...
Conquérants, en opposition avec les brigands de nuit, 301, 519 s.
Constellations, 241.
Contradiction entre textes qu'il suppose inspirés, expliquée par saint Augustin, 335.
Conversion future des nations; vr. *messianisme*.
Cordeau de l'arpenteur, 597; — cordeau de *tohu*, 266; — partage au cordeau, 271, 366 s.
Cornes (vision des —, chez *Zach.*), 596 ss.; — cornes des autels, 96, 232, 668; — corne de fer, 387.
Correctoire de Scribes, vr. *tiqqûn*...
Corvées imposées aux vaincus, 209.
Cosmographie et cosmogonie, 264, 279 s., 332 s., 492 s., 591, 625.
Couche (ceux qui sont assis à Damas sur la), 229 ss.; — en usage pour les repas, 256.
Couchettes sur lesquelles on se prosternait pour la prière, 75.
Couleurs en rapport avec les points cardinaux, 592, 627.
Coupes royales (des herbes), 263.
Coupes d'aspersion, 692.
Couronne destinée à Zorobabel, 631.
Courriers (vision des —, chez *Zach.*), 590 ss.
Courtisans, visés, 513, 672...
Cousch, Couschites, 280, 445, 524, 532.
Couschan, 490 s.
Coutumes étrangères blâmées, 513.
Crainte de Jahvé (= religion de Jahvé), 328.
Cramoisi (soldats vêtus de), 436.
Créanciers, 219 s., 480, 699.
Crète, 280, 520.
Crible séparant les justes des méchants, 282.
Crocs, avec des — on enlèvera les femmes de Samarie, 234.
Culte extérieur, légitime, 87, 127, 162, 171, 732, — mais insuffisant, 56 s., 64, 85, 248 s., 396 ss., 709; — célébré dans le désert, 250 s. — Décadence du culte à l'époque de Néhémie, 696, et de Malachie, 697, 708 ss.; — son relèvement par Esdras, 697. — Joie qui accompagne sa célébration, 162. — Culte des temps messianiques, 711, 732. — Culte en honneur dans le royaume du Nord, condamné par Osée, 3 et ss., *passim*, — par Amos, 192, 194, 235... — Cultes licencieux, 49 ss., 222.
Cuthéens, issus du mélange des colons assyriens avec les restes de l'ancienne population du royaume du Nord, 544; — leur hostilité contre les Juifs, 543 s., 655; — ils semblent désignés sous le nom de *mamzer*, 665, — et traités avec une faveur relative, 637, 665. — Auteurs d'une démarche à Jérusalem à l'occasion de la restauration du temple, 543 s., — puis d'une autre touchant l'obligation des jours de *jeûne* (?), 637.
Cuve pour la récolte du vin, 177 s., 571.
Cyaxare roi des Mèdes, 417.
Cyprès (Jahvé comparé à un), 130.
Cyrène, 212.
Cyrrhestique, 212.
Cyrus renvoie les Juifs captifs en Judée et autorise la reconstruction du temple, 538 ss., 544, 557.

Dagan, divinité assyrienne, 319.
Dagon, honoré à Asdod, 512.
Damas, 208 s., 229, 318, 663; — damas, tissu précieux, 230.
Dan, siège d'un culte idolâtrique, 277.
Darius I, fils d'Hystaspe, circonstances de son avènement, 545; — prédication d'Aggée et de Zacharie, 540, 545; — construction du second temple, 540 ss.
Dathan, 118 s.
David, sa conduite envers les Ammonites, 209; — David musicien, 257; — David et maison de David dans les prophéties relatives à la restauration, 38, 195, 282, 389, 682 s., 685 (vr. *messianisme*).
Débiteurs insolvables vendus comme esclaves, 219 s., 274 (ou réduits à vendre jusqu'à leurs enfants, 699).
Décalogue, 41.
Déchaux et nu, 358.
Déclamations inutiles, 368.
Décrépitude d'Israël, 72 s.
Dédan, 215.
Démons, faux dieux appelés ainsi, 117, (217).
Déportation, vr. *captivité*.
Derketo, 318.
Désert, séjour au désert, 91 s., 122; pendant quarante ans, 223, 250 ss.; — culte qui s'y célébrait, 250 s. — Le peuple à ramener au désert, 26 s., 115. — Vr. *Exode*.

Deuil, usages y relatifs, 75, 87, 158, 160, 170, 242, 247, 276, 364, 638, 683 s.
Deutéronome, suivi par Malachie, 700 s.; — en vogue à l'époque de Néhémie et d'Esdras, 700; — sa législation sur les dîmes, 736.
Devins, 378, 670.
Diable (le — et l'archange Michel), 324.
Diamant (cœur de), 639.
Diaspora, 531 s., 712.
Diblaïm, 15 s.
Dibon, orthographié avec *m*, 362.
Dieu, doctrine sur Dieu, vr. *Jahvé;* — « dieu suprême », 712.
Dieu étranger (fille d'un), 723 s.
Dieux des peuples vaincus, emmenés en captivité, 80, 98, 252 s.; — « autres dieux », 34 (voir *baals*); — tous les dieux de la terre condamnés à périr, 523.
Dîmes, 235, 734 ss.; — abus redressés par Néhémie, 697, 698; — réforme introduite par Esdras, 698. — La Loi et l'histoire fournissent sur l'institution des dîmes des renseignements variés, 735 s. — Dîmes royales, 263.
Diospolis, 444.
Disette, 237 s.
Dispersion, 532.
Divan (angle du), 229, 231; — divans d'ivoire, 256. — Vr. *couche*.
Divination, 37, 48, 393, 670; — en parlant de la vision prophétique, 378 s.
Divisions intestines, 405, 469, 721 s., 740.
Divorce, 725 ss.; — femme divorcée, sa condition, 35.
Doctrine, voir *tora*.
Dod = génie tutélaire, 277.
Domination étrangère fatale au prestige de la Loi, 469.
Dot, 35, 363.
Doxologies, 113, 241, 251, 279 s., 398...
Dragon de la mythologie babylonienne, 319.
Droit inhérent à la chose, 365.
Droite, place d'honneur, 633.
Dupsarru, scribe assyrien, 451.

Éclairs, flèches de Jahvé, 493, 667.
Éclipse du soleil, 275.
Écriture distincte, 475.
Éden, 166.
Édom réprouvé et menacé, 188, 211 s., 298 ss., 705 ss.; — Édomites exclus de la communauté juive, 701; — trafiquants d'esclaves, 212, 213, 215. — Lien de fraternité entre Israël et Édom, 214, 286 s., 305, 306, 705; — guerres entre Édom et Juda, 149, 215, 287; — conduite d'Édom lors de la prise de Jérusalem par les Chaldéens, 215, 286 ss., 305 s. — Le pays d'Édom, 299, 300, 706; — conquis par les Arabes, 293, 294 s., 297, 706. — Les sages d'Édom, 304.
Égypte nommée par Osée comme terre du futur exil, 86 ss., 106; — « maison des esclaves », 396; — type du peuple oppresseur, 690; — objet de menaces, 188, 691...; — « fléau à la façon d'Égypte », 238 s. — Égyptiens exclus de la communauté juive, 701. — Rapports politiques avec le royaume d'Israël, 2, 73, 76 s., 112; — avec Juda, 149, 188, 342, 458, 468...
Élam, 212, 280, 361.
Éleveur de troupeaux, 206.
Éliaschib, grand prêtre, 696.
Élie, 26, 155, 740.
Élisée, 318.
Elqosch, 412, 420, 433.
Elsareser (?), 636.
Elteqé, 342.
Empalement, 107.
Encens, 26, 129.
Enfantement difficile, 125.
Enfants écrasés, 104, 446; — enfants jouant sur les places publiques, 641. — Enfants de fornication, 15 ss.; — les Israélites comparés à des enfants de fornication, 21 s.
Enfers, vr *sche'ôl*.
Engagement écrit pris par Jahvé, 476.
Entrailles sans enfants, 94.
Épée, objet d'un culte religieux, 473; — Juda comparé à une épée, 667. — Vr *armes*.
Épha, 273, 399. — Vision de l'*épha* chez *Zacharie*, 622 ss.
Éphod, 37.
Éphraïm, vr *Israël*.
Éphratha, Éphrathéens, 388 s.
Épidémies, 238 s.
Épinaie, 523.
Épithètes de nature, employées seules pour désigner l'objet, 628, 737.
Épouse « de ton pacte », 726.
Ésaü, voir *Édom*.
Eschatologie, voir *jour de Jahvé, messianisme*. — Caractère des prophéties eschatologiques, 415.
Eschmounazar (inscription citée), 222 s.
Esclaves; captifs vendus comme esclaves, 181 s.; — débiteurs insolvables, *id.*, 219 s., 274; — traite d'esclaves, 183 s., 212. — Insigne de l'esclavage, 551. — Femme esclave victime d'abus incestueux, 220 s. — Taxe dont est frappé celui qui cause la mort d'un esclave, 35. — L'esprit de Jahvé sera répandu sur les esclaves, 179.
Esdras, époque de son retour à la tête d'une caravane de rapatriés, 696; — il relève le culte et dissout les mariages mixtes, 697; — ne figure point, *Néh.* VIII, en promulga-

teur d'un code nouveau, 700; — est identifié par une tradition juive avec Malachie, 704.
Esprit (homme de l' —), 89, 374.
Esprit de grâce et de prière, 683.
Éthān, 250, 395.
Éthiopie, 445; voir *Cousch*.
Étrangers, recommandés à la bienveillance, 639, 732. — sont admis au partage des dîmes d'après le Deutéronome, 736. — Voir *coutumes, domination, politique, terre*.
Evil-Marduk, 542, 551.
Exil, voir *captivité*.
Exode, l'époque de l'Exode chez les prophètes, 28, 91, 115, 117, 122, 223, 225, 250, 251 s., 396, 494, 680.
Expiation, moyens inutiles d' —, 396 s.
Extirpation (image de l'arbre), 95, 222 s., 739.
Ézéchias, 12, 339, 354; — dates de son règne, 340 ss.; — sa réforme, 344, 356.
Ézéchiel n'est pas le premier à parler du sacrifice pour le péché, 46, — ni le premier auteur de la distinction entre prêtres et lévites, 700.

Fabula, sens du mot chez S. Jérôme, 322.
Faim de la parole de Jahvé, 276.
Famines, 237 s.
Faucilles, lances changées en —, 382; inversement — en lances, 184.
Faux (la — de la justice divine), 185.
Faux poids, 273, 400.
Femme captive, peut être épousée d'après la Loi, 701; — femmes de Samarie, 233 s.; — femmes enceintes fendues, 126, 216; — femmes violées, 270 s., 688; — femme symbolisant l'impiété, 623; — femmes aux ailes de cigogne, 623 s. — Voir *adultère, divorce, esclaves*.
Fenêtre par où s'échappe la fumée, 121.
Festin, jour de la justice de Jahvé comparé à un festin, 511. — Festins célébrés par les insouciants de Samarie, 256 s. — Festins sacrés accompagnant les sacrifices, 221 s., 473...; — ou célébrés à l'occasion des panégyries, 691. — Vr. *invités*.
Fêtes, 25, 86, 88, 115, 248 s., 535, 617 (voir *néoménie, sabbat, tabernacles*).
Feu qui consume les prairies et les arbres, 161; — feu envoyé par Jahvé, 210 ss., 264...; — Jahvé ou son action comparés à un feu dévorant, 244, 531, 739..., — ou purifiant, 265, 678, 731.
Fiancé, appelé *ba'al*, 158.
Fidélité, 40...; par sa fidélité le juste vit, 477.
Figue des sycomores, 269 s.; — primeur, 91 s., 403; — figues précoces, 417.
Figuier, 25, 160, 238, 382, 417, 496.
Fil à plomb, 266 (?), 616 (?).
Filet de l'oiseleur, 54, 74, 226, — du pêcheur, 473.
Filiation légale, 15, 16.
Firmament, 279 s., 681.
Fléaux, sur les moissons et les végétaux, 156 ss., 165 ss., 496, 553 s., 555 ss., 571 s., 691; — sur les animaux, 41, 164 s., 496, 508, 690; — sur les hommes, 237 s., 500, 507 s., 515, 690.
Flèches, 493; — Éphraïm flèche de Jahvé, 667.
Fleuve sorti du temple, 187, 689.
Fondeur, Jahvé comparé au —, 265, 678, 731.
Fornication, se dit au figuré de l'idolâtrie pratiquée par Israël, 5, 13 ss., 48, 53, 55 s., 66, 86, 357...; — pour les nations païennes vr. 443.
Fortifications, 438, 444 s., 515, 690.
Foudre, 667; — vr. *éclairs, orage, tonnerre*.
Foulage des gerbes sur l'aire, 101, 387; — des raisins, 185 s., 401; — des olives, 401.
Foulons, sel à laver des —, 731.
Four qui consume la fournée, 70 ss.
Fraudes dans les transactions commerciales, 273 s., 398 s.; — fraudes à l'égard de Jahvé, 716, 734 s.
Froment, 23, 24, 29, 75, 159...; — fait croître les jeunes gens..., 669; — type de la multiplication, 129.
Fronde, 667.
Fruits, vision des — chez *Amos*, 271.
Fuite conseillée au peuple, 372, 375 s.
Fumée, 121; — colonnes de —, 180.

Gain malhonnête porte malheur, 480 s.
Γαλιλαία ἀλλοφύλων, 182.
Galoper sur le roc, impossible, 260 s.
Garnison défendant la maison de Jahvé, 665.
Gâteaux de raisins, 34; — gâteau non retourné, 72.
Gazza, 212, 518, 664.
Géants (anciens habitants de Canaan), 222.
Géba, 689.
Gedalja, meurtre dont il fut victime commémoré par un jour de jeûne, 638.
Génisse dressée, aimant à fouler l'aire, 101.
Germe, titre messianique donné à Zorobabel, 610, 632.
Géschem l'Arabe, 697, 699.
Geth des Philistins, 255; — omise dans l'énumération des villes philistines, 212, 519, 664 s.
Ghôr, 187.
Gibéa (en Benjamin), 57 s., 91, 99 s., 684.
Gibéon, 389.
Gilead, région, 208 s., 210, 309, 409; — ville, 61 s.
Gilgal (le) = lieu de culte associé à Béthel, 50 s., 94, 116 s., 235, 243 (pas à distinguer

Jacob, le patriarche, 112 s., 114, 117; — nom désignant le royaume d'Israël, vr. *Israël;* — désignant Juda, 308; — fils de Jacob, 733.
Jahvé, nom du Dieu de l'alliance, 19, 29, 114 s., 122; — le nom représenté par la seule initiale, 32, 677. — Jahvé créateur, 240 s., 328, 681, 721, 726, — habite le palais de l'univers, 279, — gouverne tous les peuples, 280 s., — a droit à leurs hommages, 708, 711, — et les juge tous avec une autorité souveraine, 207 ss. — Il est le seul sauveur de son peuple, 122; — le seul auteur de tous ses biens, 23 ss., etc. — Sa puissance, 123 s., 240 s., 275, 279, 327, 336 s., 410, 433, 490 ss., 681...; — sa science, 55, 69, 78, 240...; — sa sainteté et sa majesté, 64, 92, 95, 109, 433, 470 ss., 488 s., 708, 711, 716; — sa providence, 23 s., 122, 128, 280 s., 408 s., 669...; — sa fidélité et son immutabilité, 476, 719, 732; — sa justice, 24 s., 63 s., 86 s., 115 s., 125, 240, 249 s., 277 ss., 282, 369, 433, 477, 528 ss., 732 ss., 737 ss.; — sa bonté et sa miséricorde, 29, 62, 101, 108, 126 ss., 170, 264 s., 335 s., 369, 721, etc. — Jahvé comparé à un fauve, 61, 109, 122 s., 208, 225 s., 227, — à la mite et au ver, 59; — à l'oiseleur, 73 s.; — au fondeur, 265, 678, 731; — au pasteur, 51, 122, 383 s., 408 s., 671 ss.; — au cyprès, 130, etc. — Son action s'exerçant par le feu, ou comme un feu, vr. *feu;* — par l'orage, 170, 488 ss., 667; — son jugement se lève comme la lumière, 63 s., 530; — la manifestation de sa faveur pareille à l'aurore, 62, — à la pluie, 62, — à la rosée, 128, etc. — Son empire futur sur tous les peuples, vr. *messianisme.*
Jannes et Mambres, 323.
Jareb (? roi), 60.
Jason, grand prêtre, III, 674.
Javan, vr. *Grèce.*
Jean-Baptiste, 740.
Jébuséens, 664, 665.
Jéchonias, 551, 675.
Jeda'ja, nom de classe sacerdotale, 630.
Jehoschoua, grand prêtre, 539 ss., 552; — dans les visions de *Zacharie,* 605 ss., 632.
Jehosadaq, fils de Seraja, gr. pr., 552.
Jéhu, sa maison condamnée, 16 s.; — massacres par lesquels il inaugura son règne, *ibid.;* — paie le tribut à Salmanasar II, 191.
Jérémie défendu par l'exemple de Michée, 339, 340, 380.
Jéroboam I, 3, 79.
Jéroboam II, 2, 12, 44, 191, 207, 267, 268, 312; — sa maison condamnée, 267 s.
Jérusalem, données topographiques, 513, 689 s. (vr. porte *ancienne,* porte de l'*angle,* porte de *Benjamin,* porte des *poissons,* porte des *tours, vieille* porte, tour de *Hananel, mortier, nouvelle* ville, *Ophel, pressoirs* du roi...). — Jérusalem siège de Jahvé, 186, 208, 382..... — Jér. envahie par les Philistins et les Arabes, 287; — menacée par l'invasion assyrienne sous Sargon, 358, 380 (sera réduite en un tas de décombres, 380); — délivrée lors du siège de Sennachérib, 342 s.; — conquise par les Chaldéens, 287 s...; — son relèvement après le retour de l'exil, 654, 682; — ses murs et ses maisons rebâtis par Néhémie, 696 (vr. *restauration*). — Jér. ville sainte, 186, — ville fidèle, 641, — habitée par un peuple humble et modeste, 533, — sortie victorieuse de la lutte contre les peuples d'alentour, 681 s., 688 ss., — ne sera point entourée d'un mur d'enceinte, 598 ss., — jouira d'une parfaite sécurité, 641; — protégée par Jahvé, 531 s., 600, 665 s., 682; — deviendra le centre de ralliement des nations, 381 s., 647, 691...; — est assurée d'une destinée glorieuse, 384 s., 387, 688 etc. (vr. *messianisme*).
Jéschoua, gr. pr. = *Jehoschoua.*
Jeu de mots, 265, 271, 358 ss., 362, 389; — vr. *paronomasie.*
Jeûne, 160, 171, 335...; — jeûne du 5ᵉ mois, 638, — du 7ᵉ mois, 638 s., — du 4ᵉ et du 10 mois, 647.
Jeunes gens, 179; — jeunes gens et vierges, 276, 669; — jeune homme et jeune fille, 181 s.
Jézabel, 26.
Jizre'el, 16, 17, 684.
Joachaz, 468, 674 s.
Joas, roi d'Israël, 2.
Joel. Le nom de Joël, 155. — Analyse de son livre, 131 s.; — caractère littéraire du livre, 132 ss.; — division, 144; — date de la composition, 145 ss., 154. — Traduction et commentaire, 155 ss.
Johanan, gr. pr., 698.
Joïakhin = *Jéchonias.*
Joïaqim, 458, 460, 480, 675.
Jonas, le prophète, 312. — Le livre de Jonas, sa teneur, 313; — date de sa composition, 313 s.; — signification morale du livre, 314 ss.; — comparaison avec diverses légendes païennes, 317 ss.; — caractère historique? 320 ss. — Traduction et commentaire, 326 ss.
Joppé, 318, 326.
Josaphat (vallée de), 149, 181, 185 s.
Joschia, fils de Sephanja, 630, 633.
Josias, 498, 507, 684; — sa réforme, 498, 507. — Lamentations par lesquelles on commémorait le souvenir de sa mort, 684.
Jotham, 12, 341, 354.
Jour du roi, 71. — Jour de Jahvé, chez Osée, 80; — chez Joël, 139 ss., 154, 161, 165, 177, 179 s., 186; — chez Amos, 248; — chez Abdias, 291, 304 ss.; — chez Sophonie, 499, 501,

511 ss., 514 ss.; — chez Zacharie, 681 ss., 687 ss.; — chez Malachie, 731 ss., 738, 739 (vr. *messianisme*). — Jours des Baals, 25 s.
Jourdain, 250, 680; — l'orgueil du Jourdain, 671; — le Jourdain à remplacer par un fleuve nouveau, 186 s.
Juda, appelé maison de Jacob, 308; — maison d'Israël? 355; — prémuni contre toute association avec Israël, 50 s.; — associé à Israël dans la réprobation, 56, 58 ss., 63, 110, 218, 254...; — rôle de Juda dans la future Restauration, 30 ss., 38, 66... (vr. *David*).
Judas Macchabée, 707.
Juges vénaux ou prévaricateurs, 219, 245, 379, 403; — juges = gouvernants, 72, 124, 218, 379, 527 s.

Karkémisch (bataille de), 461.
Kasdîm = *Chaldéens.*
Kéreth, Kéréthéens, = Philistie, Philistins, 520 s.
Keroubîm d'Ézéchiel, 627.
Kêvan, 252 s., 440.

Labourer la mer avec les bœufs, 261.
Laboureurs convoqués au deuil, 247.
Lacérations (en signe de deuil), 75; — vr. *cicatrices.*
Lakhisch, 362 s.
Lamentations, 160, 358...; — dans les vignobles, 247; — grande lamentation « sur celui qu'ils ont transpercé », 683; — lamentation du Rimmôn (sur les restes de Benjamin), 684.
Lances, vr. *faucilles.*
Lazare, 323.
Lecture de la Loi (*Néh.* VIII), 699 s.; — (*Néh.* XIII), 700. — Lecture à faire couramment, 476.
Léopard, 461.
Léqesch, herbe printanière, 262.
Léthekh, nom de mesure, 34.
Lévi, tribu, 685; — tribu sacerdotale chez Malachie, 701, 719, 732; — pacte de Jahvé avec Lévi, 718, 719. — Lévites distincts des prêtres, 700. — Lévites dans le royaume du Nord, 44.
Liban, 129, 423, 484, 485, 671.
Libations, 87, 158, 397.
Libye, Libyens, 446.
Lie, ceux qui restent accroupis sur leur —, 514.
Lieu du culte, son unité dans les institutions hébraïques, 49; vr. *autel, sanctuaire.* — Lieu de Jahvé, 61, 355.
Lion, 61, 122, 225, 227, 248, 393...; — noms divers désignant le lion, 157; — Ninive, l'antre des lions, 441.
Lionceau, déjà redoutable, 123.
Litige de Jahvé avec son peuple, 40, 112, 395...; — avec les prêtres, 43...; — avec les nations, 181.
Liviathan, 279.
Livre de mémoire, en vue du jugement, 738.
Lo-debar, 261.
Loi, vr. *tôra;* — loi naturelle prime la loi rituelle, 398.
Loups du soir, 464, 527 s.
Lune, reste dans sa demeure, 493; — convertie en sang, 180. — Nouvelle lune, vr. *néoménie.*
Luxe, dans les vêtements et la toilette, 257, 512 s.; — dans les habitations et ameublements, 233 s., 245, 256, 258, 553; — dans le manger et le boire, 48, 233, 256 s.
Lys, 128.
Lysimaque, gr. pr., 674.

Macchabées, 655, 667, 707.
Magie, 393.
Magog, vr. *Gog.*
Main, agiter la — en geste de mépris, 526, — en signe de menace, 603; — élever la — pour appeler, 603, — pour jurer, 603; — battre des mains en signe de mépris, 452; — main sur la bouche, 410, — ou sur la barbe (en 378, signe de confusion). — Mains dressées de l'abîme, 492.
Maison de Jahvé, seul sanctuaire public et national, 49, 87 s.; — le pays d'Israël appelé ainsi, 78, 90, 94 s.
Maisons, chez les Hébreux, 68, 121, 510...; — en pierres taillées, 245; — maisons d'hiver et d'été, 233; — maisons d'ivoire, 233; — ornées de lambris, 553. — Maison mortuaire contaminée, 87.
Maître de la justice, 177.
MALACHIE, le nom de Malachie, 704 s.; — on a identifié le prophète avec Esdras, 704, — avec un ange, 704; — division et contenu de son livre, 693; — circonstances historiques de sa prédication, 695 ss.; — Malachie et la Loi, 699 ss. — Traduction et commentaire, 704 ss.
Malédiction, 621, 716, 731 s.
Mambres, 323.
Mamzer (bâtard), désignation des Cuthéens, 665.
Manassé, 343 s., 348, 352, 356.
Manteau royal, 335; — manteau de poil, 686.
Marais (animaux des), 524 s.
Marath, 362.
Marchands de Ninive, 450; vr. *Cananéen.*
Marduk-bal-iddin, 343.
Marécha, 363.
Mariage, son indissolubilité, 726; vr. *divorce.* — Mariage d'Osée avec Gomer, figurant l'al-

liance de Jahvé avec la nation d'Israël, 15 ss., — n'a qu'une portée purement allégorique, 38 ss. — Mariages entre Juifs et étrangers, pas défendus par le *code sac.*, 701, — défendus par le *Deut.* en ce qui concerne les Cananéens, 701; — combattus par Malachie, 699, 721 ss., — proscrits d'une manière générale par Néhémie, 697, 701, — et réformés par Esdras, 697, 701.
Marôth, 362.
Maschal, 366.
Maṣṣéba, 37, 96, 393...
Maximianopolis, 684.
Méditerranée (mer), 174 s., 276, 406, 666, 689.
Mèdes (empire des), 417.
Megiddo, 468, 684.
Memphis, 88.
Mémorial, vr. *livre* de mémoire.
Menahem, 2 s., 68, 84, 98, 674.
Ménélas, gr. pr., III, 674.
Mensonge condamné, 41, 110 s., 400...
Mer, nom donné aux grands fleuves, 445, — à l'eau comme élément des poissons, 41, 508.
Mercenaire (oppression du), 732.
Mésa, 206; — son inscription, citée 113, 217, 277, 384.
Messianisme. L'ère messianique caractérisée comme une époque d'abondance, de gloire et de paix, 29 ss., 174 ss., 283 s., 382 ss., 533 ss., 666; — marquée par l'apparition d'une terre nouvelle, 680; — par le triomphe d'Israël et l'extermination de ses ennemis, 180, 181 ss., 283, 308 s., 386 ss., 392 s., 522, 536, 575, 663 ss., 666, 679 s., 681 s., 688, 690, 707 s.; — par des bienfaits spirituels, 102, 178 ss., 393 s., 683, 685 s., — notamment par le triomphe des justes sur les méchants, 476 s., 533, 678, 732, 738..., — par la conversion des nations païennes, 381 ss., 483, 523, 531, 563 ss., 604, 647, 648, 691.... — Elle sera inaugurée par une alliance nouvelle, 29 s., 666, 730, — où les sacrifices du temple seront remplacés par une offrande pure célébrée en tout lieu, 710 ss. — Le roi Messie, 31 s., 391, 666; — « maître de la justice », 177; — descendant de David, 38, 282 s., 388 s., 682 s.; — dont la souche est à Bethléhem, 388; — à naître d'une mère prédestinée, 390; — sauveur de son peuple, 392; — dont la mort sera pour son peuple une cause de deuil et un sujet de repentir, 683 ss.; — établira le règne de la paix sur toutes les nations, 391, 666... — Le précurseur, 730 s., 740 s. — La forme caractéristique des promesses messianiques déterminée par les épreuves ou les circonstances du moment, 66 s., 311, 392, 502, 546, 547 s., 561 ss., 565, 613, 731, 732. — Comp. *jour* de Jahvé.
Métaux à purifier..., 265; — vr. *fondeur*.
Métrique dans la poésie hébraïque, 199 ss., 419 ss., 486, 663, 670...
MICHÉE, le prophète canonique à distinguer de son homonyme *Michée, fils de Jimla*, 354, 355. — L'exemple de Michée cité pour la défense de Jérémie, 339, 354. — La 1re partie de son livre (I-III) date du règne d'Ézéchias, avant la chute de Samarie, 340 ss., 354 s.; — la 2e partie (IV-V) est de la main de Michée et date d'après la chute de Samarie et le départ des Assyriens, 344 ss.; — la 3e partie (VI-VII) forme une unité littéraire, 349 s., — dans laquelle c'est à Samarie, non à Jérusalem, que le discours s'adresse, 351 ss. — Unité du livre, 353. — Traduction et commentaire, 354 ss.
Michel, l'archange, 324.
Midi (expulsion à), 519 s.; — soleil se couchant à —, 275.
Midian, 490 s.
Migdal-Éder, 591.
Migron, 684.
Milcom, 216, 510.
Milice du ciel, 510.
Militaires, forces — répudiées par les prophètes, 30 s., 103, 127 s., 382, 393, 533, 613 s., 666.
Minḥa, offrande de substances végétales 158, 714 (?); — offrande liturgique en général, 710 s.; — offrande dans l'ordre profane, 98...
Ministre (*na'ar*) = prêtre, 598.
Minzar, 450 s.
Miracles lors de la sortie d'Égypte, 410.
Mirjam, 396.
Mischné, ville nouvelle à Jérusalem, 513.
Miṣpa en Giléad? 54.
Moab, 103 s., 216 s., 522 s., 700.
Mohar, 35.
Mois (noms des), 590.
Moïse, 323, 324, 396; — type des prophètes, 177 s.; — loi de Moïse, 739.
Moisson sans épis, 80 s.
Moloch, 217.
Monothéisme des Hébreux, vr. *Jahvé*; — dans les religions païennes? 712 s.
Montagnes, lieux de culte, 49; — montagnes du couchant, 591.
Moréscheth, 339, 354, 363.
Moria, 527.
Mort, la — personnifiée, 125.
Morte (mer), 174 s., 187, 261, 276, 406, 689.
Mortier, nom désignant un quartier de Jérusalem (ou Jérusalem elle-même?), 513.
Morts, usages relatifs aux —, 87, 158, 160, 259 s., 276, 683; — souillure communiquée

par leur dépouille, 567; — profanation de leurs restes, 216.
Moût (*vin*), 24, 30, 48, 75, 159, 669.
Mur (« du — la pierre crie... »), 481.
Musique sacrée, 249; — instruments de musique, 249, 256 s.; — notations relatives à l'exécution musicale, 486, 488 s., 497.
Myrtes, 591.

Nabatéens, 707.
Nabi, 269.
Nabopolasar, 416.
Nabunaïd, dernier roi de Babel, 545.
Nadintubel, 545.
Naḥal êthân, 250; — *naḥal akhzib*, 364.
Nahum. Les chap. II-III de son livre forment un discours d'une parfaite unité, 413, — dirigé contre Ninive, 414, — et qui témoigne de la connaissance exacte qu'avait l'auteur de diverses particularités relatives à la capitale assyrienne, 416. — Circonstances historiques auxquelles se rapporte la composition du discours, 416 s. — Le chap. I (+ II, 1, 3) forme un poème alphabétique, composé en guise d'introduction, 418-431. — Parallèle entre Nahum et Sophonie, 498. — Traduction et commentaire du livre, 433.
Nathan (maison de), 685.
Nathinéens, 44, 665, 685.
Nature, 264 s.
Naziréens, 223.
Nebukadrezzar, 458, 461, 538 etc.; — deux prétendants du même nom opposés à Darius I, 545.
Nécho II, roi d'Égypte, 461, 468.
Nehémie, son œuvre, 695 ss., 698; — son désintéressement, 698, 709.
Néoménie, 25, 57, 273.
Nergal-šar-éser, 637.
Nielle, 238, 572.
Nil, 275, 279, 445.
Nimrod (pays de), 392.
Ninive, 326, 334, 338; — caractéristique de —, 441 ss., 449 ss.; — Ninive comparée à une courtisane, 443 s.; — circonstances de sa chute, 416 s., 418, 438 s.; — sa ruine prédite par Sophonie, 524 s. — Détails relatifs à sa topographie, 416, 438.
Niveau (plomb à), 266.
No-Amon, 444.
Noir, couleur du nord, 591, 593, 626 s.
Nom (— invoqué sur...), titre de domination, 283, 689; — nom de Jahvé profané, 221; — nom de Jahvé pas à prononcer, 259 s. — Noms symboliques, 15, 16 ss., 38.
Nombre indéterminé, manière de l'exprimer, 208.
Noqed, 206.
Nord, ennemis du —, 174 s.; — terre du — = Babylonie, 601; — = Assyrie, 524; — vr. *noir*.
Nourrisson (Israël comparé au), 106; — nourrissons convoqués, 172.
Nouvelle ville, à Jérusalem, 513.
Novale de connaissance religieuse à défricher, 102.
Nu, 224, 335.
Nuages, char de Jahvé, 240 s., 355, 423, 488 s., 490, 491.

Oannès, 319.
Obstination d'Israël, 47, 51, 105...
Occident, représenté par la couleur rouge, 590 s., 627; vr. *montagnes...*; — mer d'Occident = *Méditerranée*.
Œil de Jahvé fixé pour le mal, 279.
Offrande pure faite au nom de Jahvé en tout lieu, 711.
Oint, titre donné au peuple d'Israël, 493; — au roi d'Israël, 493 s.; vr. *onction*.
Olivier, 129, 238, 496, 574...; — oliviers dans le parvis du temple, 591; — oliviers dans la vision de *Zach.*, 617 ss., (620); — mont des Oliviers, 688. — Vr. *foulage, huile*.
Omri, 401.
On, ville de ce nom, 211.
Onagre, 81.
Onction, dans la consécration du prince et du pontife, 620 (comp. 70, 83); — vr. *huile, oint*.
Ophel, 384, 514.
Ophra, 259 s.
Orage, manifestation de la puissance de Jahvé, 491 s., 627, 667.
Orge, 34 s., 159...
Orgie, des régicides, 70 ss.; — accompagnant les sacrifices, 221, 473.
Orgueil (*ou* arrogance) de Jacob (*ou* d'Israël), 56, 73, 258...; — serment de Jahvé par l'orgueil de J., 274.
Orient, représenté par couleur blanche, 591 s., 626 s.; — mer d'Orient = mer *Morte*; — Vr. *Vent* d'est.
Orion, 241.
Orphelins, objet de la pitié de Jahvé, 128; — recommandés à la bienveillance, 639; — admis au partage des dîmes d'après le *Deut.*, 736; — oppresseurs de l' —, 732.
Ortie, 88, 522.
Osée, roi d'Israël, 2, 3.
Osée, le prophète, son temps et le milieu où il exerça son ministère, 1 ss.; — son témoignage touchant la situation politique, sociale et religieuse du royaume d'Israël au VIIIe siècle av. J.-C., 3 s.; — sa doctrine et sa prédication, 4 s.; — particularités d'or-

dre littéraire et linguistique, 6 s.; — état du livre, 9 s.; — division, 10. — L'union d'Osée avec Gomer, 15 ss., 38 ss. — Traduction et commentaire du livre d'Osée, 12 ss.
Ossements du roi d'Édom brûlés, 217; — ossements des sinistrés emportés, 258 s.
Oubli, en quel sens il se comprend chez Jahvé, 274 s.
Ours, ourse, 122, 248.
Ouzzia, roi de Juda, 12, 191, 688.

Pacte, vr. *alliance*, *épouse*.
Païens, leur conversion future, 381 ss., 483, 523, 531, 563 ss., 604, 647, 648, 691...; — leurs hommages accueillis par Jahvé, 317, 330.
Paille, terme de comparaison, 121, 308, 517, 739.
Pain de Jahvé, 709; — pain fermenté dans les sacrifices, 236; — pain de gens en deuil, 87; — « les hommes de ton pain » (?), 302, 303 s. — = Nourriture, 22, etc.
Paix décrite, 129, 284, 382, 641...; — vr. *messianisme*.
Palais, 86, 210 ss., 229, 233, 258...; — palais d'Asdod et d'Égypte, 228; — palais royal de Ninive, 438; — palais céleste de Jahvé, 279, 355, 486.
Palmier, 160.
Panégyries, 88, 248...; — vr. *fêtes*.
Panthère, 122.
Paraboles, voir *allégories*.
Paran (montagnes de), 488.
Parcs pour les troupeaux, 384.
Parjure condamné, 41, 97, 510 (?), 622, 646, 732.
Paronomasies, 30, 82, 117, 161, 243, 271, 520...
Partage, au sort, 181, 306, 367 s., 446; — au cordeau, vr. *cordeau*.
Parures, 26.
Passants et repassants, 640, 665.
Pasteur, Jahvé —, 51, 122, 383 s., 408 s...; — l'allégorie du pasteur dans *Zach.*, 671 ss. (les trois pasteurs, 673 s.; — le pasteur insensé, 678). — Amos pasteur, 206, 269, 270. — Le pasteur aux prises avec le lion, 229.
Pauvres, opprimés, 219 s., 233, 245 s., 272, 274...; — recommandés, 639.
Pavillon nuptial, 172; — pavillon du toit, 68.
Pêche, figure signifiant la déportation, 472 s.
Peḥa, 543, 551, 697, 698, 709.
Pélican, 525.
Pénitence, 160, 170, 335, 638, 737; — sentiments de —, 61 s., 126 s.
Peqaḥ, 1, 2.
Peqaḥja, 3.
Persée, 318.
Pétra, vr *Séla*.
Peuplier, 49, 128.
Philistie, Philistins, 182, 212, 518 s., 520, 664; — invasion des Philistins en Judée sous Joram, 149, 28[illegible].
Phraorte, roi d[illegible] Mèdes, 417; — prétendant au trône de Médie sous Darius I, 545.
Pic (travail au), 209.
Piège, de l'oiseleur, 227; — voir *filet*.
Pierre à sept faces (dans la vision de *Zach.*), 610; — pierre du faîte (*ibid.*), 615; — pierre réservée (*ibid.*), 616. — Pierre à soulever, 681. — Pierres sacrées, 37. — Pierres précieuses, 688. — Petite pierre percée, insigne de l'esclavage, 554. — Pierres de la fronde, 667.
Pieux (porteurs de), 679.
Plafond, 277.
Pléiades, 241.
Pleureurs, pleureuses, 247.
Plomb, 265 s.; — plomb à niveau, 266.
Pluies, 62 s., 176 s., 237 s., 669, 735 s.
Poche à faux poids, 400.
Poésie populaire, 112 s., 117.
Poids (faux), 273; vr. *poche*; — poids de *bohu*, 266.
Poisson, dieu —, 319. — Le poisson du livre de Jonas, 330; — rapprochements auxquels il a donné lieu, 317 ss. — Les poissons, terme de comparaison pour les hommes livrés sans défense à l'ennemi, 472. — Porte des poissons, 513. — Vr. *mer*.
Politique des alliances avec les États païens condamnée, 30, 60 s., 72 s., 76, 80 s., 84, 97, 98 s., 111, 127... — Partis politiques dans le royaume du Nord, 2, 73, 77, 111 s...
Pommier, 160.
Portes de la ville, siège du tribunal, 245 s., 646; — portes des cours d'eau, 438; — portes du temple, 710; — portes du pays, 448. — Porte = issue, 376.
Potier, le — dans l'allégorie du prophète-pasteur, 676 s.
Pout, Pount, 445 s.
Précurseur (le — du Messie), 730 s., 740 s.
Prélèvement, 734.
Prémices, 734; — prémices du pain à offrir dans la maison de Jahvé, 88.
Présage (hommes de), 610.
Pressoir, 162, 178, 571; — pressoirs du roi, 690.
Prêter à intérêt, 479 s.
Prêtres, leur vocation = une bénédiction, 716 s.; — ils enseignent la *tora*, 44 s., 379, 528, 566, 637 s., 719 s.; — manient les choses saintes, 528; — sont les ministres de l'autel, 46, 160, 708 s.; — intercèdent pour le peuple, 160, 172, 709 s. — Ils sont loués pour leur fidélité, 719 s.; — condamnés pour leurs prévarications, 43 s., 46 s., 65, 379, [illegible]

708 s., 710 s., 717. — Les prêtres réhabilités après l'exil, 605. — Leur division en classes, 587 s., 630, 633. — Prêtres et lévites, vr. *Lévi*. — Prêtres des faux dieux, 98, 510.
Prière, 61 s., 113, 127 s., 161 ss., 172 s., 329, 408 ss., 683.
Primeur du figuier, 91 s., 403.
Princes, 58, 70, 71, 77, 79, 82, 95, 124, 511 s.
Profanation par le regard, 386.
Prophètes, comment ils sont appelés, 269. — Institut des — par état ou consécration volontaire, 269. — Insignes portés par les prophètes, 686 s. — Prophètes de vocation personnelle, remplissent le rôle de vigies, 54, 77, 90, 404 s., 474; — de justiciers, 63, 116...; — ils sont les confidents de Jahvé, 227; — leur droit vis-à-vis du pouvoir politique, 269 s.; — leur dépendance à l'égard de la parole divine, 227 s., 373 s. — Ils ont conscience de leur mission divine, 378; — donnent preuve sensible de leur mission, 270 s. — Ils sont consultés, 638. — Leur prédication accompagnée d'actions symboliques, 13 ss., 38, 358; — ou proposée sous la forme d'une description d'actions symboliques idéales, 38, 475 s., 566, 629, 671 ss. — Les prophètes-censeurs persécutés, 54 s., 59, 89 s., 268 ss. — Les prophètes-flatteurs stigmatisés, 117 s., 369, 374. — Les faux prophètes condamnés, 43, 377 s., 379, 528, — doivent être punis de mort, 686. — Universalité du prophétisme prédite pour l'époque messianique, 178 s.; — sa suppression future, 686.
Prophètes (les douze Petits), forment une collection déjà connue de Josèphe et dans l'*Ecclésiastique*, p. I s.; — ordre d'énumération des six premiers d'après le canon hébreu et les LXX, p. I. — Leur succession chronologique probable, III. — La version syriaque influencée par les LXX, p. IV. — Présomption résultant de la constitution du recueil en faveur de la fidélité de ses auteurs à la tradition littéraire, IV.
Prosélytes, 712.
Prosopopée, 125, 271...
Prostitution sacrée, 48, 49 s., 110, 220 s., 222; — salaire de la prostitution, 25, 86, 182, 357.
Providence divine, vr. *Jahvé*.
Prudent (l'homme), 246.
Psaumes babyloniens, 487.
Ptolémée Lagi, expédition en Palestine, 297.
Pul, 3, 84.
Pupille de l'œil de Jahvé, 603.

Qarnaïm, 261.
Qédar, 280.
Querelle, vr. *litige*.
Queriyot, 218.
Qina, 242, 366, 520.
Qippôd, 525.
Qir, 211 s., 280.
Qirjath-Jearîm, 51, 389.
Qobol'am, 674.

Rabba (Rabbath-Ammon), 216.
Rachel (tombeau de), 389.
Raisins, dans le désert, 91; — plus de raisin à manger, 402 s. — Vr. *gâteaux*.
Rama, 57 s., 389.
Régem-mélekh (?), 636 s.
Régicides, 70 ss.
Religion, vr. *connaissance, culte;* — religion populaire, 3 s., 192...
Rempart établi par Jahvé autour de Jérusalem, 600, 682.
Repas funéraire, 87.
Répondant et témoin, 724.
Reptiles sans maître, 472.
Répudiation, vr. *divorce*.
Réschith des nations, 254; — des onguents, 57; — des récoltes, 734.
Reṣin, roi de Damas, 1 s.
Restauration d'Israël prédite, 29 ss., 66 s., 108 ss., 128 s., 281 ss., 383 ss...; — conçue sous l'image d'une branche nouvelle greffée, 66 s., — de la primeur, 403, — du rassemblement du troupeau, 374, 383, 521, — du relèvement du bercail, 408 s., — du métal précieux purifié, 678, etc. Vr. *David, messianisme*. — Restauration après la captivité marque le retour de la faveur divine, 642 s., 645, 678; — premières années de la restauration, 538 ss., 553, 555, 557, 560, 654, 690, 722. — « Accomplir la restauration », 67 s.
Reste = Israël restauré, 180, 195, 384, 392 s., 521, 522, 533, 645, 665.
Rêves creux des faux prophètes, 670.
Révolutions politiques, 16 s., 69.
Rhabdomantie, 48.
Ribla, 552.
Ricin, 336 s.
Rimmôn, 684, 689.
Roboam, 145, 149.
Rocher de Moïse, 323 s.
Roi, redevances dues au —, 263; — le roi n'est d'aucun secours contre Jahvé, 96 s., 124. — Institution de la royauté opposée au principe de la théocratie, 124. — Sentences contre les rois de Samarie, 16 s., 36 s., 38, 78 s., 99, 124 s., 267; — contre la maison royale de Juda, 513, 670, 673 ss., 678. — Jahvé roi sur la terre entière, 689.
Ronces, 88, (99).
Rouge, couleur du couchant, 591, 625, 627.
Rouge (mer), 494, 680.
Rouille, 238, 572.

Rouleau volant, dans la vision de *Zach.*, 621 s.
Royauté, vr. *roi.*

Sabbat, 25, 273.
Sabéens, 52, 183 s., 212.
Sabots d'airain, 387.
Sacerdoce héréditaire, 44.
Sacrifices, différents par la matière ou le rite, 249; — ordre d'énumération, 249; — pour le péché, 46, 397; — pacifiques, 249, 716; — de louange, 236; — volontaires, 236; — votifs, 435, 716; — quotidiens, 236; — humains, 120, 217, 352, 397. — Sacrifices accompagnés de festins, 85, 221, 222, 473... — Sacrifices rejetés, 85, 249, 710, 717 (vr. *culte*...). — Sacrifices de l'ancienne Loi à purifier, 732, — à remplacer par un sacrifice nouveau, 710 s.
Sainteté des choses consacrées ne se communique pas par attouchement indirect, 566 s.
Saints, nom donné aux anges, 688. — Chose sainte de Jahvé = le peuple élu, 723.
Sakkut, 252.
Salaire, gagné pour une bourse trouée, 553 s.
Salmanasar II, 191; — III, 103; — IV, 1, 103, 340 s., 360 s., 406; — nommé par Michée, 370.
Samarie, 68, 79, 98, 126, 228, 233, 254, 277, 341, 355, 387; — le nom à remplacer par celui d'Ascalon, 229.
Samaritains, vr. *Cuthéens.*
Samson, 322 s.
Sanballat, 696, 722.
« Sanctification », des soldats, 160, 511; — des invités au banquet, 511; — du jeûne, de la guerre, de l'assemblée du peuple, 160.
Sanctuaire national, unique en droit, 49, 194, 207 s.; — sanctuaires schismatiques, 51, 66, 94, 194, 243 s., 268 s., 356 (vr. *autels*, *hauts-lieux*); — sanctuaire royal, 268.
Sang, son effusion coupable, 41, (118), 188; — brigands aux traces de sang, 64; — sang répandu à la guerre, 515, 666, 667; — sang des victimes pour le péché, 46, — des victimes idolâtriques, 665. — Signes de sang au jour de Jahvé, 180. — Sang consacrant l'alliance, 666.
Sara, 727.
Sargon, 255, 340, 341, 343.
Sarpath, 310.
Satan, 606 s.
Satire, 366, 479.
Saules (torrents des), 261.
Sauterelles, 133 ss.; — noms sous lesquels elles sont désignées, 156 s., 262 s., 449, 737; — armées de dents, 157, 167; — ravages qu'elles exercent, 157 s., 165 s., 737; — obscurcissent le ciel, 165, 170; — comparées aux chevaux, 166; — bruit qu'elles font, 167; — comparées à une armée, 168 s.; — cuirassées, 169; — envahissent les maisons..., 169 s.; — armes employées contre elles, 169, 449; — leur dispersion, 139, 175, 450 s.; — région d'où elles arrivent, 174 s.
Savon, vr. *borith.*
Sceptiques condamnés, 514.
Schalloum, roi d'Israël, 2, 69 s., 72, 674; — = Joachaz, 675.
Schalman, roi de Moab, 103 s.
Schamir, 361 s.
Schaphir, 360 s.
Scharéser, 635.
Schealtiel, 551.
Sche'ol, 125, 278, 331, 332 s., 478.
Scheschbaṣṣar, 539 ss.; — identique à Zorobabel, 541 ss.; — le nom, 542.
Schéschenq, roi d'Égypte, 149.
Schethar-Bozenaï, 540.
Schinéar, 624, 625.
Schisme du royaume du Nord, voir *culte*, *rois* de Samarie, *taurolâtrie.*
Schittim, 55, 187, 396.
Schophar, 57, 77, 165, 171, 515.
Scie (travaux à la), 209.
Scythes, 417, 473, 500.
Seba'ôth, vr. *armées.*
Seboïm, 108.
Sécheresse, 164 s., 237 s., 557.
Sédécias, 675, 679.
Sel à laver, 731.
Séla (= Pétra), 215, 297, 300, 302, 707.
Séla, notation musicale, 488 s.
Semailles, semer, 30, 553, 574...; — semailles suivant la justice, 102; — semailles de la paix, 645; — semer le vent..., 80.
Sémiramis, 318.
Sennachérib, 107, 341, 342 s., 438.
Sepharad, 311.
Septante, dans leur version des XII, offrent des doublets, 259, 391, 528 s...; — des additions, 566, 705; — des translittérations, 493, 524...; — des cas de spéculation exégétique, 52, — de confusion de termes, 59, 62, 77, 81, 83, 93, 483...; — rendent le même terme hébreu par des synonymes, 241; — comblent des lacunes du TM, 59, 68, 86, 392 (?), 437, 529 s., 708...; — comprennent l'hébreu par analogie avec l'araméen, 54 s., 60, 74, 130, 177, 446, 490.
Sépulture violée, 216, 217.
Serment, par la vie de Jahvé, 51, — par le délit de Samarie, 277, — par Milcom, 510. — Serment de Jahvé, 233 s., 258, 274. — Alliance par serment, 51, 492. — Faux serment, vr. *parjure.*
Serpent, 248, 410; — habitant la mer, 219. — serpent d'airain, 344.

terme de comparaison pour Israël,
., 384, 408 s., 521, 533, 669 ss.,
8, 686.
13 s. 664; — siège de — par Sal-
IV, 360, 406.
ondamnée, 478 ss.
514.
446.
vulgaires sanctifiés, 691.
ve, 51; — vaches de Basan, 233.
7 s., (300), 364, 464.
e, vr. *taurolâtrie*; — veaux d'éta-
739.
79, 403...; — vr. *juges*.
25, 402; — vendangeurs, 301.
s., 261.
r le —, 80; — paître le —, 111; —
vent, 53; — les quatre vents, 601,
vent d'est, 125, 337...
Sche'ôl, 332.
r. *ivresse*.
mérées, 40, 639, 646...
se portant comme insigne, 632; —
t, 608; — vêtement pris comme
; — vêtements exotiques, 512, 513;
tice couvrant le vêtement, 728.
ecommandées à la bienveillance,
admises au partage des dîmes, 736;
sseurs de la veuve, 732.
sacrées, 566; — à consommer par
es, 46, 714 s.
mérés, 41.
spécialement aptes, 397, 716; — im-
aux sacrifices, vr. *animaux*. — Par-
nant aux prêtres, 717, 718.
155, 172, 178, 559, 641.
te, 689.
58, 276, 669.
95, 129, 382, 435, 645, 737.
, 28, 238, 245, 247, 284, 357.
598 s.
places fortes, 393; — villes de la
360.
182, 254, 284, 401, 667, 680; — liba-
vin, 87; — vin interdit aux nazi-
réens, 223; — mêler le vin d'épices, 71; —
vin enlève le jugement, 48; — vin capiteux
(au figuré), 51 s.; — vin des rançonnés,
221; — vin clarifié, 257. — Vin doux, 157,
284.
Visions, 179; — visions symboliques, 262 ss.,
277, 590 ss.; — visions nocturnes, 590 ss.,
(616).
Vœu, 330, 333, 716.
Vol, voleurs, 41, 68, 301, 622.
Voûte, 279.

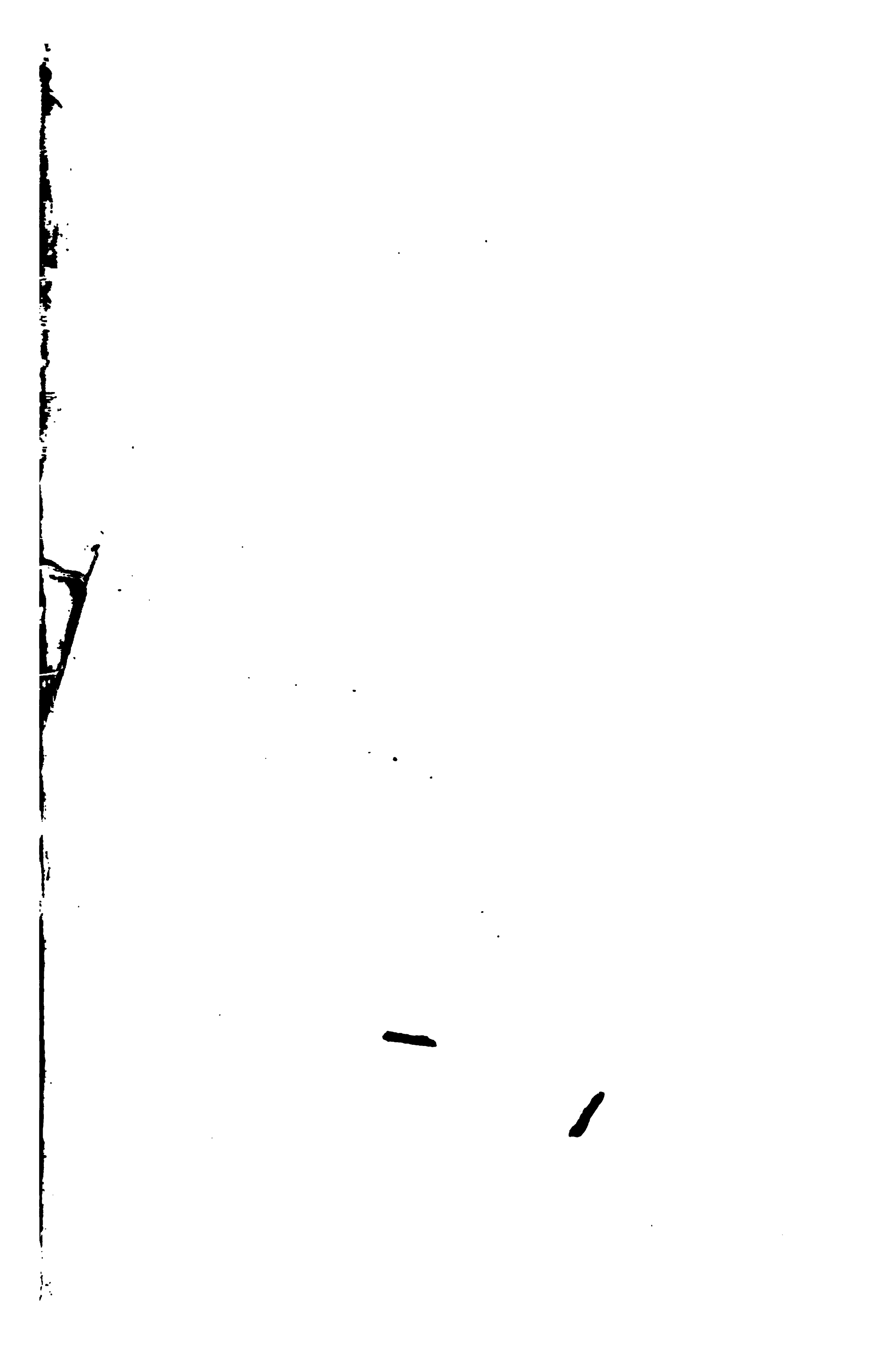
Zacharie, roi d'Israël, 2, 69, 674.
Zacharie, fils de Jebérekhjahu (*Is.* III, 2),
587.
ZACHARIE I-VIII. Le prophète, 578, 587. — Le
point de vue auquel il se place dans l'en-
semble de ses discours (parallèle avec Ag-
gée), 577 s.; — point de vue des visions
nocturnes, 590, 594 ss., 600, 610, 621, 622,
624; — point de vue du discours VII-VIII,
644 ss. — Analyse des chap. I-VI, 578 ss., —
des chap. VII-VIII, 580 s. — Quelques points
de doctrine dans *Zach.* I-VIII, 581. — Par-
ticularités d'ordre littéraire, l'état actuel
et la composition du livre, 583 ss. — Tra-
duction et commentaire, 587 ss. - ZACHARIE
IX-XIV. Les chap. IX-XI (+ XIII, 7-9) composés
durant les premières années après le re-
tour de la captivité, 650 ss.; — les chap.
XII-XIII, 1-6 et XIV de même, 654 ss., — pro-
bablement par l'auteur même des chap. IX ss.,
656. — Rapport entre *Zach.* I-VIII et IX-XIV
au point de vue de la composition litté-
raire, 657 ss. — Traduction et commentaire,
663 ss.
Zib, nom d'Ischtar, 439 s.
Zorobabel, son nom, 551; — sa généalogie,
551; — nommé gouverneur de Juda, 543,
551 s.; — est identique à Scheschbassar,
541 ss.; — glorifié par Aggée, 575, — et par
Zacharie, 610, 614 ss., 620, 629 ss., 632 ss.;
— reçoit des titres messianiques, 548, 575,
581, 610, 613, 632, 659; — ramène les pre-
mières caravanes de Juifs rapatriés à Jéru-
salem, sous Cyrus, 539 ss., 541, 557, 560...;
— bâtit le second temple, vr. *temple*.

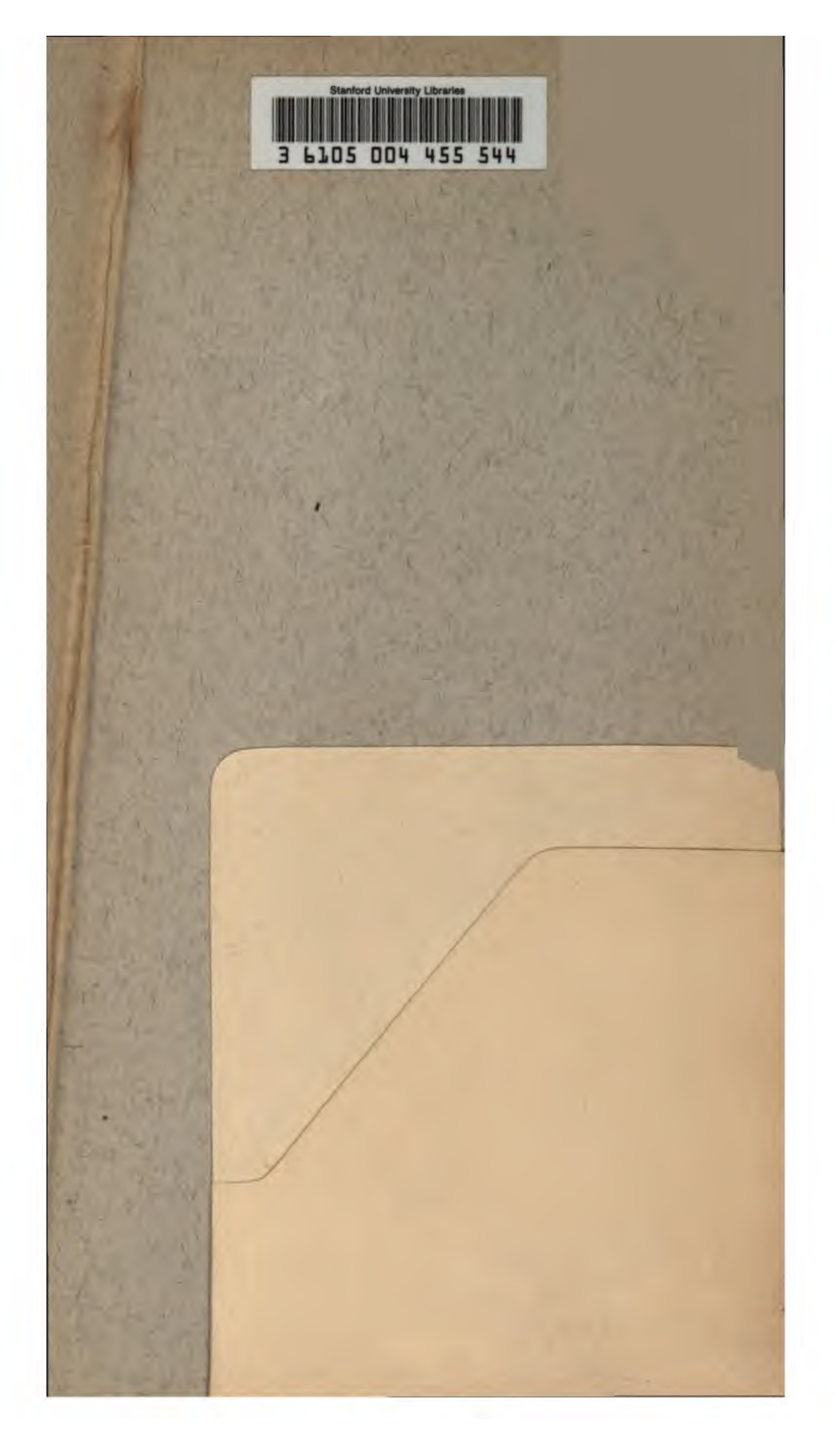
קְטוֹר, 26.
רֹאשׁ (*poison*), 97 s.
ראשית (au collectif : *les plus anciens*), 255.
רֵעַ (*conjoint, mari*), 33.
שׂוּם (*arrêté, décidé*), 74.
שׁאה (*s'agiter*), 424.
שׁאל, השׁאיל (*vouer*), 337.
שַׁדַי, 162.
שׁוּב שׁבות, 67 s.
שְׁלֹמֹה, 212.
שָׁמַר (*s'obstiner*), 48, 214; vr. לשׁמר.
שָׁקַק בְּ (*attaquer*), 169.
תּוֹרָה, 45.
תֶּלֶם (*sillon*), 98, 117.

ERRATA

Page VIII, 1re lig. de la note, *au lieu de* edite *lire* edited.
— XVIII, lig. 3 *au lieu de* assèige *lire* assiège.
— 68 — 5 du commentaire, *au lieu de* nos, *lire* vos.
— 197 — 12, *au lieu de* I, 1, *lire* I, 2.
— 212 — 10 du commentaire, *au lieu de* Caucace, *lire* Caucase.
— 280 — 19 du commentaire, *au lieu de* אדלם, *lire* עדלם.
— 320 — 6 du § IV, *au lieu de* καταστρηφήσεται, *lire* καταστραφήσεται.
— 323 — 22 *au lieu de* Ps. [CIV], *lire* Ps. CV [CIV].
— 425 — 11 du commentaire, *au lieu de* מָזוֹר, *lire* מָעוֹז.
— 625 — 1, *au lieu de* 'Akkad, *lire* 'Akkad'.
— 748, au mot *Grand prêtre,* ajouter : sa dignité héréditaire, 552.
— 749, sous la rubrique : *Jahvé,... le nom représenté par la seule initiale,* ajouter les références : 328, 427.

Page 754, au mot *Prophètes* (*les Douze Petits*), et sous les autres rubriques se rapportant à la *Notice préliminaire,* harmoniser les références avec la pagination, en notant que la p. VII est marquée dans la table comme p. I.




Stanford University Libraries
3 6105 004 455 544